

РОССИЙСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО НАСЛЕДИЯ
ИМЕНИ Д.С. ЛИХАЧЁВА
(Институт Наследия)

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
Философский факультет

РОССИЯ
КАК ГОСУДАРСТВО-
ЦИВИЛИЗАЦИЯ:
ВЫСШИЕ ЦЕЛИ
И АЛЬТЕРНАТИВЫ
РАЗВИТИЯ

Коллективная монография по материалам
Юбилейных международных Панаринских чтений,
посвященных 75-летию со дня рождения А.С. Панарина

Москва, 2016

УДК 930.85
ББК 66.3(4Рос)
Р76

Редакционная коллегия:

академик РАН **Е.П. Чельшев**
(председатель),

член-корреспондент РАН **В.В. Миронов**,

кандидат филологических наук **А.С. Миронов**,

кандидат философских наук **Ю.А. Закунов**
(ответственный секретарь),

доктор политических наук **Е.Н. Моцелков**,

кандидат политических наук **А.В. Никандров**
(научный редактор),

доктор философских наук **В.Н. Расторгуев**
(ответственный редактор)

Р76 Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития: Коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Отв. ред.: В.Н. Расторгуев; науч. ред.: А.В. Никандров / Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природ. наследия им. Д.С. Лихачёва (Ин-т Наследия); Мос. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Филос. ф-т. – М.: Институт Наследия. 2016. – 400 с. – (Труды Института Наследия).

ISBN 978-5-86443-210-5

В основу монографии положены доклады, прочитанные на Юбилейных Панаринских чтениях, посвященных 75-летию со дня рождения Александра Сергеевича Панарина – выдающегося философа, с именем которого связано основание кафедры теоретической политологии на философском факультете и оригинальной научной школы. Панаринские чтения – международный научный форум, который проходит ежегодно с 2003 года. Общая тема чтений – «Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития». В рамках чтений (10–12 ноября 2015 года) прошли три конференции (в МГУ имени М.В. Ломоносова; в Храме Христа Спасителя – в день открытия ВРНС; и в Государственной Думе ФС РФ), а также ряд круглых столов в Российском НИИ культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва и МАДИ.

В основу концепции чтений и монографии, подготовленной по их итогам, положен исследовательский проект «Цивилизационный путь России», инициированный Научным советом при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия (членом совета с момента его основания был А.С. Панарин). Проект осуществляется совместно с философским факультетом Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (кафедра философии политики и права), Российским НИИ культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, и Экспертным центром Всемирного Русского Народного Собора. Среди основных участников подготовки форума – Институт политических исследований (Белград), Российско-французский центр МАДИ, Научный совет Северного социально-экологического конгресса, и Экспертный совет фракции «Справедливая Россия» Государственной Думы; ряд других российских и международных организаций.

СОДЕРЖАНИЕ

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ

Е.П. Чельшев

Защита цивилизационного наследия России
и роль культурной политики в выборе курса 13

**Митрополит Петрозаводский и Карельский Константин
(О.А. Горянов)**

«Бог воззовет прошедшее»: уроки Первой мировой войны
и цивилизационный потенциал России 26

ЧАСТЬ I ГОСУДАРСТВО-ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ИСТОРИЧЕСКОЕ СТАНОВЛЕНИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

В.И. Спиридонова

«Государство-цивилизация» как ответ на вызовы
«нового мирового порядка» 39

В.Н. Расторгуев

Вглядываясь в пропасть...
Цивилизационная самоидентификация России и новый расизм 49

А.В. Щипков

Христианство и тоталитаризм: конфликт цивилизаций 74

О.Ю. Бойцова

«Цивилизация» как политико-философский концепт 77

Р.И. Соколова	Пространственная парадигма Российского государства-цивилизации как его базовая характеристика	88
А.С. Филатов	Российская цивилизация в современном мире: внутренние угрозы и внешние вызовы	98
В.И. Шамшурин	Теория политики консерватизма о цивилизационных процессах	114

ЧАСТЬ II
ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОЛИТИКИ
И КУЛЬТУРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ
РОССИИ

Ж. Джурич, М. Пейкович	Значимость византийской цивилизации для государственной политики в России и Сербии	145
С.И. Бажов	К вопросу об интерпретации Византийского духовного и идейного наследия в творчестве А.С. Панарина	156
А.П. Козырев	Русская философская мысль о цивилизационной специфике России. Наброски к теме	162
Сенюшкина Т.А.	Кризис идентичности и цивилизационное наследие Православной культуры	173
Т.В. Беспалова	Цивилизационный потенциал государственного патриотизма в современной России	183
Д.Е. Муза	Мегатренд глобальной гражданской войны: причины, формы развертывания, цивилизационные альтернативы	205

А.В. Соловьев	
Война как ответ на цивилизационные вызовы	213
А.Л. Казин	
Народ и этнос: русский опыт	222
А.Г. Климов	
Цивилизационное единство и «праздники непослушания»: в поисках сценариев политической стабилизации	227
Е.О. Иванов	
Украинский кризис в свете наследия А.С. Панарина	232

ЧАСТЬ III
ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ
И ОСНОВЫ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ

И.И. Горлова, О.И. Бычкова	
Социокультурное регулирование как инструмент государственной политики по сохранению наследия Российской цивилизации	239
Ю.А. Закунов	
Аксиологические основы государственной культурной политики	249
Е.Н. Шапинская	
Эстетические ценности классического наследия в пространстве массовой культуры: вызовы времени и возможные ответы	268
С.Ю. Житенёв	
Современный международный и внутренний туризм в России: цивилизационные аспекты развития	279
Н.В. Кузина	
Нормативные эстетические трактаты эпохи (нормативные эстетики) в построении государственной культурной политики в Российской Империи, СССР и Российской Федерации	287

ЧАСТЬ IV
ЗАДАЧИ ЭКСПЕРТНОГО СООБЩЕСТВА
В УСЛОВИЯХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА

А.В. Никандров	
Интеллектуалы, эксперты и идеологи в западной общественно-политической жизни и мысли второй половины XX века	299
Игумен Киприан (Яценко)	
Святоотеческое учение о добродетелях как мировоззренческая основа экспертной деятельности в современном мире	318
П. Живкович	
Постмодерная андрогинность	323
Г.В. Сорина	
Коммуникативное пространство взаимоотношений общества и государства: концептуальный анализ	336
Протоиерей Николай Германский	
Россия и судьбы мира	344
Е.И. Глушенкова	
Экологические аспекты концепции русской цивилизации	349
А.М. Шарипов	
Постижение исторического бытия наций-цивилизаций в трудах И.А. Ильина, Г.П. Федотова и А.С. Панарина	366
М.В. Яковлев	
Демократическая модель для православной цивилизации	377
М.И. Сигачёв	
Цивилизационная теория А.С. Панарина	389

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- 392 -

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ

Е.П. Чельшев

Защита цивилизационного наследия России и роль культурной политики в выборе курса

Самая трагичная сторона нашей эпохи, но вместе с тем и обнадеживающая, вселяющая чувство оптимизма – это «смена времен», которая порождает больше вопросов, чем дает ответов, требуя от общества в целом и от каждого человека самого трудного – новой самоидентификации. Но где обрести точки отсчета, критерии оценки и самооценки? Лучше и точнее других говорил и писал об этом Александр Сергеевич Панарин – один из немногих современных ученых, которого можно с полным основанием причислить к разряду мыслителей, обогативших нашу теорию, да и нашу жизнь в самый трудный момент исторического выбора новыми смыслами. Именно по этой причине я с самого начала всей душой поддерживаю идею ежегодного проведения Панаринских чтений. И делаю это не только потому, что Александр Сергеевич был моим другом и единомышленником, но и потому, что созданное им направление политической мысли, его труды и его школа составляют часть нашего культурного и интеллектуального наследия, востребованного эпохой.

В своей последней книге – «Стратегическая нестабильность в XXI веке» – он задал внешне самые простые, казалось бы, вопросы: «В самом ли деле отныне наше принятие или непринятие в "приличное общество", наше общественное признание, наши социальные перспективы перестали зависеть от того, какую оценку мы получим по шкале новой идеологии; и вообще, перестали ли нас оценивать по таким шкалам? В более общих терминах эти вопросы могут быть сформулированы следующим образом. Что произошло: отказ от гегемонизма или смена одного гегемонизма другим? отказ от идеологии или смена одной другою? отказ от нетерпимости или смена ее вектора? отказ от охоты за ведьмами по всему миру или смена охотника?»¹.

Смена времен всегда сопряжена со сменой поколений и с болезненной ломкой устоев, базовых укладов общественной жизни, крушением

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 593.

всех тех социальных норм, гарантий и политических институтов, которые когда-то, в момент своего создания, воспринимались как вызов «старому миру». Однако со временем эти революционные новации оказались настолько привычными, что воспринимались уже как нечто неизменное и вечное, как тот самый «старый мир». Да и окружающий мир изменился до такой степени, что вобрал в себя значительные элементы «альтернативной политической и социокультурной модели», нашел варианты устойчивого сосуществования конкурирующих систем. По этой причине крушение «новых традиций» превратилось в источник планетарного кризиса, масштабы которого мы поймем, пройдя через череду великих испытаний – испытаний на прочность.

На этом фоне ключевая проблема государственной политики России, ядром которой становится именно культурная политика, да и самого российского общества, – «вступление в права наследия». Такое вступление предполагает не только усилие роли «опекунов» в лице государственных структур и немногочисленных благотворителей, обладающих необходимыми ресурсами и понимающих роль цивилизационного наследия в сохранении жизни, но и усилия роли самих потенциальных наследников. Именно поэтому одна из ключевых задач нашего времени – повышение активности местных органов самоуправления, постоянное расширение прав, и, что особенно важно, материальных и иных ресурсов, которые находятся в их распоряжении. В противном случае их потенциал становится фикцией.

Есть и ещё одна важная опора успешных программ по защите наследия – это так называемые однопроблемные центры и движения культурной или экологической, к примеру, направленности. Речь идёт и о научных структурах, интегрирующих исследовательские программы по какому-то важному направлению, например, о механизмах наследования (пример – Российский НИИ культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева), и о неправительственных организациях (пример – Всемирный Русский Народный Собор). Надо отметить, что организованное научное сообщество и неправительственные однопроблемные организации приобретают в последние годы столь значимый вес в национальной и мировой политике, что иногда от их позиции зависит само определение стратегических приоритетов на всех этажах и уровнях власти – национальной и наднациональной. Их роль в выработке общего курса бывает зачастую более значимой, чем позиции государственных органов и даже основных акторов международного права.

Но главное и самое трудное – соединить все эти возможности в единую силу. Лозунгом, который мог бы предельно сжато определить цели такого единения, мог бы стать всего один термин, вошедший в

последние годы в язык политики, фундаментальной науки и культуры. Этот универсальный термин – качество жизни, которое начинается с качества среды обитания – природной, культурной, информационной, языковой. Этот список можно продолжать до бесконечности, допустив в качестве аксиомы равнозначность всех этих составляющих, наполняющих жизнь человека и социума смыслом. Качество жизни в принципе не сводится ни к одному из факторов. Не сводится оно, конечно же, и к критериям оценки уровня жизни и потребления, хотя включает и эти критерии, с учетом всех остальных, и в первую очередь – с учетом этнокультурной и цивилизационной специфики регионов планеты. Среди этих регионов особую роль играют государства-цивилизации и, естественно, Россия, которая выстраивает особые отношения с другими государствами-цивилизациями, такими, к примеру, как Индия, Китай или Япония. В числе отличительных характеристик локальной цивилизации выделяют обычно её конфессиональную основу (доминирующую культуuroобразующую конфессию), устойчивую государственную систему (по Н.Я. Данилевскому – «скорлупу», защищающую цивилизационное ядро) и общее языковое пространство (государственный язык).

Цивилизационный подход к проблеме наследия открывает нашему сознанию внутреннюю логику подлинной истории народов и культур, но он очень тяжело дается «разделенному сознанию», которое характерно для эпохи «мирового разделения труда» и узкой специализации во всех сферах науки и профессиональной культуры. По этой причине мы, люди, живущие в XXI веке, в информационном обществе, где, казалось бы, любые знания могут накапливаться и транслироваться в колоссальном объеме и в режиме текущего времени, что по идее должно сделать их общедоступными, – можем знать в действительности только очень немногое, ибо даже самые достоверные знания об отдельных законах и тенденциях фрагментарны и отгорожены друг от друга защитной оболочкой узкодисциплинарной специализации.

Эту междисциплинарную «отгороженность» не могут преодолеть ни люди, далекие от науки, ни учёные и самые высококлассные специалисты, ни те, кто берет на себя ответственность принимать решения в области социальной, культурной и экологической, научной и образовательной политики, где и решаются (или не решаются) многие проблемы, связанные с системным изучением и комплексной защитой наследия. Как собрать эти знания воедино, чтобы не обесценить их? И где можно найти ту основу, которая способна стать центром притяжения, поскольку не поддается коррозии, идущей от узко-прагматичного отношения к целям социального и культурного развития?

Чтобы ответить на эти и иные вопросы, связанные с поиском механизмов наследования, важно объединять усилия научных организаций и общественных движений, ведущих ученых и специалистов, представляющих самые различные области специализированного знания, а также деятелей культуры, обладающих способностью «вживания» в культуру и творческим даром её постоянного обогащения. В этом ряду особое место, разумеется, должно быть отведено деятелям церкви – хранительницы цивилизационного кода, и людям, избравшим политическую стезю, а потому взявшим на себя ответственность за безопасность и сбережение среды обитания, за качество жизни всех слоев общества. Многие из деятелей культуры, созидателей и защитников традиции сами становятся со временем частью общего культурного наследия, принадлежащего народу.

Культурное и природное наследие – это непреходящее в преходящем, это то, что люди сообща спасают из огня в час беды. Мы сберегаем наше наследие, но и оно сберегает нас – нашу идентичность, общее прошлое, настоящее и будущее детей и внуков, потомков во многих поколениях. Изучение и защита наследия России, всего Русского мира – не только и не столько область специализированной деятельности, которая относится к компетенции профильных государственных ведомств, научных центров и «надгосударственных» международных организаций, работающих в поле международного права, и призванных сохранять цивилизационное многообразие, – но и нечто несравненно большее.

Сбережение и накопление культурного и природного наследия – это долг ныне живущих перед теми поколениями, которые еще не пришли в этот мир, хотя именно они должны по логике истории вступить в права наследования. Но прежде всего, это священный долг перед отцами и прадедами, которые столетиями по крупице собирали национальное наследие и защищали его, чтобы передать нам, ибо в этом наследии сконцентрирована и вера, объединяющая поколения, и высшие смыслы, без которых любые достижения превратятся из созидательной силы в силу разрушительную. Русская идентичность опирается на православное самосознание, его ценности и идеалы. А эти идеалы очень далеки от любого самообособления и самолюбования, от этнокультурной ограниченности и неуважения к непохожим укладам и верованиям.

Но само наследование самобытности возможно, разумеется, только при условии, если этот долг перед прошлым и будущим не будет забыт ныне или отложен в долгий ящик, как не раз было и в далёком прошлом, и в недалёком, как бывает и в наши дни. Причем поводов для того, чтобы отложить «на время» столь масштабное и неподъемное дело, всегда

будет множество, – среди них и очередной кризис, идущий на смену предыдущему, и новые военные угрозы, которые множатся с каждым днем, и техногенные катастрофы, уже предопределённые обилием совершённых ошибок в выборе стратегий. Всё это каждый раз требует полной мобилизации ресурсов, как говорится, «в горизонте оперативного планирования и управления», а также выделения приоритетных направлений, в число которых скорее всего не войдут колоссальные затраты на сбережение культурного и природного наследия. По этой причине стратегия изучения и защиты наследия предков требует и от человека, и от общества способности заглянуть за горизонт «современности», как понимают её люди, живущие сегодняшним днём, выйти за узкие рамки «текущих проблем», поскольку любые достижения, оплаченные утратой живого наследия, обесцениваются полностью.

В интересах консолидации всех, кто отдаёт себе отчет в значимости проблем наследования, мы придаем особое значение новому этапу сотрудничества Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия со Всемирным Русским Народным Собором. ВРНС – международная организация, не просто озабоченная наследием России и всего Русского мира, но и ставшая постоянно действующей уникальной площадкой для предельно открытого и честного диалога между государством, гражданским обществом, церковью, ведущими учеными и политиками, представляющими почти весь спектр идейных течений. Как замечают многие зарубежные коллеги, аналога такой «площадки» сегодня нет в странах Европы. Методология и направленность аналитической и организационной работы Всемирного Русского Народного Собора предельно точно отражена в самом его названии – это поиск соборных решений, содействующих сближению миллионов людей, разрозненных и, увы, насильственно разделенных имущественными, идейными или государственными границами, но осознающих свою принадлежность к великому наследию Русской цивилизации.

Этой сверхзадаче подчинена просветительская и миссионерская деятельность Собора, призванная вернуть наследникам их наследие – одновременно и уникальное, и вселенское по своему духу. Как отмечал Николай Бердяев, все народы, цивилизации и конфессии имеют свои специальные дары и миссии, но осознание этих даров и миссий не должно парализовать вселенского сознания. При этом следует помнить, что Бердяев различал два понимания вселенскости с учетом конфессиональных отличий – горизонтальное и вертикальное: для первого вселенское единство означает охватывание как можно больших пространств земли и универсальную организацию, а для второго

вселенскость есть не что иное, как «измерение глубины». Именно это понимание он относил к православию.

Разумеется, такое метафоричное толкование существенно упрощает и схематизирует представление о межцивилизационных контактах, но заостряет внимание на ключевом аспекте при осмыслении этой тематики – на особой роли мировых конфессий в процессе становления локальных цивилизаций. При размывании религиозных основ мировосприятия исчезают и высшие смыслы мирового развития, его общечеловеческие (вселенские) горизонты. Единство в многообразии – эта формула, почерпнутая, в частности, из древней индуистской культуры, является универсальной.

Установка на консолидацию русского народа, основанная на понимании цивилизационной специфики и, соответственно, исторической миссии России, полностью совпадает с методологией, положенной в основу программы «Цивилизационный путь России», которую в течение последних лет осуществляет наш Совет по изучению и охране культурного и природного наследия¹. Наши позиции сближает и тот факт, что одним из членов Совета с момента его организации был Святейший Патриарх Кирилл, в то время митрополит Смоленский и Калининградский.

Базовая установка, которой придерживается Научный совет, заключается в том, что исходный принцип построения исследовательских программ и осуществления их мониторинга – природный и культурный синтез. При этом сразу следует отметить, что мы рассматриваем природный и культурный синтез в двух аспектах – процессуальном и результативном. Внимание фиксируется, с одной стороны, на онтологической проблематике (взаимное влияние природных и социальных факторов в цивилизационном развитии и, соответственно, на становление междисциплинарных парадигм в цивилизатологии), а с другой стороны, на инвариантных, метаисторических характеристиках Российской цивилизации и других локальных цивилизаций.

Российская цивилизация формировалась под влиянием множества природных факторов. В первую очередь следует остановиться на пространственных и географических характеристиках, начиная с бассейнового принципа организации пространства, диктующего масштабы

¹ Методология и философия программы нашла свое отражение в статье В.Н. Расторгуева «Цивилизационный путь – испытание временем», опубликованной в первом выпуске Вестника экспертного центра ВРНС.

«государственного тела»: Россия была и остается самым крупным государством планеты, которое Н.Я. Данилевский сравнивал с прочной скорлупой, защищающей цивилизационную сердцевину, «ядро», составляющее смысл государственного строительства. При этом достаточно даже беглого взгляда карту, чтобы понять, что большая часть державы – ее северные территории. С этим фактором связан еще один аспект деятельности Совета – региональный подход к оценке и изучению природного и культурного наследия. Важно напомнить в этой связи о ресурсном потенциале цивилизационного развития, поскольку львиная часть этого природного наследия (ресурсных «кладовых планеты») и стратегических резервов развития мировой технологической цивилизации) также принадлежит России, в том числе и прежде всего – ее северным и приарктическим регионам. Именно эти соображения позволили нам подготовить и осуществить серию общих проектов с успешно работающим свыше 10 лет Северным социально-экологическим конгрессом. Этот интеграционный процесс нашел отражение и в организационном плане: председатель конгресса академик В.А. Черешнев в 2016 году стал по решению Президиума РАН сопредседателем Научного совета.

Природный и культурный синтез – процесс, соединяющий социальные и экологические аспекты развития, который не прекращается ни на мгновение. Именно здесь скрыт источник созидательной социальной и духовной энергии русского народа, под которым в данном случае мы понимаем не только и не столько суперэтнос, сколько уникальный сплав многих народов, считающих Россию своим Отечеством и (или) центром цивилизационного пространства. Этот живой источник щедро питает многоцивилизационный мир, насыщая каждую культурную ветвь единого цивилизационного древа. Он оживляет все виды нашей деятельности – с юности и до заката, от первых движений человеческой души, постигающей красоту и краски природного мира, самые тонкие оттенки чувств, – до высших проявлений национального самосознания – духа нации, которому открывается и земное, и горнее.

Этой теме особое внимание уделял Александр Сергеевич Панарин – выдающийся мыслитель, который участвовал в становлении Научного совета. В своей предпоследней книге «Православная цивилизация в глобальном мире» он пишет: «Наряду с Россией – рукотворной империей, продолжала существовать страна под любовным названием Русь. Понятие это – не социоцентричное, а космо- и культуроцентричное, выражающее органику нашей природы и культуры в их взаимной гармонии (коэволюционном синтезе). И интуитивно каждый знал и знает, что носителем этого феномена, одновременно космического,

теллурического и духовного, явилась особая общность – крестьянский мир, народ крестьянский (он же – христианский)»¹.

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

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

Ни то, ни другое нельзя объяснить указанием только на культурные факторы (например, на механизмы поддержания идентичности и формы исторической преемственности) или только на природные особенности (специфику климатических условий и набор природных ресурсов, предопределяющих направленность и динамику цивилизационного и государственного развития). Однако ни один из этих факторов нельзя потерять из вида, если мы хотим составить объемное видение предмета исследования, каким является человеческое общество во всем его этнокультурном и цивилизационном многообразии.

Очевидно, что при всей несхожести точек зрения и взаимоисключающих методологических установок, характерных для «плюралистического мышления» эпохи постмодерна, сегодня все труднее становится отрицать феномен, называемый со времен Монтескье «общим духом» или национальным характером, который предопределяется условиями

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 68.

географической среды, или «духом нации» и «национальной души», которую Гегель также связывал с климатическими факторами. Дело состоит не в том, признавать или не признавать этот внутренний синтез, а в том, как его объяснить сегодня, используя новейшие научные методы.

По этой причине второй подход, который заслуживает внимания, – собственно методологический. Сам феномен природного и культурного синтеза диктует необходимость организации и осуществления скоординированных междисциплинарных естественнонаучных и гуманитарных исследований, поскольку только соединение усилий различных наук открывает сущность социальных и природных феноменов, механизмы междисциплинарных контактов. Акцент на методологической стороне исследований стимулирует возникновение и институционализацию новых и продуктивных научных направлений, а также ориентирует научный поиск на практическое применение продуктивных идей в практической деятельности. Одно из наиболее интересных практических «приложений» теории природного и культурного синтеза – практическая деятельность по изучению, сохранению и защите мирового и национального природного и культурного наследия, включая и наследие народов Российского Севера. Здесь мы наблюдаем тот редкий случай, когда ради благой цели соединяются методы современной науки и инструменты политической власти. Собственно, именно для этой цели – объединения усилий науки, политики, а также основных институтов гражданского общества и церкви во имя предотвращения грубых и непоправимых стратегических ошибок, разрушающих природно-культурный синтез, – и был создан Научный совет Российской академии наук по изучению и охране культурного и природного наследия.

Третий подход можно определить как культурно-исторический, позволяющий рассматривать природный и культурный синтез в контексте становления и развития народов как особый тип социокультурной преемственности и наследования культуры. Именно этот подход обозначает взаимопроникновение форм культуры, взаимосвязь наук, искусств и других видов деятельности, что позволяют накапливать, сохранять и передавать будущим поколениям ценности, определяемые как природное и культурное наследие. Только такой взгляд на феномен наследования открывает просвещенному сознанию вечную истину: самобытное достояние каждой цивилизации и каждого народа – большого и малочисленного – имеет право на уважение и защиту, что позволяет преодолеть ограниченный, а в настоящее время и крайне опасный цивилизаторский образ мышления. В соответствии с ним мир делится на цивилизованные народы и варваров, что оправдывает, легитимирует насильственные меры по насаждению «мирового порядка» и якобы цивилизованных форм правления. Ответной реакцией на

такую модель унификации культурного мира является искусственно подогреваемое «противостояние цивилизаций», иногда рассматриваемое как источник неизбежных межцивилизационных войн. Напомним в этой связи суждение Гегеля, не без основания полагавшего, что «цивилизированные нации рассматривают другие народы, отстающие от них в субстанциальных моментах государства (скотоводческие народы – охотничьи; земледельческие народы – те и другие), как варваров и неравноправных им, а самостоятельность этих народов – как нечто формальное, и соответственно относятся к ним»¹.

Культурно-исторический подход выявляет и генетически заложенное, и благоприобретенное в процессе исторического становления родство цивилизаций, о котором чаще всего забывают под деструктивным влиянием политических распрей или идеологических противоборств. Для того, чтобы проиллюстрировать эту мысль, можно соотнести уникальные характеристики русской (российской) цивилизации, с одной стороны, и совершенно не похожие характеристики иных цивилизационных миров. К примеру, в России издавна сложились и до сих пор актуальны три направления общественной мысли. Первое – славянофильское или почвенническое, акцентирующее внимание на самобытности, а не на превосходстве русской культуры, как пытаются нас убедить иные интерпретаторы творческого наследия Хомякова и Аксакова (хотя иногда и на превосходстве...). Второе – западническое, выделяющее заёмный характер русской культуры и необходимость ее дальнейшей «европеизации», но не отрицающее (во всяком случае, в наследии таких западников, как Белинский или Герцен) положительного начала в собственно национальном содержании культуры. И, наконец, третье направление – евразийское, которое ставит во главу угла синтез исконного и заимствованного. При этом речь идет о «заимствовании» не только у Запада, но и у Востока, с одним весьма существенным уточнением: вряд ли в русской культуре, в силу геополитического положения государства российского, можно выделить чисто европейские или чисто азиатские элементы.

Столь широкий тематический диапазон, в котором работает и наш Научный совет, стал доступен благодаря тому, что в состав Научного совета и постоянно действующего Совета конгресса вошли крупные ученые, за каждым из которых стоит целая область научного знания. К сожалению, в последние годы из жизни ушли выдающиеся люди, внесшие огромный вклад в нашу общую работу. Среди них назову

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 6.

имена Б.С. Ерасова, В.В. Кожина, Д.С. Львова, А.С. Панарина и Г.В. Добровольского. Их работы никогда не утратят своей научной ценности и актуальности.

Сформулируем несколько тезисов, которые позволяют если не раскрыть, то, во всяком случае, зафиксировать некоторые важнейшие, с нашей точки зрения, особенности российской цивилизации и свойственного ей синтеза.

1. Российскую цивилизацию отличает двойственный характер, что связано с ее синтетической евразийской природой и масштабами ее северных территорий, сосуществованием и взаимодействием различных цивилизационных типов, свойственных Европе, Азии и народам Севера. Поэтому Программа Научного совета тесно связана с исследовательским программой Северного социально-экологического конгресса.

2. В становлении и развитии российской цивилизации и российской государственности большая роль исторически отведена православию, без чего не понять специфики духовной и культурной жизни России, а также природу ее поликонфессиональности. Религиозная веротерпимость является залогом гармоничного многовекового развития России. В этом отношении особенно ценен опыт мирного сосуществования народов в северных регионах России.

3. Особенностью российской цивилизации является также ее многонациональность и многоязычность. Сохранение исторически сложившейся полиэтнической структуры регионов соответствует государственным интересам России. При этом «русская культура несводима к этическому или национальному субстрату, хотя, несомненно, несет в себе характеристики обоих этих уровней»¹.

4. Русский язык является одной из главных основ российской цивилизации, языком государствообразующей нации, важным средством межнационального общения и укрепления российской цивилизации. В становлении и развитии культурного наследия России доминирующую роль играет и великая русская литература, которая выступала как носительница современного просвещения, разума и гуманизма.

5. Для того, чтобы выявить специфику российской цивилизации и, что не менее важно, расширить возможность прогностического видения цивилизационного развития России, необходимо учитывать связующие нити между различными элементами и сферами социокультурной и демографической, экономической и политической структуры

¹ Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 6.

российского общества. Именно на это обстоятельство постоянно обращал внимание Д.С. Львов. По его мнению, по всем прогнозам, которые сегодня имеются, нельзя игнорировать факторы, угрожающие существованию российской цивилизации. Говоря о причинах этого разрушительного процесса, Д.С. Львов указывал на феномен социального расслоения, масштабы которого несовместимы с принципом цивилизационной целостности. Сегодня, по словам Львова, существует два полюса, две России: бедная Россия – население, живущее ниже минимального жизненного уровня («это настоящее социальное дно»), и богатая Россия, которая живёт по западному образцу¹.

6. При рассмотрении современного состояния российской цивилизации следует иметь в виду нарастание противоречий между разнонаправленными, но взаимосвязанными тенденциями – с одной стороны, социокультурной унификацией, обусловленной общей направленностью смены технологических укладов и динамикой научно-технического развития ведущих стран, и, с другой стороны, стремлением сохранить традиции, обеспечивающие социальную устойчивость и преемственность культуры. Поэтому эту проблему следует рассматривать в контексте глобализационных процессов, происходящих в современном мире, и с учетом особых социальных и экологических рисков, с которыми сопряжено освоение особо уязвимых северных регионов и приарктических зон.

7. Следует иметь в виду и столь важный аспект поставленной проблемы, как особую роль российского государства, которое, в отличие от многих стран Запада, служило не только дополнением, но зачастую и заменой собственного цивилизационного устройства. При этом, как справедливо отмечал А.С. Панарин, Российское государство основывалось не на идее государства-нации, как это было свойственно западной политической культуре с характерным для нее принципом доминирования одного этноса (по этой причине национализм эпохи модерна зачастую был атеистическим). Напротив, оно строилось на идее «семьи народов», что и стало гарантом поддержания устойчивого межэтнического синтеза².

Такой синтез, обеспечиваемый государством, – одна из существенных особенностей цивилизационного устройства, от которого Россия не может отойти без утраты своего цивилизационного качества³. Мысль эта особенно важна при анализе советского общества

¹ *Львов Д.С.* Выступление на Рождественских образовательных чтениях 31 января 2006 года, Кремлёвский дворец съездов.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 983.

³ *Ерасов Б.С.* Цивилизации. Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 429.

с позиций цивилизационных исследований. В книге Б.С. Ерасова есть раздел «Советская система как цивилизация». Мне кажется, что некоторые ее положения, сформулированные еще во времена правления Ельцина, когда было принято лишь в черном свете изображать этот период в истории России, заслуживают внимания и сегодня.

8. Наше исследование российской цивилизации должно по возможности вестись на широком междисциплинарном поле, включать в себя такие важные аспекты, как изучение эволюции военной мысли, оборонных и военных традиций, их использование для укрепления безопасности России, а также изучение культурного наследия российской эмиграции как неотъемлемой части общенациональной культуры России.

9. Важное место в нашей совместной работе уделено также проблеме соотносительности российской цивилизации с мировым сообществом, формированию образа России за рубежом и образа зарубежных стран в сознании граждан России.

10. И, наконец, наиважнейшим направлением работы должно стать, как уже отмечалось, исследование географических, природных, климатических факторов зарождения и существования единой, но многоликой российской цивилизации, – а этой проблеме в течение длительного времени по соображениям, далеким от науки, у нас не уделялось должного внимания.

Митрополит Петрозаводский и Карельский Константин
(О.А. Горянов)

«Бог воззовет прошедшее»: уроки Первой мировой войны и цивилизационный потенциал России

2014 год прошел под знаком восстановления и укоренения памяти о Первой мировой войне, которая в Российской империи называлась также Великой и Отечественной. Значение этого трагического события, повлиявшего на всю историю XX века, можно и следует рассматривать не только в границах астрономического времени, во временном отрезке в 100 лет, но и в смысловых соотношениях тварного и нетварного бытия, в категориях духовных, чтобы понять не одно лишь историческое, фактическое прошлое войны, но грядущий ее смысл, «вечностную семантику», влияние на развитие дальнейших цивилизационных процессов. Для чего нам нужно сегодня, в нашем достаточно благополучном настоящем, выяснять это значение, вспоминать трагические дни этой войны? Есть древний мудрый ответ у библейского Екклесиаста: «Что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было; и Бог воззовет прошедшее» (Еккл. III: 15). В современных терминах это значит, что обращение к исторической действительности Первой мировой войны во многом помогает осознать неразрывную связь вечного и настоящего, переходящего в прошедшее и в будущее, помогает услышать, как во имя будущего Бог «воззывает прошедшее».

То, что во всемирной истории Первая мировая — событие особо значимое, понимали уже ее современники. Например, так считал церковный историк профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии С.Г. Рункевич: «Настоящая великая отечественная война принадлежит к такого рода мировым явлениям, которые с самого момента действительности переходят на страницы исторического своего значения критерием давности. Церковная жизнь в истории нынешней великой войны, благодаря высокопатриотической деятельности церковных учреждений и организаций, занимает бесспорно выдающееся место»¹.

¹ *Рункевич С.Г.* Распоряжения и действия Священного Синода в 1914–1915 годах. Пг., 1916. С. 3.

На протяжении всей истории Российской империи Церковь и государство сосуществовали в симфонии. Однако она не всегда обеспечивала благоденствие государству, находящемуся под постоянным прицелом алчной европейской политики.

Выявляя для России аналогию двух, как будто симметричных отрезков смутных времен – начала и конца XX века, выдающийся современный философ Александр Сергеевич Панарин замечает: «В мировой войне Россия осознала себя форпостом славянского мира, отстаивающего себя перед натиском мира гражданского. Причем сама война рассматривалась как кульминация того ползучего натиска германского начала на Россию и славянство, который ощущался на всем протяжении Петербургского периода нашей истории. Тот самый Запад, в котором русские прогрессисты видели землю обетованную – воплощение свободы, терпимости, просвещенной широты и пацифизма, в противовес деспотичной туземной азиатчине, неожиданно явил себя агрессором, открыто выставляющим право силы и отбросившим весь гуманистический и демократический камуфляж»¹.

Панарин использует соединительный союз «и» не только для того, чтобы показать однородность России и славянства, но и для того, чтобы выделить Россию, подчеркнуть, что в «славянском мире» наша страна всегда играла главенствующую роль. Суть процесса объединения славянских народов вокруг России точно сформулирован А.С. Панариным, попытавшимся, по его собственному выражению, «оценить соответствующий потенциал российской цивилизации, коренящейся, в частности, в ее православном архетипе» (из вступления к книге «Православная цивилизация»).

Бесспорно, можно наблюдать и славить, как сказал Тютчев, «всемирную судьбу России», видеть ее мировую роль, но невозможно предположить, что рост духовного развития народа может происходить без одухотворяющей благодати Церкви. Ярким светом как будто сверхновой звезды вспыхнула эта благодать в годы Первой мировой войны, чтобы вскоре померкнуть на длительные богоборческие десятилетия. Но, как известно, долго еще живет свет погасшей звезды, напоминая о временах ее расцвета. Так и память о героях Первой мировой войны дает нам сегодняшним много духовных примеров. Я заметил, что в современных изданиях о Первой мировой войне нет полноценного

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 190–191.

исследования подвига православного священства, исключение составляет книга председателя Собора православной интеллигенции С.-Петербурга капитана I ранга А.П. Белякова «История православного духовенства военного флота России и его роль в системе воспитания военнослужащих» (СПб., 2008) и Вячеслава Бондаренко «Герои Первой мировой», получившая премию «Александр Невский» в 2014 году. В ней одна глава посвящена иеромонаху Антонию (Смирнову). Но ведь героев-священников были сотни. Вся РПЦ встала на защиту Отечества, которое приняло вызов славянству, брошенный кайзеровской Германией.

Даже будучи административно подконтрольной государству, Русская Церковь – этот мощный духовный Светоч – представляла собой не «властное всеобъемлющее начало», не клерикальное руководство русской жизни, но «источник любви и благодатного света». Как говорил Иван Ильин, Церковь – «есть зов, а не приказ». В ней происходит «служение Благодати и служение Благодатью». И в Первую мировую войну Русская Православная Церковь, бесстрашно встав рядом с армией и народом, сама тихо призвала страждущих в свои объятия. И этот встречный зов, это встречное движение народа и Церкви, явились залогом невероятных проявлений героизма русских людей и блистательных воинских побед во славу России.

Начало войны ознаменовалось единением всего русского общества в патриотическом, славянском освободительном порыве. В трагических событиях войны православное духовенство не разлучилось с паствой. Все русское духовенство поддержало Царя с первого дня войны. В 1914 году активизировались все формы церковной жизни. В прежние войны военное духовенство заранее не разрабатывало специального плана. Принятое в июле 1914 года Святейшим Синодом постановление за № 6502 стало патриотическим актом высокой важности, заключающим в себе общие и деловые директивы для всего непризванного к оружию православного населения в патриотической его деятельности во время войны.

В это же время состоялся единственный в предреволюционной России Съезд военного духовенства, который затронул вопросы: об инструкциях военному священнику; богослужebные; катехизации; библиотечной деятельности; миссионерской деятельности; правовой деятельности (о суде); благотворительной деятельности; о борьбе с алкоголизмом и воспитании заключенных. Таким образом, на Великую войну священники направились со строго разработанной Съездом инструкцией. Она оговаривала точный круг работ и обязанностей каждого прибывающего на фронт священника, что особенно важно было для вновь мобилизованных, не знакомых с требованиями и условиями

военной службы. А таковых было большинство: за время войны в армии пребывало свыше 5 тысяч лиц духовного звания. Инструкция точно разъясняла каждому полковому, госпитальному, судовому священнику, где он должен находиться, что должен делать во время боя и в спокойное время, где и как он должен совершать богослужение, о чем и как проповедовать, и т.д. Священникам вменялось в обязанность помогать врачам, переносить с поля боя убитых и раненых, заботиться о воинских могилах и кладбищах, извещать родственников убитых, пополнять походные библиотеки и т. п.

О героическом служении духовных пастырей можно судить по таким данным. В Первую мировую убитых священников было более 30 человек. По современным данным гораздо больше, так как после революции никаких точных подсчетов не велось. Раненых было более 400, около ста военных священников попали в плен, что говорит о том, что они находились на своем посту, а не прятались от опасности в тылу. О мужестве православных священников свидетельствуют их ордена. Из оставшихся в живых пастырей-героев 14 были награждены офицерскими Георгиевскими крестами IV степени. За годы войны священникам было вручено 227 золотых наперсных крестов на Георгиевской ленте, 85 орденов св. Владимира III степени с мечами, сотни священников «за особые труды» были награждены другими наградами¹.

Конечно, не думали о наградах пастыри, когда свершали свои «особые труды» под огнем врага на бранном поле во славу Божию и на благо Отечества. О деятельности многих из них остались скудные сведения, а от некоторых не осталось даже имен. Так не будем забывать то немногое, что история сохранила для нас, потомков этих героев. Приведу только некоторые примеры.

Имя первого убитого на войне священника Николая Савича Кульчицкого сохранилось в краткой справке «Вестника Военного и Морского духовенства» № 19 за 1914 год, но о его служении сказано мало. «Смерть постигла о. Кульчицкого в расцвете сил, в сорокалетнем возрасте. В военном ведомстве он служил 10 лет, но пришлось участвовать и в русско-японском походе. В нынешнюю войну он оказался первой жертвой из среды военного духовенства».

Первым героем этой войны стал иеромонах Антоний (Смирнов), служивший на корабле «Прут». 16 октября 1914 года германский крейсер «Гебен» внезапно напал на Севастополь. Отбитый севастопольскими фортами, этот крейсер встретился с нашим минным заградителем

¹ *Новиков В.С.* Армия и Русская Православная Церковь // Военная мысль. 1992. № 4–5. С. 60.

«Прут». Небольшое, плохо вооруженное судно не могло вести равный бой с великолепно вооруженным крейсером. Капитан «Прута» Быков и вся команда решили уничтожить свой корабль, нежели сдать его противнику. Корабль стал быстро тонуть, команда по приказу покидала судно, отец Антоний читал Евангелие. Затем он вышел на палубу и осенил Святым Крестом свою паству, боровшуюся со смертью в волнах. Он отказался от места в шлюпке, не желая погубить какого-либо матроса, заняв его место. Его слова были: «Нет, я уже пожил на свете, а вы молоды, спасайтесь сами. Бог да поможет вам! Не хочу занимать место кого-нибудь из вас». После этого он спустился внутрь корабля и, надев ризу, вышел на палубу со Святым Крестом и Евангелием в руках и еще раз благословил своих духовных чад и запел тропарь Кресту «Спаси, Господи, люди Твоя...», но в это время «Прут» пошел ко дну, а команда немедленно подхватила песнопение, как бы прощаясь с кораблем и со своим пастырем¹.

Священник Парфений Холодный, будучи с полком в Галиции, взял в плен напавших на него австрийцев. Отец Парфений, осенив крестом своих врагов, обратился к ним из двуколки с увещанием, что не должно братьям проливать кровь. Убедительная и вдохновенная речь отца Парфения была понятна нападавшим, так как среди них были чехи и угрорусы. Пошептавшись между собой, они начали сдавать оружие.

Отец Сергей Соколовский, свершил не только подвиг священнического служения, но и ряд военных подвигов, был награжден орденом св. Георгия. Как было сказано в ответе Духовного Правления на запрос Главного штаба, «по имеющимся сведениям отец Соколовский награжден назначенным орденом не за определенный подвиг, а за легендарную храбрость»². Однажды с разрешения командира полка он повел за собой несколько десятков солдат-добровольцев, которые под покровом ночи смогли разрушить проволочные заграждения врага. Ранее было сделано несколько попыток, не принесших ничего, кроме больших потерь для полка. Еще пример: его полк, находящийся в 1916 году в провинции Шампань (Франция), должен был провести скрытый набег на неприятеля с целью захвата пленных. Священник как всегда возвращался последним, но, не дойдя немного до своих

¹ *Беляков А.П.* История православного духовенства военного флота России и его роль в системе воспитания военнослужащих. СПб., 2008. С. 241–242.

² *Катков К.Г.* Священники кавалеры Императорского Военного ордена св. Великомученика и Победоносца Георгия. Москва-Белгород, 2012. С. 683.

траншей, получил два тяжелейших ранения. Французский солдат – санитар Матирин Потье – предложил свою кровь, видя, как тяжело страдает легендарный батюшка. Операция по переливанию спасла жизнь отцу Сергию, но правой руки он лишился. Отец Сергей Соколовский снискал почет и союзных войск, собственноручно в госпитале орденом Почетного Легиона его наградила командир корпуса генерал Дюна, а командир армии прислал для передачи ему Военный крест.

«Шел первым – возвращался последним!» – Вот формула поведения на войне многих героев-священников. Но подобный подвиг одним из батюшек был совершен ранее, он имеет поныне зримый образ, запечатленный литературно и художественно. С почтением и благодарностью имею честь вспомнить о своем прадеде, протоиерее Стефане Щербаковском. Можно предположить, что его подвиг, свершенный в Русско-японскую войну, ставший широко известным не только в России, но и в Европе, вдохновлял многих священников и в Первую мировую войну. Отцу Стефану довелось участвовать в Тюренченском бою у реки Яла 18 апреля 1904 года, где «6000 русских с 30 орудиями дрались с 36 000 японцами при 128 орудиях»¹. Сопrotивление русских войск продолжалось 10 часов. Когда был убит командир полка, отец Стефан с поднятым крестом в руках и пением «Христос Воскресе» поднял в атаку остатки полка, идя впереди знаменосца. После этого полк отбил сопку и дал возможность другим войскам выйти из окружения. Пробиваясь вперед, мой прадед был ранен в руку, в ногу, контужен в бок и потерял сознание. Служил в действующей армии и в Первую мировую войну. Был убит в одесской ЧК в 1918 году.

В 1914 году этот подвиг повторил скромный и застенчивый полковой священник отец Василий Шпичек, увлекший на своей тощей лошаденке за собой в атаку дрогнувший перед врагом полк.

Высшие церковные чины, богословы, ученые тоже не оставались в стороне, свершая свой личный подвиг служения Родине и народу. Петр Иванович Лепорский был профессором догматического богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. Во время Первой мировой войны он служил в Северном Ее Императорского Величества военно-санитарном поезде, где Императрица и ее дочери оказывали помощь раненым бойцам. Оказался на фронтах Первой мировой и иеромонах Нестор Камчатский (Николай Анисимов), героический просветитель аборигенов Камчатки. В 1914 году он ушел на фронт добровольцем, организовав санитарный отряд.

¹ Керсновский А.А. История Русской армии. М., 1999. С. 427.

Когда под российский гимн «Боже, Царя храни!» русская армия и Церковь на фронтах Первой мировой сражалась за Русскую землю, в тылу начались необратимые процессы уничтожения Российского государства, происходило предательство на многих уровнях. Героическим пастырям приходилось принимать участие в сражениях против внешнего врага, а также верно и смиренно служить Отечеству в системе тотальной оскорбительной либеральной пропаганды и агитации, как и в Русско-Японской войне 1904–1905 годов. Вот как описывает праздничный прием, устроенный интеллигенцией по случаю одного из поражений русской армии, Н.Б. Козлова: «Едва вся эта "интеллигентная", но далеко не воспитанная компания села за стол, как полились речи о текущих событиях. Но мне не передать того издевательства над армией, того дикого злорадства нашим неудачам, которыми были полны их слова. Злейшие враги не могли больше радоваться, чем они... Впоследствии одна медсестра рассказывала мне, что в первые дни боя под Лаояном целая компания врачей и студентов заседала по вечерам в "Красном домике", пьянствовала и пела неприличные песни на мотивы Херувимской и других церковных песен»¹.

Вот еще один из многих примеров шельмования русского православного патриотизма. В Санкт-Петербурге в период с 1907 по 1917 годами проходили знаменитые заседания Религиозно-философского общества, материалы и документы которого опубликованы в 2009 году в трех томах. В своем докладе «О религиозной лжи национализма» в октябре 1914 года Д. Мережковский призывает: «Борьба с национализмом – главная задача русской интеллигенции... В настоящей войне происходит торжество славянофильского национализма, окончательно выродившегося в "зоологический патриотизм". Вот почему исконная задача русской общественности – борьба с национализмом – сейчас труднее и ответственнее, чем когда-либо. Борьба велась донныне в позитивной плоскости. Но окончательное преодоление славянофильского национализма возможно только в той плоскости, где сам он движется, а именно, – в религиозной...»².

В выступлениях в «Религиозно-философском обществе» можно было даже услышать такие утверждения, что нет более отвратительного

¹ Козлова Н.Б. Под военной грозой // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 1. С. 30.

² Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах. 1907–1917. Том III. 1914–1917. М., 2009. С. 17, 23–24.

зрелища, чем поп с крестом впереди военного отряда. Эти собрания проходили в столице Империи открыто во все годы войны и насчитывали десятки человек элиты, которую сегодня принято называть «пятой колонной». В III томе материалов Религиозно-философского общества за 1914-1917 годы нет ни одного доброго слова о Царе, Армии и Церкви. В лучшем случае снисходительные советы, как им следует себя вести, а чаще – пренебрежительное высокомерие. А ведь известно, что, когда Царь Николай II стал Главнокомандующим и уехал в Ставку со своим больным сыном, то в 1916 году произошел победоносный перелом на фронтах, и России в 1917 года до победы оставалось лишь несколько месяцев.

Открытые гонения на русское военное духовенство начались сразу после Февральской революции, отменившей сакральную для России формулу: «За веру, Царя и Отечество». Большевики физически расправлялись со священниками и с паствой. Пулеметной очередью был убит в Александро-Невской Лавре протоиерей Петр Скипетров. Митрополит Киевский Владимир (Богоявленский) был убит у ворот Киево-Печерской Лавры. Протоиерей Алексей (Ставровский) был одним из нескольких десятков расстрелянных после убийства Моисея Урицкого. Большевики расстреливали людей целыми Крестными ходами. Так были расстреляны Крестные ходы в Воронеже, Тамбове, Шацке, Самаре, Белгороде, Перми, Вятке, Новгороде, Харькове¹.

В 1918 году началась братоубийственная гражданская война. Первым, кто не побоялся выступить против новой власти, был Патриарх Тихон (Белавин), который выпустил свое знаменитое послание «Об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви Православной»: «Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы. Ведь то, что творите вы, не только жестокое дело, это поистине дело сатанинское, за которое подлежите вы огню геенскому в жизни будущей – загробной, и страшному проклятию потомства в жизни настоящей – земной».

Приведу цитату А.С. Панарина, уже как богослова: «Самое неистовое и разрушительное зло – это бывшее добро – падший ангел, становящийся демоном. Мировые трагедии тоталитаризма не обходятся без змия-искусителя, предпочитающего играть не на худших, а на лучших чувствах. Заполучать худших – не большая заслуга "профессионала зла". Настоящий азарт мефистофельской игры состоит в том, чтобы

¹ Дроба С., священник. Церковь, государство и общество XX века по периодическим изданиям и воспоминаниям. Тверь, 2010. С. 53.

совратить лучших. Худшие по природе никогда не будут так неистовы, так вдохновенны и талантливы в злобе, как лучшие, совращенные духом максимализма»¹, – так объясняет Панарин мистические основы того явления, что не только самые худшие, но и лучшие военные, и народные низы, в первую очередь пострадавшие от разрушения Российской государственности, поддержали государственный переворот, купившись на демагогические лозунги о мире и земле. Очень похожие процессы мы видим сегодня на Украине, когда на Майдан вначале вышли люди, возмущенные коррупцией и продажностью власти, а затем – «мы наш, мы новый мир построим»...

Кстати, панаринская цитата во многом объясняет, почему атака сатанинских сил «евросодома» в Европе направлена именно на православные народы Сербии, Грузии, Украины и России, а на очереди, вне сомнения, – Белоруссия.

Сегодня мы, вспоминая трагическую историю Первой мировой войны и украденную у России победу, убеждаемся в том, что Православная вера – основа нашей жизни. Если Россия отвернется от зова Божиего, вне зависимости от своего политического и военного потенциала – она может исчезнуть с исторической арены, может раствориться среди прочих народов. Тем более, что Россия в составе Царской империи или СССР была более сильной и самодостаточной, чем сейчас. «Сегодня, будучи выведенной из восточного блока и так и не принятой в западный – вопреки коварным обещаниям ”стратегического партнерства”, – Россия стала крайне одинокой и потому крайне незащищенной», – пишет А.С. Панарин. – «Мало того, попавшая в руки компрадоров, готовых торговать ею по частям и, судя по всему, взявшим на себя совершенно определенные обязательства по ее стратегическому демонтажу, она выглядит почти обреченной. Ибо и те, кто имеет решающие преимущества силы во внешнем мире, и те, кто обладает такими же преимуществами внутри страны, кажется, исполнены готовности идти до конца – до полного разрушения великой страны... Экономическая деградация страны продолжается...»².

Американские политтехнологи ведут очень успешную информационную войну, направленную на изоляцию России, на ее демонизацию.

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 209–210.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 379.

Особенно успешно это происходит на Украине посредством украинских СМИ. На Украине идут плохо дела во всех сферах: политической, экономической, социальной, военной. И только в области антироссийской пропаганды успех налицо. Это подтверждает тот факт, что информационная война осуществляется из институтов США, а иначе она не была бы столь успешной. Эта человеконенавистническая пропаганда зомбирует людей и превращает братский народ Украины в патологических русофобов. Цель – создать на границе с Россией враждебное славянское и пока православное государство, чтобы в случае военной конфронтации православные уничтожили друг друга. Все это усугубляется расколом Православия на Украине, который осуществил лжепатриарх Филарет (Денисенко).

При этом используется и религиозный фактор. Украинский народ – мученик конфессионального разделения на православных и униатов. В 1596 году в результате предательства или недальновидности двух западнорусских епископов Ипатия (Потей) и Кирилла (Терлецкого), заявивших от имени епископата о признании ими всех решений Ферраро-Флорентийского и Тридентского соборов, то есть по сути всех догматически значимых соборных установлений Римокатолической церкви, украинскому народу была навязана Брестская уния. Так проводилась в жизнь давняя мечта Рима: господство католицизма на территории западнорусских православных епархий. Как тогда, так и сейчас раскол в украинском обществе был создан целенаправленным внешним вмешательством. Произошла узурпация власти активным меньшинством и, естественно, западенско-киевская меньшая часть силовыми методами старается закрепить новый порядок. В частности, закон о люстрации и об отмене использования русского языка. Мир между Украиной и Россией был разрушен «антимоскальским» переворотом в Киеве, активно спонсируемым США: «кто не скача – той москаль». Разумеется, Майдан 2013-2014 гг. по сути не имел ничего общего с «общенародным свержением коррумпированного режима Януковича» – кем бы Янукович ни был на самом деле. Механизмом обоих Майданов было стремление более пассионарного в национально-религиозном отношении Запада Украины насильственным путем свергнуть доминирующих во власти представителей Восточной Украины, поскольку практически на всех выборах более многочисленный Восток «переголосовал» Западную часть страны. В результате у представителей Запада не оставалось иного выхода, кроме государственного переворота.

Таким образом, старый этнический и религиозный конфликт между «западнцами и москалями», между Западной и Восточной Украиной – это пожароопасный материал Унии, на котором сегодня

хотят погреть руки не только римо-католический мир, но и заокеанские советчики «самостийной» Украины. Сегодня на Украине нет единого народа, а есть население, и не все там нам братья. Сегодняшняя гражданская война на Украине – прежде всего духовная, и ее главная цель – оторвать Украину от Святой Руси и постепенно уничтожить в ней Православие. Пока что больше половины населения Украины не поддерживает курс на сближение с НАТО и закрепление статуса украинского языка как единственного государственного в стране. Разумеется, есть и другие факторы, кроме религиозного, но их детальное рассмотрение не входит в задачу статьи.

Новороссия сегодня стала важнейшей точкой сопротивления воистину дьявольскому мировому порядку, который, по выражению генетического русофоба З. Бжезинского, строится на костях России. Православный народ Украины протестует против «евросодома», но баптистский пастор Турчинов и компания своей основной задачей поставили войну с Россией. США – мастера воевать на чужой территории и чужими руками, наживаясь на войне. Украинскому народу уготована роль пушечного мяса, поэтому русофобия стала неотъемлемой частью политики. Американские марионетки, киевская хунта, захватившие власть в результате государственного переворота, организованного ЦРУ, не посмеют ослушаться своих хозяев, да и вряд ли захотят, ибо «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Матф. 6:21), учит Господь Иисус Христос. Кстати, поэтому и олигархи стремятся всячески помешать России даже думать о собственном суверенитете. Они уже давно встроились в глобальный мир, о чем хорошо пишет Панарин – уроженец Новороссийского края.

Украинский народ, как когда-то русский, должен осознать, что Отечество – дар Божий. Только стыдливым уничтожением памятников богоборцу Ленину – основателю Украинского государства в существующих сегодня границах¹ – здесь не обойтись. Следует вспомнить слова апостола Павла: «Преклоняю колена мои пред Отцем Господа Нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф. 3: 14, 15) и вернуться в лоно трех братских народов, «стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3,4).

¹ Одним из первых декретов советской власти была Декларация прав народов России 2 (15) ноября 1917 года, которая провозгласила право народов России на свободное самоопределение вплоть до отделения и образования самостоятельного государства.

Часть I

ГОСУДАРСТВО-ЦИВИЛИЗАЦИЯ:
ИСТОРИЧЕСКОЕ СТАНОВЛЕНИЕ
И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

В.И. Спиридонова

**«Государство-цивилизация» как ответ на вызовы
«нового мирового порядка»**

Сегодня становится очевидностью, что принцип однополярного мира, господствовавший последнее время в политической реальности, несмотря на прикрывающую его мультикультуралистскую риторику, уходит в прошлое. Концепция «конца истории», представшая как завершающий аккорд в эволюции евро-американской унификации мира, стала всего лишь частным теоретическим итогом парадигмы Просвещения с ее всеобъемлющей рационализацией, с ее отождествлением социально-культурного развития и техногенной цивилизации. Цивилизаторское мышление, подразумевающее и опирающееся на дихотомию «цивилизация – варварство», не привело к институциональному прогрессу опекаемых народов, а породило противопоставление элиты «золотого миллиарда» растущему «внешнему пролетариату».

Аномалию цивилизаторского, а по сути, колонизаторского подхода, сменяет возрождение интереса к переосмыслению понятия «цивилизации», которое приобретает новые аналитические измерения. Это не случайно. Категория «цивилизация» имеет исторически меняющийся «вер смысл», и в то же время является основополагающей структурой анализа. Она относится к таким «первичным структурам», «фундаментальным основам», которые, с одной стороны, предстают непреходящими, вечными, а с другой стороны, постоянно меняют свое значение, беспрестанно эволюционируют на наших глазах¹. В эпоху неустойчивости, когда подвергаются сомнению прежние формы существования и функционирования мира, появляются шансы для новых экспериментов.

Момент перехода от мира «универсальной» евро-американской цивилизации к миру цивилизаций был обозначен в идее столкновения цивилизаций, высказанной А. Тойнби и более полно сформулированной С. Хантингтоном. Уже сам перевод проблемного поля исследования в область множественного числа, когда речь идет не об одной

¹ Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2014. С. 37.

образцовой цивилизации – флагмане человеческого развития, а о возможном существовании наряду с ней и вопреки ей других цивилизаций, символичен. Он указывает на начало распада мира однополюсной гегемонии. Но главной новацией современности становится оформление совершенно новой идеи – идеи «государства-цивилизации».

Новая категория современного мирового порядка —
«ГОСУДАРСТВО-ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

Несмотря на свое недавнее рождение, термин «государство-цивилизация» уже существует в российской и западной политологии, он даже вошел в некоторые российские и западные интернет-словари¹. Однако активно это понятие начали обсуждать на Западе после появления книги британского историка Мартина Жака «Когда Китай правит миром: конец Западного Мира и рождение Нового мирового порядка»², изданной почти одновременно в двух странах – США и Великобритании – в 2009 году.

Для зарубежных исследователей неожиданным открытием стал тот факт, что современный Китай «модернизируется, но не вестернизируется»³. Такое положение было воспринято европейцами как вызов «традиционной западноцентричной теории международных отношений»⁴. Более того, оказалось, что мир утрачивает на наших глазах свое казавшееся бесспорным единство, заданное парадигмой европейского модерна. Во всяком случае, Мартин Жак в своей работе констатирует,

¹ Багдасарян В.Э. Россия как государство-цивилизация // http://www.intelros.ru/pdf/synergia_17_09/11; Фурсов А.И. Будущее русской государственности: НАЦИЯ? ЦИВИЛИЗАЦИЯ? ИНОЕ? // Российская Федерация сегодня. 2011. № 6; Якунин В.И. Россия – это государство-цивилизация // <http://rusmirzr.com/2012/09/28/category/society>; Jacques M. When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order. L., 2009; Государство-цивилизация // <http://www.dergachev.ru/Russian-encyclopaedia134.html>; Civilization-state // <https://en.wiktionary.org/wiki/civilization>.

² Jacques M. When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order. L., 2009.

³ Jacques M. When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order. L., 2009.

⁴ Dr Martin Jacques predicts new Chinese world order // <https://uosm2018.wordpress.com/2013/dr-martin-jacques-redicts-new-chinese>.

что мы являемся свидетелями «раскола современности». Сегодня, утверждает он, уже не существует единой и единственной западной современности. Мы вступили в новую эру «оспариваемой современности» (a new era of «contested modernity»)¹, в эпоху конкурирующих концепций и идеологий различных наций. И главной среди таких концепций является «государство-цивилизация».

Будущее крупнейших экономик мира – Индии, Бразилии, Индонезии – рассматривается в рамках этой новой политологической категории. Линией водораздела признается западная ментальность, являющаяся исключительно ментальностью национального государства. Но сквозь эту призму нельзя понять особенностей и новизны этих стран. Действительно, еще А. Тойнби отметил, что институт национального государства исторически есть порождение европейской политической культуры. Для Европы он был органичной, естественно возникшей формой существования, потому что такое политическое оформление хорошо ложилось на лингвистическую карту Европы, которая в свою очередь представляла собой своего рода «лоскутное одеяло», т. е. четко разграниченные компактно проживающие на определенной территории национальности. Если там и существовали какие-то небольшие вкрапления других народов, то они были настолько численно незначительны, что априори признавали политический выбор главной языковой и национальной группы.

На Востоке наблюдается совершенно иная картина. Национальности здесь настолько перемешаны, что лингвистическая карта скорее «похожа на переливающееся шелковое покрывало...Люди, говорящие на разных языках, не разделены так четко, как в Западной Европе, они перемешаны географически... лингвистическая карта напоминает ковер, в котором нити разных цветов переплетаются между собой...»². Именно по этой причине западный политический институт «национальных государств», как и всякий институт, вырванный из привычной среды, наносит непоправимый вред тем восточным государствам, в которые он трансплантируется как продукт современной американской теории по политической перестройке «неразвитых» государств. В странах Ближнего Востока, где внутринациональные противоречия используются как источник дестабилизации этих государств, мы наблюдаем

¹ When China Rules the World // https://en.wikipedia.org/wiki/When_China_Rules.

² Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М., 2015. С. 300.

поистине катастрофические последствия вируса национализма, упорно распространяемого Западом. Он приносит смуту и опустошение в те регионы Востока, в которые импортируется.

Европейские исследователи признают, что нет никакой возможности понять реалии Востока, и в частности Китая, если рассматривать их так, как если бы эти регионы были продуктом их собственной цивилизационной парадигмы. Такое отношение к Поднебесной является функцией высокомерия и невежества, и к тому же подобная позиция чревата маргинализацией западной теории и практики в будущем.

В свою очередь, китайцы с удовольствием восприняли идею «оспариваемой современности» и стали ее развивать. Они считают, что возник новый вариант модерна помимо европейского – Восточно-азиатский модерн (the formation of East Asian modernity). «Сначала появилась Япония (которая стремилась во что бы то ни стало сохранить свои традиции), потом «четыре тигра», или в китайской интерпретации «четыре дракона», затем Китай. И теперь можно говорить о Восточно-азиатской современности, о восточно-азиатском модерне», – написал китайский ученый Гуанг Хиа в ответ на книгу М. Жака¹. Как гласит китайское изречение, нечто начинают признавать, когда исключение из правила становится правилом исключений.

Принимая в качестве рабочей гипотезы концепт «государство-цивилизация», китайские исследователи видят свою главную задачу в том, чтобы, как они выражаются, «декодировать», расшифровать китайскую цивилизацию. Речь идет о переоценке самой китайской истории в цивилизационной перспективе, о выведении ее за рамки западной цивилизации, где центральной идеей является идея национального государства.

«ГОСУДАРСТВО-ЦИВИЛИЗАЦИЯ» КАК ВАРИАНТ ПОИСКА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Теоретические поиски новой формы государственного бытия в меняющемся мире не обошли и Россию. Неопределенность будущего, однако, рождала порою весьма туманные термины, которые определяли перспективы развития страны и ее государственного оформления. Среди них появились, например, такие наименования, как «региональная интеграция»,

¹ Xia G. China as a «Civilization-State»: A Historical and Comparative Interpretation // <http://ac.els-cdn.com/S1877042814033102/1-s2.0-S1877042814033102-main.pdf>.

«новая форма политики» и т. п.¹. Несмотря, правда, на эти теоретические новшества, доминировали два устоявшихся воззрения – главным предметом выбора и дискуссии были империя и национальное государство. Первая обсуждалась, потому что такой опыт имелся, как признавали все, в истории самой России. Второй вариант примеривался к российской действительности, потому что по этому пути пошла Европа.

Идея «национального государства», по заданной евро-американской матрице унификации мира, считалась наиболее успешной и прогрессивной, перейдя в разряд эталона общечеловеческого универсалистского типа развития. И то, что путь «национального государства» применительно к России означал неизбежный распад страны, западных консультантов-аналитиков не смущало. Они даже «помогали» нам приобщиться к такому проекту, рисуя, например, план разделения государства российского на три «свободных государства» – Европейскую Россию, Сибирскую республику и Дальневосточную республику².

Что касается идеи империи, то в ситуации с Россией обсуждение этого феномена приводило к неожиданному результату, далекому от привычных западных описаний империи как деспотии и тирании. В свое время К. Ясперс, намечая структуру мировой истории, указал на диалектику идеи империи, так хорошо знакомой европейскому миру. «...Если первоначально эта идея была творческим принципом культуры, – писал он, – то теперь она становится принципом консервации и стабилизации гибнущей культуры»³. Такая эволюция, действительно имевшая место в Европе, как «калька» стала переноситься на другие регионы планеты, в том числе и на Россию.

Однако, учитывая конкретные обстоятельства, о российской империи все непредвзятые исследователи до сих пор говорят с постоянными оговорками, отстраняясь от диктаторского и деспотического акцента колониальных империй Запада. И действительно, Российская империя – это необычная империя. Империя без покорения входящих в нее народов; фактически, империя без господства и подавления, т. е. отличная от привычного образца отношений метрополии и периферии, когда центр живет за счет природных и человеческих ресурсов, выкачиваемых из колониальных окраин. Уже сам факт такого отклонения в реализации имперской философии означал, что назрел вопрос о переосмыслении понятия империи.

¹ Неклесса А. Северная Ромея. Рассуждение о русской идентичности // http://www.intelros.ru/subject/karta_bud/15812-severnaya-romea-rassuzhdenie-о-russkoy.

² Бжезинский З. Великая шахматная доска. М., 1999. С. 240.

³ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 37–38.

Одновременно быстро развивающаяся глобализация мирового пространства создала новый, невиданный доселе феномен – феномен США, которые сегодня именуются западными аналитиками империей нового типа и обозначаются как «империя без колоний», «нетерриториальная империя», «облегченная империя»¹.

Подобные обстоятельства, а также вновь развернувшаяся дискуссия об империи, привели к появлению нового термина – «импероподобное государственное образование»², пока окончательно концептуально неопределенного. Существенно однако то, что эта новая политологическая категория задевает самую сердцевину проблемы и предлагает вариант решения дилеммы «национальное государство – империя». Родоначальник нового подхода А.И. Фурсов пишет по этому поводу: «Русские должны превратиться в нацию, но нацию – ядро не столько национального государства (нации-государства), сколько ядро импероподобного образования»³.

В самый разгар спора о перспективах альтернативы «империя – национальное государство» на исследовательском горизонте появилась новая категория, предложенная для политико-философского осмысления – «государство-цивилизация». Надо признать, что далеко не все российские ученые, обратившие внимание на это понятие, сочли его приемлемым для России. Так, А.И. Фурсов полагается больше на идею «импероподобного государства», с которым он связывает наиболее продуктивное будущее России. Он считает, что именно «импероподобное государство» должно составить конкуренцию недавно возникшему понятию, именуемому «государство-цивилизация»⁴.

И все же «государство-цивилизация» как новая категория анализа имеет определенные эвристические перспективы. Анализ идеи империи вскрывает неожиданную смысловую близость ее с концептом «государства-цивилизации», делая, таким образом, оба понятия равно конкурентоспособными на современном этапе. Это возможно потому, что в основании логики «государства-цивилизации» и в основании

¹ *Ignatieff M.* Empire Lite: Nation-Building in Bosnia, Kosovo and Afghanistan. L., 2003.

² *Фурсов А.И.* Будущее русской государственности: НАЦИЯ? ЦИВИЛИЗАЦИЯ? ИНОЕ? // Российская Федерация сегодня. 2011. № 6.

³ *Фурсов А.И.* Будущее русской государственности: НАЦИЯ? ЦИВИЛИЗАЦИЯ? ИНОЕ? // Российская Федерация сегодня. 2011. № 6.

⁴ *Фурсов А.И.* Будущее русской государственности: НАЦИЯ? ЦИВИЛИЗАЦИЯ? ИНОЕ? // Российская Федерация сегодня. 2011. № 6.

логики империи в ее каноническом смысле лежит общий принцип, который отделяет их от идеи «национального государства».

Фундаментом национального государства является власть как *potestas*, власть как публичная политическая сила, как властное принуждение, а также как возможность обеспечить такое принуждение. Основу империи составляет власть как *imperium*, которая означает чистое могущество распоряжения, как бы мистическую силу *auctoritas*, мистическую силу власти. Разделение власти на власть как *potestas* и власть как *imperium*, предложенное античной мыслью, подчеркивает, что суть первой – это материальная сила власти, тогда как вторая есть духовная сила, духовная мощь, воля.

В противоположность «нации-государству» империя изначально сверхтерриториальна, и динамикой ее управляет желание примирить разноликие множества внутри единого государственного тела. Духовный объединительный принцип исторически формулируется по-разному – как учение, доктрина или просто популярная политическая идея (современные США, например, унифицируют мир под лозунгом «продвижения демократии»). Ален де Бенуа пишет: «Принцип *imperium* отражал волю к осуществлению на земле порядка и космической гармонии, вечно находящихся под угрозой»¹. Поэтому для Империи характерны мессианизм и сакрализация. Ее историческое задание видится как вселенское и одновременно священное.

В этом смысле империя как понятие в чистом виде смыкается с цивилизацией, основа которой по преимуществу конфессиональная, фундамент ее, как правило – одна из мировых религий. Российское тяготение к имперскому бытию совпадает с таким понятием империи. Оно сочетается с метафизикой православия, с цивилизационной основой жизни русского народа. Недаром К.С. Аксаков сказал, что «история русского народа есть его житие»². Н.Я. Данилевский повторил это и считал глубокой истиной. Он пояснил свое замечание следующим интересным рассуждением. Русский философ задался вопросом: Как обычно совершаются великие события в жизни европейских народов? И ответил на него: зарождается интерес либо вследствие каких-то обстоятельств, либо как плод мысли исторического деятеля. Интерес этот представляется партией, и борьба этих партий составляет историческую жизнь как Новой Европы, так и Древних Рима и Греции.

¹ Бенуа А. де. Идея империи // Бенуа А. де. Против либерализма. К четвертой политической теории. СПб., 2009. С. 447–448.

² Цит. по: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 190.

Совершенно иначе разворачивается процесс исторического развития в России, утверждает он. Все великие моменты в жизни страны как бы не имеют предвестников. Происходят чисто внутренние трансформации в глубине народного духа, незримо и неслышимо. Старый порядок перестает удовлетворять народный дух, его недостатки уясняются внутреннему сознанию, смутно передумываются и прочувствуются. Народ ощущает пустоту и внутренне отрешается от того, что подлежит изменению. Он стремится к чему-то лучшему, что удовлетворит его духовную жажду. Борьба происходит в недрах народного сознания. И тогда внешняя перемена осуществляется поразительно быстро, как бы без внешнего сопротивления и сопротивления, к «совершенному ошеломлению» внешних наблюдателей¹.

Из этого возникает важное следствие. Когда появляется лидер, который прожил, прочувствовал это народное требование, и выразил в ясной внешней форме, – народ признает его за своего и идет за ним безоговорочно. Такова была ситуация с принятием христианства, с победой над поляками после Смуты – эпохи интенсивной глубинной перестройки сознания. Такого лидера мы сегодня называем общенациональным.

В работе М. Жака, упомянутой выше, приводится еще одно замечание, которое показывает отличие европейской ментальности «национального государства» от логики «государства-цивилизации». Автор считает, что европейская теория и практика укладываются в парадигму «одна страна – одна система», поясняя это примером с объединением Германии, когда слияние двух стран произошло на условиях одной из сторон объединения, «на условиях ФРГ». ГДР была поглощена ФРГ, одна система поглотила другую².

Речь фактически идет о том, что европейская логика – это логика либо ассимиляции, либо колонизации. Последний мультикультурный европейский эксперимент, кризис которого разворачивается на наших глазах, является ярким свидетельством такой парадигмы, ибо он был задуман как проект ассимиляции. Предполагалось, что во втором, или, в крайнем случае, в третьем поколении мигранты точно станут французами, немцами и т.д. И, когда мы сегодня говорим о европейском миграционном кризисе, то фактически подразумеваем кризис подобных ожиданий.

¹ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 195–196.

² *Jacques M.* When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order. L., 2009.

М. Жак показывает, что принцип «государства-цивилизации» противоположен идее ассимиляции, поглощения; и базируется на идее о том, что те части государства, которые ранее имели другие ценности (или другое социальное устройство), продолжают сохранять эти свои особые ценности. Единственное условие, которое должно соблюдаться, это, чтобы все другие элементы принимали суверенитет ядра, от имени которого осуществляется внешняя политика страны в целом. Именно такая ситуация имела место в Китае в случае с Гонконгом, когда был провозглашен тезис – «одно государство – две системы».

На самом деле, речь идет о логике терпимости – социальной, религиозной, культурной, этнической. Но как раз это и составляет особенность России на всем протяжении ее истории. Л.Н. Гумилев, глубоко исследовавший особенности русского этноса и культуры, отмечал, что русские переселенцы и администрация с первых лет освоения новых пространств легко налаживали плодотворные контакты с народами Сибири и Дальнего Востока. «В целом с установлением власти московского царя, – пишет он, – образ жизни местного населения никак не изменился, потому что никто не пытался его сломать и сделать из аборигенов русских»¹. Освоение огромных территорий осуществлялось не за счет истребления туземцев, а за счет комплиментарных контактов и добровольного перехода под руку русского государя. Л.Н. Гумилев пишет, что в этом и состоит реализация принципа соборности, который соблюдался совершенно неукоснительно.

Сущность «государства-цивилизации», как свидетельствует М. Жак, связывается с особой ролью, какую играет в нем государство. В Китае оно является гарантом китайской цивилизации. Ее охранение определяются как высший политический приоритет и как священно-сакральная задача (буквально «the sacrosanct task») китайского государства². Но историческая задача российского государства была близкой к такому подходу. Вл. Соловьев определил эту задачу как собирательную («соборную») в отличие от западноевропейского относительного характера государства, характеризуемого как status³. Главной целью российской государственности была и остается проблема созидания культурной, а в отдельные наиболее тяжелые периоды

¹ Гумилев Л.Н. От Руси до России. Очерки этнической истории. М., 2015. С. 318.

² Jacques M. When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order. L., 2009.

³ Соловьев В.С. Значение государства // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 556–557.

восстановления физической целостности страны. О том, что эта задача до конца не выполнена, и подобные угрозы постоянно воспроизводятся, говорит актуальность слов И.В. Киреевского, который еще в XIX веке написал: «...Теперь даже разделите Россию на такие уделы, на какие она разделена была в XII веке, – и завтра же родятся для нее новые татары, если не в Азии, то в Европе»¹.

К сожалению, сегодня, уже в XXI веке, мы являемся невольными свидетелями именно такой исторической ситуации. А потому задача нового синтеза для нас является сегодня сверхактуальной, и размышления над значимостью идеи империи и цивилизации становятся ключевыми для выхода из кризиса, в котором оказалась наша страна. В настоящий момент трудно сказать, насколько операциональным для структуры мировой политики окажется такая новая политологическая концепция, как «государство-цивилизация». Но для размышлений о грядущем пути и новом выборе России важен сам факт наличия «веера возможностей» новых форм государственности, которые открывает дискуссия о таком оригинальном феномене современности, каким является категория «государства-цивилизации».

¹ *Киреевский И.В.* Деятнадцатый век // *И.В. Киреевский* Полн. собр. соч. В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 101.

В.Н. Расторгуев

Вглядываясь в пропасть...

Цивилизационная самоидентификация России и новый расизм

«Горе лунатику, очнувшемуся слишком поздно, когда ноги его уже скользят по краю глубокой пропасти. Ибо его пробуждение лишь засвидетельствует его падение в пропасть».

Св. Николай Сербский
«Мысли о добре и зле»

«Слишком долго вглядываться в пропасть не менее опасно, чем слишком долго смотреть на солнце».

К. Гирц
«Интерпретация культур»

«Чтобы приостановить ускоряющееся скольжение постиндустриального общества в пропасть нового рабовладения с сопутствующими эксцессами расизма, требуется настоящее восстание христианского духа. Я абсолютно убежден, что эпицентром этого восстания станет православный регион».

А.С. Панарин.
«Православная цивилизация»

Государство-цивилизация:

ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЫБОР И ИСКУССТВО ДАРЕНИЯ

Россия относится к числу немногих существующих сегодня государств-цивилизаций, что предопределено ее историческим развитием, масштабами (самое крупное государство на планете) и безмерным богатством ресурсной базы, этническим многообразием и уникальным опытом межэтнического взаимообогащения. Этот опыт, накопленный столетиями сотрудничества и приумноженный общими жертвами в кровопролитных войнах – оборонительных, но чаще всего и освободительных по отношению ко многим иным народам. Испытаниями на выживание, превосходящими все мыслимые границы (отсюда – несоизмеримость представлений о невосполнимом ущербе у русских и у многих других народов мира, что косвенно отражено в выборе военных доктрин) была оплачена независимость страны. Эта высокая

плата – плата как право на наследование собственной истории – и служит одним из основных гарантов сохранения и неоднократного в истории восстановления целостности России – неповторимого культурно-природного синтеза, исторически сложившегося вокруг великорусской нации.

Предопределенность цивилизационного пути часто называют судьбой или миссией России. В самом слове «миссия» сделанный прежде выбор (предопределенность особого исторического пути со времен Святого равноапостольного князя Владимира) как бы соединяется в одно целое с дарами, полученными свыше. Среди них – необозримые пространства и особенности водного бассейна¹, недра, скрывающие стратегические резервы, а также унаследованные таланты и стойкость населения. Но свершения доступны только тем, кто не отрекается от дара, от заключенной в нем готовности жертвовать и от предзаданности, что требует от одаренного (человека или социума) постоянно совершенствоваться в искусстве щедрого дарения. Для того, чтобы выделить миссию из системы базовых функциональных целей развития государства, без которых не выстроить долгосрочную стратегию (функциональные цели следует отличать от постоянно изменяющихся целей отдельных политиков и групп влияния), можно воспользоваться метафорой, сравнив миссию с экологической нишей. Её отличие от всякой иной ниши в том и заключено, что это не случайно образовавшаяся или искусственно заполненная пустота, а неотделимая часть живой системы, без которой сама система обречена на частичное обрушение или полное крушение – молниеносное или растянутое во времени. Определить свою нишу – не то же самое, что занять чужое место в истории, овладев чужим пространством – природным и социокультурным. Поэтому осознание исторической миссии России предполагает понимание и признание иных миссий.

Наиболее глубоко и всесторонне эта тематика осмыслена в трудах А.С. Панарина, по мнению которого главное отличие вещи даруемой от вещи продаваемой заключается в ее уникальности: «При развитой (всеобщей) форме меновой стоимости природная субстанциальность обмениваемой вещи, ее телесная специфика не имеет никакого значения, равно как и специфика ее первоначального владельца (производителя и продавца). В ситуации дарения все обстоит прямо противоположным

¹ *Расторгуев В.Н.* Политическое планирование в условиях «водного голода» // Вестник МГИМО Университета. 2011. № 1.

образом: здесь вещь воспринимается во всей ее субстанциальной неповторимости, в нерасторжимо интимной связи с личностью дарителя». – При этом «уникально-индивидуальная вещь как объект дарения создает нерасторжимые связи братства, благодарности... и других сильных чувств, расплавляющих стену отчуждения». – Но Панарин видит и обратную сторону феномена дарения, говоря о том, что оно имеет множество характеристик: это – «одновременно и мистическо-космическое значение стяжания благодати, и значение приращения социального капитала, взаимного доверия и взаимных обязательств между людьми», и тот факт, что «сама власть вышестоящих над нижестоящими связана с несимметричностью отношений дарения – отдаривания: тот, кто не способен адекватно отдарить, попадает в положение особо обязанного. <...> Речь, таким образом, идет не о том, чтобы предаваться ностальгической восторженности в наших обращениях к архаике традиционного дарения; речь идет о том, чтобы понять, как вообще создается моральный, социальный и онтологический капитал в любом обществе»¹.

Интерес к цивилизационному измерению политического курса в самой России возрастает по мере усиления её позиций на международной арене и расширения её межцивилизационных контактов, в том числе с родственными государствами-цивилизациями. Особая роль России как государства-цивилизации в контексте современных международных отношений – одна из наиболее острых тем, актуальность которой становится самоочевидной в результате ряда роковых событий и процессов, изменивших на глазах одного поколения геополитический каркас мироустройства. Среди важнейших факторов (событий и процессов), превративших сугубо академическую тему (то, что иногда называют цивилизатологией), представлявшую интерес для историков, в крупную геополитическую проблему наших дней, а также в предмет политического выбора для миллионов граждан России и наших зарубежных соотечественников, в одночасье ставших гражданами других государств, особого внимания заслуживают три основных фактора.

Фактор первый и главный – полное изменение всей геополитической картины и расстановки сил. Причины (предпосылки) лежат на поверхности: распад биполярной геополитической системы, крушение социалистического лагеря (уход со сцены «нерушимого блока стран

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 125–127.

народной демократии») и самого Союза ССР – самой крупной державы мира, которая была наследницей Российской империи, историческим центром Русского мира и главным победителем во Второй мировой войне, но являлась в то же время полем осуществления самого грандиозного эксперимента в истории человечества – построения бесклассового общества. Человечество столкнулось с совершенно новыми рисками, когда в одностороннем порядке был ликвидирован военный блок социалистических стран (Варшавский договор), но сохранился блок НАТО.

Этот дисбаланс привел к неизбежному пересмотру итогов Второй мировой войны, в том числе к отказу от «незыблемого» принципа нерушимости послевоенных границ, что и спровоцировало решимость единственной сверхдержавы установить «однополярный мир», а в действительности – открыто перейти к использованию методов силового (военного) решения международных конфликтов, используя при этом набор лозунгов о преимуществах «мягкой силы» и так называемой «умной политики», сочетающей военную силу и методы устрашения с «дипломатией мира», а санкции – с призывами к культурному сотрудничеству и распространению массовой культуры, формирующей общие ценностные ориентиры «постиндустриальной» (или «потребительской») цивилизации. В результате искусственные границы разделили по живому народы, принадлежавшие к единой цивилизации, а в ряде случаев и к единой этнической и языковой группе, спровоцировав гражданские и межэтнические войны нового типа. «Пилотным экспериментом» в этом плане стала военная компания НАТО против Югославии, на руинах которой в результате многочисленных жертв мирного населения возникли государства, которым еще многие годы предстоит искать пути к обретению доверия, утраченного в одночасье. Этот же метод (разделяй и властвуй) был повторен и на территории Украины, и в ряде других регионов мира. И во всех случаях предметом ожесточённого спора стал вопрос о цивилизационной принадлежности разделенных народов, самым крупным среди которых в настоящее время является, как известно, русский народ.

Фактор второй – это сам факт включения цивилизационной проблематики в пространство и язык мировой политики. Вспышка интереса к цивилизационной тематике и, в первую очередь, к теориям, объясняющий феномен локальных цивилизаций, была закономерна на фоне роковых событий, изменивших ход мировой истории. В настоящее время утратило былую значимость противостояние основных политических идеологий, которое отодвигало на задний план все другие проблемы, в том числе и механизмы взаимодействия локальных цивилизаций. Разумеется, сторонники передела послевоенного мира

предлагают свои версии, позволяющие легитимировать их политику. Основная версия, которую они предлагают, – универсальный характер «демократических преобразований», которые требуют жертв и отказа от суверенитетов. В том же ряду – бесчисленные теории и концепции шарлатанов от науки, рассчитанные на малообразованную публику и призванные заново переписать вместе с историей Второй мировой войны всю цивилизационную историю человечества под требования политической конъюнктуры. Последнее обстоятельство превращает широкое и грамотное обсуждение основных цивилизационных теорий в главное условие оздоровления психологического климата.

Фактор третий – активный процесс «переконструирования мира», включающий в себя создание надгосударственных образований нового типа (Европейский Союз) и одновременно возникновение множества новообразованных государств, построенных по принципу «ad hoc», то есть выполняющих функции псевдогосударственных образований, созданных к случаю, с учетом требований преходящей геополитической конъюнктуры. Значительная часть стран, возникших на «постсоветском пространстве», никогда не существовали прежде, что и предопределило их неспособность сберечь свой суверенитет и обострило межцивилизационные противоречия. Некоторые из этих государств сразу же вошли в орбиту НАТО и в состав ЕС, передав, по сути, во внешнее управление ключевые механизмы принятия решений по ключевым вопросам государственного и экономического строительства, так и не воспользовавшись даже формальным суверенитетом. Вместе с тем другие государства в крайне неблагоприятных условиях враждебного окружения отстаивают свое неотъемлемое (но насильственно отнятое) право на реинтеграцию. Некоторые из новообразований формально признаны международным сообществом, в первую очередь, благодаря лояльности к методам внешнего управления, другие остаются непризнанными. Всё это усиливает общую политическую нестабильность и требует пристального анализа и к логике развития великих цивилизаций, и к скрытым особенностям цивилизационной самоидентификации.

Цивилизационный путь: узелки на память и мотивация поиска

От того, как мы воспринимаем собственную цивилизационную принадлежность, а следовательно, и миссию, зависит поддержание преемственности поколений, степень осознания исторической миссии народов и, соответственно, выбор долгосрочной стратегии. А этот выбор, уровень солидарности поколений и готовность социума к жертве ради высших целей (что требует верности служению, признания

иерархии общих ценностей, верности миссии) во многом определяют отношение к собственной цивилизационной идентичности, служащей единственным гарантом связи времен.

Дух вольных временщиков, постоянно озабоченных переустройством и переделом жизненного пространства, отторгает глубинную привязанность наследников к наследию предков, ибо сделанный единожды судьбоносный выбор для человека, верного долгу, – то же, что отсутствие выбора, а это расценивается как покушение на свободу. Да и любая привязанность, если вдуматься, – это несвобода, которая мешает произволу, интеллектуальной и духовной «отвязанности», которая легитимирована благодаря внедрению в научный оборот и массовое сознание концептуальной схемы, уравнивающей со времен И. Берлина «подлинную свободу» (и, соответственно, «подлинный либерализм») с набором сугубо «негативных свобод». Очевидно, что никогда и никто не сможет предложить обществу, разделенному на верных и неверных, «избранных» и «избирателей», пресыщенных и голодных, – однозначный, научно и морально обоснованный, приемлемый для всех стратов и отдельных личностей рецепт соединения прошлого и будущего, способный полноценно заменить «цивилизационный код», то есть ту самую заповеданную, метаисторическую иерархию ценностей.

Более того, любое исследование межцивилизационных отношений между Россией и Западом, да и сама дискуссия о природе взаимного тяготения и противоборства между этими великими мирами – не что иное, как важнейшая сторона живых и динамичных отношений между народами. И эта сторона отношений не менее важна, чем геополитика, дипломатия или даже прямые трансграничные связи между людьми, поколениями, культурами, так как способность к рефлексии – условие адекватного мировосприятия, индивидуального и коллективного. Такая неиссякаемая дискуссия – интеллектуальный и духовный поиск ответов на вызовы времени и путей решения так называемых вечных проблем – вечно решаемых и вечно не решаемых, оставленных нам предками как часть нашего общего российско-европейского культурного наследия. Добавим к сказанному, что в науке и культуре сознательно не решаемые и даже неразрешимые проблемы – это своего рода «узелки на память», ибо идентичность держится на коллективной памяти о проблемах такого рода – потрясениях и войнах, изменивших самообразы народов, о взаимной вырубке и предательстве. Такие застарелые проблемы-узелки не разрубить мечом, не развязать теоретизированием, не снять в рамках политического дискурса. Они играют в жизни общества не меньшую роль, чем все прочие «решаемые» проблемы – глобальные и локальные, научные и политические, социально-экономические и экологические.

Основная методологическая трудность при осмыслении междисциплинарных связей заключается в том, что цивилизация – «понятие с размытыми краями», которое трудно заменить другими понятиями, иногда более точными, поскольку оно многозначно, «перегружено смыслами» и чаще всего вариативно, неустойчиво. Его значение обычно устанавливается (реконструируется) исключительно в контексте устной или письменной речи, когда можно судить об уровне профессионализма и общей эрудированности авторов, об их методологических предпочтениях и политических установках, а также о степени погруженности в философскую, историческую, богословскую и политологическую проблематику, а также, что особенно важно, о внутренней мотивации. Последнее требование – ключевое, поскольку понятие «цивилизация» позволяет одновременно манипулировать многими смыслами, свободно комбинируя и «накладывая» их по своему усмотрению, что открывает неограниченные возможности для «войны аргументов»¹.

Еще А. Маслоу убедительно доказал (расширенное обоснование в работе «Мотивация и личность»), что мотивация, если ее удастся выявить, обнаруживает восприимчивость человека и общества к иерархии ценностей, которая, по его мнению, уходит корнями в саму природу человека, ибо только эта иерархия защищает общество и личность от внутреннего опустошения и распада. Разумеется, этот уровень мотивации следует отличать от «продуктов политической индоктринации» и, прежде всего, от бессознательных коллективных мотиваций, которые, как неоднократно говорил К. Мангейм, всегда определяют направление

¹ Автор этих строк неоднократно проводил весьма трудоемкий эксперимент в процессе чтения спецкурсов по цивилизационной проблематике в МГУ. Студентам предлагалось в течение ряда занятий (интерактивных лекций и дискуссий) сопоставлять различные теории, объясняющие происхождение и эволюцию цивилизаций, принципиально не используя при этом само слово «цивилизация», каждый раз расшифровывая его конкретный смысл, концепт, действительно используемый в тексте, подыскивая полноценную замену понятия «к случаю». Эта задача достижима, ибо подлинный смысл и, что не менее важно, мотивация употребления категории каждый раз открываются в контексте. Данный прием (временное «табуирование» по взаимной договоренности) позволяет, как показывает опыт, не только реконструировать и сформулировать особую точку зрения конкретного автора, но и обнаружить «подмену понятий», которая широко практикуется как в отдельных речах и работах (иногда в рамках одного абзаца), так и в дискуссиях о природе цивилизаций и междисциплинарных конфликтов.

мышления и обнаруживаются в политической борьбе. Анализ политической мотивации представляется важным, особенно для нашего случая, так как помогает, по словам Мангейма («Идеология и утопия»), срывать маски, не доверяя качеству аргументации.

Почти все цивилизационные концепции, в том числе и теории, признающие множество цивилизационных миров (культурно-исторических типов), построены на разных, а иногда и на взаимоисключающих принципах и метафорах¹. К примеру, говоря о какой-то конкретной цивилизации, например, о восточно-христианской и российской (русской), можно одновременно иметь в виду множество смыслов или их сочетаний. Это позволяет решить множество задач. Во-первых, полностью отождествить эти цивилизации (самая распространенная и вполне обоснованная, по нашему мнению, трактовка, базирующаяся на принципе признания исключительной роли Православия как основной культуuroобразующей конфессии) или отказать им в праве на существование (радикальные цивилизаторские версии, основанные на религиозной или культурной нетерпимости, которая не единожды обращивалась «крестовыми походами» на Русскую землю). Во-вторых, развести эти понятия в рамках общей типологии, специально созданной, к примеру, по принципу наличия или отсутствия доминирующего конфессионального, языкового или иного признака (огромное количество теорий, трактующих цивилизационные отличия, построено по этому принципу). В-третьих, обосновать правомерность лишь одного названия и подхода, что в ряде случаев позволяет авторам решать какие-то частные исследовательские проблемы или обосновывать специфику собственного видения темы, и т. п.

При этом под цивилизацией понимают все, что угодно. Выделим только некоторые из наиболее распространенных мотивационно окрашенных подходов к осмыслению феномена множественных цивилизаций – подходов, получивших распространение в научной и просветительской литературе, а также в публичном политическом дискурсе. При этом вне рассмотрения оставим пока самые расхожие позиции (например, теории линейно-моновцивилизационного развития и, в частности, трактовку цивилизации – и «общечеловеческой», и локальной – как

¹ Точка зрения автора детально изложена в книге: *Расторгуев В.Н.* Цивилизационное наследие славянского мира. М.: ГАСК, 2009; и в статье: *Расторгуев В.Н.* Цивилизационное наследие России и роль культуuroобразующих конфессий в выборе общенациональной образовательной и просветительской стратегии // Культурное наследие России. 2013. № 1.

совокупности накопленных и усвоенных ценностей). К цивилизациям относят:

– особый тип или путь культурно-исторического развития, поступательного и/или регрессивного, который проходят все народы или немногие, избранные (к этой версии относятся и многие «линейные» теории, и классические философско-политологические и историософские теории множественных или конкурирующих цивилизаций);

– стадию становления социума, как правило, высший этап или историческую ступень, веху на условно намеченной линии развития или государственного строительства определенного культурно-исторического типа, что должно свидетельствовать о зрелости и завершенности некоей политической системы (такая интерпретация широко используется в целях культурной легитимации политических режимов или позиционирования их основателей, лидеров и адептов);

– некий образчик и свидетельство высшего избранничества какого-либо отдельного народа или группы народов и государств, их высокого служения (мессианские версии, многие из которых призваны легитимировать изоляционизм или, напротив, цивилизаторскую экспансию);

– форму самопозиционирования национальных элит, цель которого – мировое признание за какой-то нацией набора качеств, свидетельствующих о ее цивилизованности и, соответственно, о приобщенности доморощенной культуры к «высшей» культуре цивилизаторов, о соответствии цивилизации-образцу (евроцентризм и «европейничание», различные глобалистские варианты «культурного прозелитизма»);

– консолидирующую и мобилизационную доктрину, призванную подавить внутренние распри в обществе и организовать противостояние реальной или вымышленной внешней угрозе, исходящей от потенциального исторического врага, – чуждого цивилизационного мира (если врага не существует, его надо создать, чтобы потом бороться с ним в соответствии с известной китайской страгемой).

Некоторые из приведенных интерпретаций сводят одну их самых продуктивных концептуальных схем – схему множественности цивилизаций – к чисто «служебной теории», что делает ее предметом легкой критики с позиций идеологий моноцивилизационного развития (эта установка характерна для основных политических идеологий, о чем будем говорить ниже). Все эти и многие другие, не названные здесь, интерпретационные модели обычно комбинируются, что часто остается не замеченным даже тогда, когда речь идет о языке политики – о международных политических соглашениях, хартиях или декларациях, то есть именно в тех особых случаях, когда требуются определения, не допускающие произвольных интерпретаций.

РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: НАРОД-СЕМЬЯНИН И ЕГО ОКРУЖЕНИЕ

Каждый из тех, кто подходит к этой теме, предлагает, как правило, собственное видение проблемы конфликта цивилизаций, которая в последние годы беспокоит умы политиков и научного сообщества во всех концах света. Повышенный интерес к этой теме представляется вполне закономерным на фоне эрозии и вырождения системы «великих учений» – политических идеологий, а если выражаться точнее, идеологий-проектов, конкурировавших на протяжении всего XX столетия. «Великие учения», превращенные в глобальные проекты тотального переустройства, не только репрессировали здравый смысл, как подметил однажды А.С. Панарин, но и отодвигали на дальний план «цивилизационную архаику». Впрочем, политические идеологии не только противодействовали изучению подлинной цивилизационной основы истории, но и служили, да и ныне служат, хотя и с меньшим эффектом, псевдотеоретическим и псевдоэтическим оправданием целенаправленного «демонтажа» многоцивилизационного мироустройства с использованием репрессивных форм и режимов правления – как либеральных и социалистических, так и нацистских.

Конечно, нацистские режимы не следовало бы упоминать в общем списке, говоря о современной цивилизации, ибо не включают имена мертвых в списки живых. Этому мешает одно – ускоренное и уверенное возвращение нацистского мировоззрения в мировую политику, в ее нижние и верхние эшелоны. Этот крайне опасный дрейф цивилизованный мир наблюдает, но не в состоянии не то чтобы приостановить, но даже сколько-нибудь точно диагностировать. Причина – почти полная утрата иммунитета к расизму в его современных версиях. Можно запретить в рамках политкорректности произносить сами слова «расизм», «расовые отличия», что и делается. Но эти запреты – способ лечить запущенную смертельную болезнь методом обезболивания. Героизация нацизма в «зонах искусственно организованного и управляемого хаоса», где происходит работа по «выращивания новых наций» при полной поддержке «цивилизованного общества» – точка отсчета на пути возвращения нацизма в Европу, одно из проявлений уже давно наметившейся и глубинной тенденции, природу которой также вскрыл Панарин.

По его словам, расизм, во-первых, становится едва ли не главной идеологической основой возведения нового железного занавеса, отделяющего Восток от Запада, – занавеса, еще более непроницаемого, чем во времена канувшей в Лету биполярной политической системы. Во-вторых, расизм интенсивно проникает и в сферу внутренней политики европейских стран, считающих себя одновременно и оплотом

Западной цивилизации, и гарантиями демократического переустройства всех регионов планеты. «Бумеранг старого европоцентризма, – подчеркивал Панарин, – состоит в том, что структура внешнего колониализма каким-то образом проецируется вовнутрь и порождает внутренний колониализм и даже внутренний расизм»¹. А в-третьих, современный расизм имеет четко выраженную социальную природу. По словам Панарина, к внутреннему расизму ведет «символическая обездоленность класса трудящегося большинства... Я иногда слушаю на всяких сходках, какая лексика у господ новых русских – это лексика новых расистов. Они постоянно с плохо скрываемым презрением говорят: "эта страна", "это большинство", "эти туземцы". Это самые настоящие внутренние расисты; то есть к нам явился в благопристойном облике этакое, знаете ли, лояльного мещанина и собственника внутренний расист. И последствия этого надо еще просчитать»².

Проблема конфликта цивилизаций зачастую либо предельно сужается, например, сводится к осмыслению природы и происхождения мировоззренческой пропасти между Россией и Западом, либо предельно расширяется во временном горизонте, вплоть до попыток заглянуть за границы сверхдолгосрочного стратегического прогнозирования, затронув метаисторическое измерение цивилизационного пути. И это понятно, поскольку отношение Западного мира к России и России к своему окружению уже несколько столетий предопределяет направленность и динамику процессов, которые иногда называют общецивилизационными трендами (выражение столь же плохо согласуется со стилистикой русского языка, как и сами эти тренды – с национальными интересами России).

Эта тема не новая и воистину неиссякаемая. Она питает и тех, кто любит Россию больше собственной жизни, и тех, кто придерживается равно невысокого мнения и о себе, и о народе, и о России (нередкий для нашего политического климата типаж, если присмотреться), а также

¹ *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 115.

² Фрагмент стенограммы одного из последних публичных выступлений А.С. Панарина в Московском университете. Запись сделана 18 апреля 2003 года. Оригинал хранится в отделе фонодocumentов научной библиотеки МГУ имени М.В. Ломоносова, фонд Б, касс. № 188Б. Расшифровка – К.И. Кийченко.

всех тех, кому Россия просто мешает жить и дышать. Каждый встречал таких людей – не в подворотнях, а на подмостках большой политики и СМИ. Эта тема, разумеется, питает в прямом смысле этого слова (сытно кормит) армию профессиональных русофобов. Некоторые из них могли бы стать, к слову, вполне способными русофилами, если бы на этом поприще можно было заработать или продвинуться, но патриотами – вряд ли, так как здесь нет места способным на все.

При этом следует учесть особенности нашей политической системы, которая удивительным образом сохранила большевистскую фобию – почти животный страх властей перед мифическим великорусским шовинизмом, дополнив ее еще более острой фобией – предчувствием русского бунта. Впрочем, последняя фобия уже не имеет ни малейшего отношения к политической мифологии, а возможно, и к фобиям.

С другой стороны, хочется хотя бы изредка, пусть не в массовых СМИ (не продажны только те, которые давно проданы), услышать голоса людей, не раздавленных политическими идеологиями – учениями и стратегиями, которые различаются почти во всем, кроме радикального неприятия русской цивилизационной миссии. Эти голоса есть на Русской земле (не только в искусственно прорезанных границах РФ), как и столетие назад. Господь не обделил русских патриотов талантами и мужеством мыслить вселенски, ибо русские – это не этнический, а этический признак. С таким народом можно и нужно жить мирно. Если о порядочном и ответственном человеке говорят иногда – семьянин, то и о русском народе можно сказать то же самое: народ-семьянин. Думаю, в этой особенности скрыто объяснение державной и цивилизационной (не цивилизаторской!) миссии той России, которая не отрекалась от своего предназначения. А такая Россия существует – не в границах Садового кольца, конечно, и не в тесном для русского духа пространстве РФ. Эта Россия не только собрала в течение столетий в одну семью множество народов и народностей, но и сохранила их самоуважение, язык, потенциал культурного роста. Осталось немного – вернуть народам их общую коллективную память.

Если к лечению потерявшего память и покалеченного человека явно не следует привлекать его отравителей и насильников, то это же относится и к процессу восстановления исторической памяти народа. Здесь также хорошо бы обойтись без тех, кто приложил руку к искусственно вызванной конфессионально-цивилизационной амнезии и политическому расчленению Российского государства. Впрочем, именно таким персонажам со времен советской власти и до сих пор доверяют борьбу с фальсификацией отечественной истории: их позиции изменяются многократно, их отношение к России – никогда, поскольку измена и составляет суть их борьбы.

Будем надеяться, что от поиска идей мы перейдем со временем к поиску государственных стратегий. Для этого тоже надо совсем немного. Во-первых, время, то есть достаточно продолжительный период развития страны без войн и гражданской розни с конфессиональной окраской. Во-вторых, реальные попытки перейти от заклинаний о необходимости иметь умную политику – к умной политике – соединению научно выверенного знания и долгосрочной стратегии при участии и под контролем компетентного гражданского общества. Для этого, честно говоря, и большого политического ума не надо (такой ум – явление редкое и орудие обоюдоострое). Достаточно элементарной политической воли или здравого смысла, позволяющего отличать правящий класс (максимум компетенции – полномочий и прав принимать решения) от интеллектуальной элиты (максимум компетентности – знаний и способности их применять). Чем выше иерархия власти, тем выше компетенция, но не компетентность – об этом следует просто помнить. В-третьих, обществу необходимо вернуть хотя бы немного народовластия.

Не нужны призывы к демократии, нужны давно известные механизмы, гарантирующие полноценное участие во власти тех, кого презрительно называют большинством. А процесс «дебольшевизации» зашел слишком далеко: ни одного человека от «большинств» во власти давно нет ни на одном из ее этажей. В результате процесс «большевизации» общества может пойти уже проторенным, то есть насильственным путем, о чем свидетельствуют события последнего времени: множатся случаи вооруженной самообороны населения от тотально коррумпированной и недееспособной власти. Правящий класс (в наши дни это прослойка между «хозяевами мира» и народами) сможет, кстати, решиться на столь смелый политический переворот в собственном сознании. Сможет, если поймет, что это единственный шанс обеспечить относительную безопасность самих меньшинств (тех же политических прослоек) в России в среднесрочной перспективе. А попытки заглянуть в будущее с учетом долгосрочной перспективы – вопрос особый.

Цивилизационная карта мира и политическая идеология

Некоторые авторы обращают внимание на тот факт, что столкновение идеологий разрушает цивилизации изнутри – и в первую очередь – Западную цивилизацию. Такое столкновение может легко перерасти в годы революций и войн в борьбу на истребление. Но есть и другая сторона отмеченного процесса: не следует, видимо, забывать о вторичном характере идеологической борьбы, разъедающей Запад и те регионы, которые находятся в орбите его влияния. Не только идеи правя

миром, но и те, кто управляет идеями. При этом направленность и ожесточенность так называемых идейных войн и, соответственно, горячих войн и вооруженных конфликтов зависят не только от расстановки сил, геополитической конъюнктуры и разнонаправленных групповых интересов, стоящих за идеологическими баталиями, но и от того, какие тектонические сдвиги происходят в отношениях между цивилизационными мирами.

К сказанному можно добавить, что «идеологические режимы» не только сотрудничают или конфликтуют, но и формируются, распространяются и приживаются с учетом специфики локальных цивилизаций, что затрудняет понимание глубинных различий между «цивилизационной картой мира» и картой политической. Иногда они кажутся почти идентичными, ибо границы локальных цивилизаций довольно часто совпадают с государственными. Для того чтобы лучше увидеть существенные различия, следует «оживить» карты с учетом эпохальных изменений и тенденций, исторической динамики. В этом случае становится очевидным, что мы сопоставляем несопоставимое. С одной стороны, открываются тысячелетние временные горизонты с непреходящими системами ценностей и сакральной властью, а с другой стороны, временные, преходящие изменения, зачастую граничащие с изменой, правление временщиков и, соответственно, управляемый хаос. Хаос деформирует все на своем пути, начиная с межличностных отношений, поведения толпы и кончая политико-правовой системой, международными отношениями.

Локальные цивилизации самобытны и самодостаточны, а различия между ними бросаются в глаза. Политические идеологии и основанные на них режимы внешне тоже мало похожи друг на друга, они отличаются также в выборе методов борьбы и с «чуждыми идеологиями», и с «проклятым прошлым». Но все это внешние проявления. В действительности «идеологические режимы» удивительно сходны на функциональном уровне, поскольку почти идентичны в своем предназначении: их общее призвание в том и состоит, чтобы разрушить цивилизационные барьеры, «выбросить за борт истории» этнокультурное и языковое многообразие, превратив многоликий мир в голую и безликую стройплощадку или пустой котлован. Попытки сберечь хотя бы крупницы цивилизационного или этнокультурного многообразия делают проект заведомо трудноосуществимым или вообще нерентабельным. Уже по одной этой причине режимы, выросшие из идеологий и обязанные им своей легитимностью, не могут не быть разрушительными в цивилизационном плане и репрессивными по своей сути: их век в отличие от цивилизаций слишком короток. Поэтому и приходится не разгадывать, а взламывать и стирать цивилизационный код

самобытных сообществ, пытаться любой ценой остановить сакральное цивилизационное время, тяготеющее к вечности, свернув его к годам, месяцам, дням, к отдельным событиям, способным «перекодировать» духовную жизнь людей и народов.

Мы упомянули о псевдотеоретическом и псевдоэтическом идеологическом оправдании и обосновании «постцивилизационного развития», поскольку любая политическая доктрина, возведенная в ранг учения, по своей сути всегда остается сугубо императивной формой коллективного мышления, вытесняющей из сознания традиционные механизмы идентичности и, первую очередь, конфессионально-цивилизационной. Сказанное относится и к идеологиям, претендующим на роль гарантов гуманизма, ценностей просвещения и справедливости, а не только к априори людоедским учениям типа германского национал-социализма или его современным аналогам, некоторые из которых, к слову, воспринимаются до поры странами «традиционных демократий» как вполне респектабельные. Политическая идеология – руководство к действию, а все последствия социального действия и эксперимента, как известно, невозможно ни предвидеть, ни спланировать.

Идеология не ограничена ничем, кроме критериев политической целесообразности и эффективности, не подвластна ни критериям научной корректности, ни заповедям, ибо создавалась и внедрялась не для того, чтобы беречь вечные традиции, а для того, чтобы выжечь их следы из массового сознания и подсознания, превратив сферу духовной жизни в процесс механически управляемой социализации. Расширение тотального контроля и совершенствование репрессивных технологий, как «классических», так и символических, порождают дефицит научной и моральной легитимности институтов власти, без чего теряет силу собственно политическая легитимация. А это, в свою очередь, провоцирует власть предрержащих и контрэлиту на поиск, а при необходимости и целенаправленное «производство» и культивирование, все новых и вполне реальных угроз, оправдывающих любые зверства и эксперименты над природой человека и социума, над цивилизационной матрицей истории.

В результате обществу навязываются культ «контртеррора» и героизация его проводников, что призвано оправдать глобальное насилие и дрейф к монополярному миру, а точнее, к утопической моноцивилизации (само выражение «монополярный мир» абсурдно и в научном, и в моральном плане, но это почему-то не смущает ни самих «монополярников», ни их оппонентов). Что стоит за этим культом? Все тот же государственный терроризм, слегка закамуфлированный. Чем меньше о нем говорят сегодня, тем большую опасность он представляет. По

отношению к так называемому «международному террору»¹ государственный терроризм вполне может рассматриваться одновременно и как его «теневое альтер-эго» в расширительном постюнговском понимании, и как «супер-эго» во фрейдистской интерпретации.

Эпоха доминирования «идеологической матрицы» в международных отношениях и продолжающаяся попытка легитимировать контр-террор как прикрытие для государственного терроризма отодвигали изучение подлинной роли междивизиционных отношений в жизни мирового сообщества на второй план, в дальние горизонты исторической реконструкции и архаики. Но у лжи короткие ноги, и начало Второго тысячелетия все ставит на свои места: все видят приводные ремни машины глобального террора, само время подтверждает ущербность и вырождение проектов мирового переустройства, основанных на враждующих политических идеологиях. На этом фоне даже идеологически ангажированным людям в какой-то степени открывается метаисторический характер многоцивилизационного устройства мира. Впрочем, именно фундаментальный характер механизмов цивилизационного развития заставляет политиков использовать цивилизационные, а, следовательно, и межрелигиозные противоречия как главное оправдание новых волн государственного террора...

Цивилизация – пропасть добра или бездна современности?

Позволю себе небольшой лингвофилософский экскурс в эту область.

Язык богат и щедр: он скрывает в своих глубинах бездну знаний, накопленных народом, а открывает пропасть неразрешимых или нерешенных проблем, даже если мы его не просим об этом. Русский язык выступает даже в роли проповедника, но проповедует он только тем, кто его воспринимает сердцем и не чужд русской культурной традиции. Как было бы просто, если бы под бездной или пропастью, к примеру, всегда и всеми понималось одно и то же – пустота без меры и без дна. Но язык учит: и добро без меры – та же пропасть, та же манящая в никуда бездна. Органично звучат словосочетания «пропасть добра»

¹ Указание на международный характер терроризма – сознательная дезинформация, так как террор благодаря эвфемизму «международный терроризм» приписывают народам, хотя его подлинные организаторы – отдельные наднациональные элитарные группы или контрэлиты, которые зачастую формируются также как национальные, например, по принципу «вторых эшелонов», способных в случае крушения отдельных режимов сохранить вектор политического движения.

или «бездна богатств». Правда, и здесь язык подсказывает: не всегда добром величают те богатства, от которых добра не ищут. Напротив, ищут, да не находят, поскольку «пропасть добра» тяжелее камня на шее, что тащит в пучину – адскую бездну. Об этом и напоминает ненавязчиво глагол «пропасть».

Да что там наши глаголы, если о том же напоминает каждому из нас Библия на всех языках мира. Вспомним хотя бы евангельскую притчу о нищем Лазаре и некоем богаче, имя которого даже не упомянуто, хотя звучало у всех на устах, а сам он «одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно». А имя Лазаря уважительно названо и сохранено в веках, хотя лежал он до своей кончины у ворот богача в струпьях и желал напитаться крошками, падающими со стола. Но Лазарь был отнесен Ангелами на лоно Авраамово, а богачу, получившему все доброе уже в земной жизни, были уготованы адово пекло и вечная мука. И на все его стенания был один ответ: «...Между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (Лк 16: 26).

Эта общеизвестная притча упомянута не для лингвистических пояснений, а по другой причине: она лучше всего подходит для толкования сути межцивилизационных конфликтов и особой природы Западной цивилизации, которая отличает ее от Русского мира и прочих цивилизационных миров. Она отлична тем, что отождествляет себя с некоей общечеловеческой цивилизацией, а сомневаться в существовании оной со времен Просвещения как-то не принято среди интеллектуалов-гуманитариев. Заметим, никто кроме них этой темой особо и не интересуется, о чем можно только сожалеть. Дело в том, что разрушение идеологических барьеров на рубеже тысячелетий, как уже говорилось, открыло взору цивилизационную карту планеты – бесконечно более красочную, исторически объемную и не зависящую от конъюнктуры, чем все более серая, одномерная и во многом лживая, как сама идеология, политическая карта мира.

Но такое «самодостаточное самолюбование самоназванием» – полбеды: западная мысль, во всяком случае, мысль теоретическая, хорошо «отрефлексирована» и не лишена самоиронии. Правда, эти «ирония холодная и осторожная и насмешка бешеная и площадная», были с XVIII века, по словам А.С. Пушкина, любимым орудием философии, направленной «противу господствующей религии, вечного источника поэзии у всех народов». С этим пушкинским суждением перекликается вывод С. Киркегора об иронии как о негативной свободе и «бесконечной абсолютной отрицательности». Не ирония направлена против отдельного феномена, отдельного существования, – конкретизирует свое мнение Киркегор, – а сам ироничный субъект «становится чуждым

всему сущему, и как действительность утрачивает для него свою законность, так и он в некоторой степени становится недействительным»¹.

Эти природные качества – саморефлексия и та особая ироничность, привитая европейцам в эпоху Вольтера, – сохраняются в Европе даже после операции «культурной лоботомии», связанной с насаждением голого «проамериканского» прагматизма, у которого с иронией и саморефлексией явно натянутые отношения. Западные мыслители – и ироничные «старые европейцы», и прагматики – давно признали, хотя и постфактум, сосуществование двух цивилизационных измерений. Первое – «вертикальное», то есть поступательное и линейное развитие общечеловеческой цивилизации, в качестве образца и эталона которой Западный мир рассматривает самого себя. Второе – «горизонтальное», измерение – признание факта множественности локальных цивилизаций.

Столь объемное видение проблемы сохраняется, поскольку западная наука приняла и по-своему усвоила идею многоцивилизационного мира, в том числе и наиболее ценную и продуктивную версию теории локальных цивилизаций – учение Н.Я. Данилевского о культурно-исторических типах, их взаимодействии, логике развития и конкуренции. Беспokoит не самоуспоение и политическая предвзятость. Напротив, эти особенности менталитета Запада принимаются всеми как данность, тип коллективной личности. Данность, в свою очередь, воспринимаемая как норма, что создает эффект предсказуемости, а уже сама предсказуемость может рассматриваться наряду с эффективностью как один из важнейших показателей высокой политической культуры (имеется в виду сугубо прагматический подход к пониманию культуры). Беспokoит другое: саму цивилизацию, ее суть и высшие проявления при таком подходе даже подкованные теоретики по необходимости (иначе даже самые искушенные «цивилизатологи» не умеют сохранить видимость логики!) сводят к одному – к «пропасти добра». Возьмите наугад любой справочник или словарь, чтобы убедиться в этом. – Причем добро толкователи духа современной цивилизации понимают, как и все сугубо светские люди, в самом немудреном смысле этого слова – как достояние, то есть накопления разного рода или научно-технические достижения и рекорды, ресурсы и ценные бумаги, экономический потенциал и прочий капитал, в том числе человеческий, а далее – по полной «описи добра». В этой описи есть и сама власть (демократическая, разумеется), но нет лишь одной

¹ *Киркегор С. О понятии иронии // Логос. 1993. № 4. С. 176.*

ценности, которая не поддается описи и оценке. Недостает здесь просто добра – той «бездны богатства и премудрости и ведения Божия», которая и зовется бездной по той причине, что остается недоступной, ибо «непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим.11: 33).

Самое уязвимое место цивилизации накопителей (накопителей добра без добра) – ее суетная погоня за вечно ускользающим добром, как правило – чужим. В самом этом стремлении скрыто недовольство волей Творца, столь «несправедливо» сотворившего мир: добра, которое можно продать, купить или просто присвоить (приватизировать) на всех не хватает. Логика цивилизаторов легко просчитывается. Попробуем ее реконструировать.

Во-первых, вследствие «стартовой несправедливости» при распределении земель и богатств между народами дефицит ресурсов (в наши дни – планетарных) стал постоянной головной болью для цивилизаторов (стран-лидеров), а обилие оных – сущим наказанием для стран-ресурсодержателей (варварских народов).

Во-вторых, муки «вечно голодающих богачей» трактуются как вершина несправедливости, а наказание изгоев – народов-ресурсодержателей, доказавших свою несостоятельность самим фактом бездарного пользования дарами, – как закономерная расплата, апофеоз справедливости. При этом наказание, осуществляемое руками самих богачей или их слуг и «политических прослоек», должно быть публичным, поучительным и предельно жестоким. Примеры множатся: бывшая Югославия с ее преданными лидерами и воинами, бывший независимый Ирак с его публично казненным лидером, еще сражающаяся Ливия – Социалистическая Джамахирия, которая не хочет повторить судьбу бывших, а далее – очередь кандидатов. Все эти формы мести демонстрируют одно и то же: в качестве главного преступника рассматривается народ, у которого в виде наказания отнимают вместе с социальными гарантиями право на национальный суверенитет и межэтнический мир, без которого и суверенитет, и социальные гарантии лишаются смысла.

В-третьих, страдают от этой «первичной несправедливости» при распределении добра все – и волки, и овцы. Правда, одни страдают от ожирения и «вынужденного ожесточения» (гуманисты как-никак), а другие от элементарного голода – в том числе и ресурсного. Как сказал недавно один из наших политических «тяжеловесов», те господа, кому принадлежит право распродавать черное золото и газ России, должны помнить про то, что недра принадлежат народу, а потому им не следует до дна выкачивать невозполнимые углеводородные запасы, оставляя хоть что-то для местного населения, хотя бы на автотранспортные нужды. Впрочем, даже с чисто технической точки зрения поделиться

с аборигенами ресурсами уже, видимо, не получится, так как переработка сырья в «энергетической сверхдержаве», по словам того же человека, не понаслышке знающего историю вопроса, за последние два десятилетия низведена до уровня начала 50-х годов прошлого века. Вот и «модернизация под мировую цивилизацию».

Вся жизнь цивилизации накопителей все больше напоминает постоянную агонию. А погибает она ежечасно, ибо весь ее смысл в том и заключен, чтобы быть современной и только современной. Но современность, как известно, суетна, а люди и без этой гонки давно «осутились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце» (Рим 1: 21). Современность свободно протекает сквозь пальцы, ибо она – всего лишь миг между прошлым и будущим, и неважно, как миг сей называется – полнокровной жизнью или агонией. С другой стороны, сила, мощь и сокрушительный репрессивный потенциал западной цивилизации, без которого она была бы раздавлена извне или взорвана изнутри, заключены в постоянном накоплении добра, понимаемого как богатства, делающие цивилизованного человека властелином над природой и другими людьми. Эти же богатства позволяют искать или покупать союзников, в том числе в лице ростовщичества и готовых на все наемников: «Все куплю, сказала злато, все возьму, сказал булат».

Современность – ускользающая и утопичная иллюзия для всех, кто еще несет в себе цивилизационную идентичность, кто не способен окончательно порвать со своей историей и судьбой. По этой причине современность в ее узко-прагматическом понимании не достижима не только для России, но и для Европы, что придает новый смысл метафоре «пропасть», когда мы говорим о Русской и Западной цивилизациях. В этой связи полезно было бы прислушаться к Жану Бодрийяру, полагавшему, что единственным носителем современности может быть только Америка, но не страны Старого Света: «Противопоставление (а не сопоставление) Америки и Европы выявляет существующее между ними несоответствие и непреодолимый разрыв. И не просто разрыв, а целую *пропасть современности* – вот что нас разделяет. Современными рождаются, современными не становятся. Мы так никогда и не стали ими» (курсив мой – В.Р.)¹.

Что же кается Америки, то Бодрийяр называет ее оригинальной версией современности, а европейцев – версией дублированной или с субтитрами. «Для Америки, – заключает Бодрийяр, – вопрос об истоке не существует, она не культивирует ни свои корни, ни какую-то мифическую аутентичность, она не имеет ни прошлого, ни основополагающей истины.

¹ Бодрийяр Ж. Америка. СПб., 2000. С. 148.

Не ведая первичного накопления времени, Америка постоянно живет в современности. Не зная медленной, многовековой аккумуляции принципа истины, она живет постоянной симуляцией, в постоянной актуальности знаков. Америка не имеет своей пратерритории, земли индейцев сегодня превратились в резервации и представляют собой музеи вроде тех, где хранятся картины Рембрандта и Ренуара. Да это все и не важно – у Америки нет проблем, связанных с идентификацией. Ибо будущее могущество окажется в руках народов без корней, без аутентичности: народов, которые сумеют извлечь из этого все, что возможно»¹.

Вместе с тем погоня за современностью и война с живой традицией, как своей, так и чужой, – общая тенденция Западной цивилизации, независимо от того, сколь органичной (Новый Свет) или противостоительственной (Старый Свет) является такая роль для накопителей. В результате почти все производные от слова «цивилизация» приобретают совершенно особый смысл – угрожающий и воинственный. «Цивилизованный» – маркер для тех, кому посчастливилось завладеть пропастью добра и бездной силы. «Цивилизатор» – определение для человека или народа, желающих безраздельно владеть миром, разрушая на своем пути («цивилизировав») все и вся – от непокорных идей до непокорных людей и «варварских» народов с их «дикими» культурами. «Цивилизаторство» в этом контексте означает то же, что и «гуманитарная миссия», то есть принуждение силой и террором, призванным подавить сопротивление со стороны «варварского» населения. В самом «гуманистическом» варианте «цивилизаторство» может трактоваться как игра, в которой на кону – судьбы миллионов и право «неуспешных» народов на существование. В результате лучший способ понять механизм распространения цивилизации такого образца – теория игр. Не вдаваясь в суть этой теории, напомним, как гоголевский Ноздрев соблазнял Чичикова в картишки сыграть, крапленые, конечно: «Будь только на твоей стороне счастье, ты можешь выиграть чертову пропасть. Вон она! Экое счастье!».

КАК НЕ ПРОПАСТЬ ПООДИНОЧКЕ...

Преодолима ли мировоззренческая пропасть, отделяющая цивилизационные миры – Россию и Запад, да и надо ли спешить с ее преодолением, если она являет собой и пустоту, и добро во всех его проявлениях? Кажется, ответ заключен в самом вопросе, но вопрос и о самой

¹ *Бодрийяр Ж.* Америка. СПб., 2000. С. 151.

пропасти, и о природе ее возникновения лишь на первый взгляд кажется простым. Почти каждый из нас увидел не зияющую пустоту «межцивилизационного пространства», а бездну смыслов или «пропасть серьезного», как говорил когда-то Владимир Набоков устами одного из своих героев (роман «Дар»). Но не все смогут устоять на краю пропасти, ибо по самому ее краю приходится, по словам Набокова, пробираться, как «по узкому хребту между своей правдой и карикатурой на нее».

К слову, Набоков не вычитал, а выстрадал сокровенное знание о том, что может быть определено как «цивилизация в изгнании». Боль и знание боли нельзя сводить к сугубо теоретическим построениям, в том числе схематичному образу разделительной линии или пропасти, а также к какой-то другой философской, социологической и культурологической метафоре или схеме. Жертвы первой волны великого русского исхода лучше наших современников, у которых еще не отняли чувство родины как основы жизни (у многих наших недавних сограждан родину предков отняли в одночасье беловежские расчленители), понимал, где, в каком времени и пространстве, пролегает бездна.

Она зияет между Богом, Отечеством и богоборческим государством. Она пролегает и между христианским миром и постхристианской цивилизацией, как иногда определяют пространство, унифицированное в культурном отношении и мнимо обезличенное в конфессиональном плане. Это действительно мнимо обезличенное пространство, поскольку в жертву неоязычеству мультикультурализму избирательно приносятся Новый Завет, что уже исказило до неузнаваемости лицо Европы.

Богоборческими могут быть названы не только страны постхристианского, а точнее, антихристианского политического выбора (а это именно сознательный выбор элит), но и любое государство, которое отрекается от своей конфессионально-цивилизационной миссии, даже если в его пределах внешне усмирен палаческий атеизм, а вожди склоняют головы у христианских святых. Богоборчество распространяется по современной России и всему «построссийскому пространству», которое в политическом новоязе цинично именуется «постсоветским». Этот топоним-идеологема призван убрать из коллективной памяти народов дух исторического единения, память об общем державном прошлом. Богоборческая власть оправдывает и отливает в конституционную бронзу, т.е. на века (век политических систем и режимов, впрочем, может быть весьма скоротечен), раздел народов, строивших сообща тысячелетнюю государственную твердь, легитимируя тем самым очевидную нелегитимность, скрывая за изменениями измену.

Все те, кому пришлось потерять родину в одночасье, кому довелось пережить эпоху разделения неделимой Русской земли – сначала Российской империи, а потом – Советского Союза, скованного опасной

идеологией, но ею же и скрепленного, хорошо понимали и понимают, что означает изгнание по-русски, когда само Отечество вынуждено уходить либо в подполье национального самосознания, в духовные катакомбы, либо под железное крыло чужой и во многом враждебной цивилизации.

Может быть, мировоззренческая пропасть разделяет пространства локальных цивилизаций, конкурирующих во все времена, ибо каждая цивилизация претендует на вечность, но не каждой из них дано пережить современность? В этом случае речь о тех доктринально-конфессиональных, метаисторических границах, которые не только вытравлены на скрижалях вековой памяти народов, но и проявлены на природной, этнокультурной и политической картах Земли. Здесь же есть благодатная основа задуматься и о других границах, незримых, связанных с личным выбором каждого из нас. И над тем, есть ли у нас право такого выбора, если от него все в большей степени зависит право на жизнь больших и малочисленных народов, великих культур, языков и цивилизационных миров? Вопрос уже давно вышел за границы взаимодействия и/или конфликта локальных цивилизаций и напрямую связан с покушением на жизнь всех локальных цивилизаций, обреченных кануть в бездну небытия, тотальной унификации.

Послесловие

Подводя итог сказанному, следует хотя бы коротко упомянуть о том, что ежегодные международные Панаринские чтения, посвященные по преимуществу цивилизационной тематике – это одно из направлений на пути к осознанию цивилизационной миссии России. Эту же цель преследует и масштабный исследовательский проект, который в течение ряда лет осуществляется под руководством выдающегося ученого академика Е.П. Челышева, в рамках Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия. Кстати, в создании этого совета деятельно участвовал А.С. Панарин. В настоящее время завершается очередной этап многолетней исследовательской программы, посвященный проблемам цивилизационного развития России.

В основу исследовательской программы Научного совета РАН положен ряд принципов, которые не исключают разнообразия методологических подходов к теме, но задают рамки коллективного труда и издательского проекта, позволяют добиться целостного видения предмета исследования. Назову пять основных принципов:

1. Принцип единства культурных и природных факторов в процессе становления мировых цивилизаций (культурно-исторических типов). Этот принцип важен для понимания специфики цивилизационного пути России, ее всемирного значения и отношения с другими цивилизационными мирами. В проекте соединены разработки ученых-гуманитариев и представителей естествознания.

2. Принцип единого конфессионально-цивилизационного развития, раскрывающий исключительную роль мировых культуuroобразующих религий в становлении того многоцивилизационного мира, который и составляет главную ценность и основу мирового наследия. В истории развития России и становлении ее государственности (по образному выражению Н.Я. Данилевского, государство – скорлупа, обеспечивающая сохранность цивилизационного ядра) особую роль сыграла Русская Православная Церковь. По этой причине в проекте один из ключевых вопросов – единство научного и богословского подходов к пониманию цивилизационной специфики России.

3. Принцип единства Русского мира. В его основе лежит, по определению Святейшего Патриарха Кирилла, «единая система ценностей, которая задавала и задает общие координаты мышления в богословии, философии, социальной мысли, естественнонаучном исследовании. Так создавалось и создается общее культурное наследие Русского мира».

4. Принцип примата конфессионально-цивилизационной идентичности (по отношению к зависимости от политических идеологий). Это принцип представляется важным для планирования работы, в которой политологическая тематика выводится в особый раздел, где будет представлен широкий диапазон конкурирующих воззрений на влияние (позитивное и разрушительное) идеологий. Применительно к истории России особого внимания заслуживают эпоха построения в СССР «новой цивилизации» как прообраза бесклассового мирового устройства и различные версии так называемого евразийского проекта.

5. Принцип многомерности цивилизационного развития, который предполагает междисциплинарный подход к теме, дает объемное видение предмета и синхронизирует подпроекты.

В соответствии с этим принципом выделяются десять взаимосвязанных измерений:

1) философско-богословское, методологическое и социологическое измерение (методологические рамки проекта, вводные тексты и первый раздел, в рамках которого дается обзор конкурирующих теорий, объясняющих природу возникновения локальных цивилизаций и мировой цивилизации, их взаимосвязь, роль Православия и других культуuroобразующих конфессий, исторически представленных на территории России);

2) историко-культурное измерение (в том числе этнокультурное), раскрывающее феномен многонационального Русского мира и основные исторические тенденции его становления;

3) естественнонаучное измерение (территориальное и межсредовое), раскрывающее роль географических, ресурсных и иных особенностей России, предопределивших ее цивилизационный путь;

4) политологическое и геополитическое измерение, позволяющее осмыслить природу российской государственности и ее роль в цивилизационном развитии России, в сохранении ее конкурентоспособности, самобытности и ее уникального наследия – культурного, природного, ресурсного;

5) социально-экономическое и технологическое измерение (особое внимание в проекте уделяется смене технологических укладов в процессе цивилизационного развития);

6) экологическое измерение, раскрывающее суть глобальных вызовов и трендов, с которыми связана конкурентоспособность стран, принадлежащих к различным цивилизационным мирам;

7) эстетическое измерение, важное для понимания значимости русского литературного наследия и национальной художественной культуры в сохранении цивилизационной идентичности;

8) лингвокультурное измерение, без которого невозможно изучение механизмов исторического распространения конфессионально-цивилизационного пространства, становления русского языка как государственного языка и основного инструмента межкультурного общения и межцивилизационных контактов;

9) образовательно-информационное измерение, которое приобретает особую значимость в процессе реинтеграции Русского мира и строительства новой политической архитектуры (Европа – Россия – Азия).

10) военное измерение, раскрывающее роль войн и мира в истории цивилизационного становления и развития России.

Кроме указанных измерений особого внимания заслуживает личностное измерение, позволяющее выявить роль творцов русской культуры – выдающихся мыслителей и политиков, религиозных и общественных деятелей, полководцев и ученых, художников, музыкантов и писателей.

А.В. Щипков

Христианство и тоталитаризм: конфликт цивилизаций

Двадцатый век обладает стойким послевкусием. Он давно закончился, а ощущение конца эпохи все не проходит. Для Запада это что-то новое, а нам, родившимся в СССР, данный феномен хорошо знаком: это состояние застоя. Сегодня оно связано со сферой политических идей. Точнее, с набором ключевых политических понятий, которые задают смысловую атмосферу последних двух с половиной десятилетий. С началом холодной войны благодаря усилиям Карла Поппера и Ханны Арендт в политический обиход вошла бинарная теория тоталитаризма. Она утверждала, что коммунизм и нацизм – политические родственники, противостоявшие либеральному «открытому обществу». Нацизм и коммунизм канули в Лету, но само «тоталитарное состояние», в котором оказалось идеологическое пространство Запада в XX веке, никуда не исчезло. Более того, степень тоталитарности глобального общества нарастает. Меняется политический язык. Так, на смену доктрине «конца истории» пришла неорасистская концепция «конфликта цивилизаций», вызывающая из прошлого духов колониальной эпохи. В эпоху холодной войны по обе стороны занавеса говорили о «двух системах», а не «двух цивилизациях» или «культурах». Но сегодня мы наблюдаем гражданскую войну между богатым Севером и бедным Югом, толкуемую не в экономических, а в культурных или цивилизационных терминах, то есть, по сути, в расистском ключе.

Можно смело утверждать, что перед нами новый, третий тоталитаризм. Общество прекрасно понимает, что в лице бинарной теории оно имеет дело с анахронизмом. Но пока новая единая концепция тоталитарности не сформулирована, старая мантра о двух плохих режимах продолжает звучать. Медиакратия культивировала «двойной тоталитаризм», но интеллектуалы отходили от него. Системная ошибка официальной советологии заключалась в чудовищной переоценке советского проекта. Еще в 1920-е годы советский режим негласно вошел в консенсус мировых элит и выполнял роль «отвлекающей» идеологии при идеологии-гегемоне. Либерализм должен был иметь глобального оппонента, чтобы считаться легитимным – как известно со времен Макиавелли, одна-единственная сила не может

обеспечить устойчивость мировой системы. И большевики сыграли роль спарринг-партнера.

Возникает вопрос: была ли либеральная система в XX веке с самого начала тоталитарной? Безусловно, была. И потому, что создала политическую конструкцию, в которую включила советскую «альтернативу» на правах подсистемы. И потому, что германская контрсистема 1933—1945 годов имела стопроцентно либеральные корни. Тот факт, что режим 1930-х годов в Германии – законный ребенок либерального империализма, слишком серьезно ранил европейское самосознание и был отвергнут. Но ведь в сущности Гитлер и К^о за вычетом параноидального антисемитизма не открыли ничего нового. Они лишь перенесли колониальные методы с окраин мира в центр Европы. И тогда Европа ужаснулась. Но контрпроект провалился: новому дивному миру суждено было стать империей Уолл-Стрита. Сегодня либерализм, потеряв опору, обречен проваливаться в собственное прошлое. Если в либеральной среде рассуждали об обществе равных возможностей, то неолибералы считают равные возможности серьезной угрозой для обладателей экономических привилегий. А ведь эта позиция – шаг к возврату сословного государства. Того самого, с которым призывали покончить европейские буржуазные революции XVIII века, из программы которых и вырос либеральный проект.

Сущность либерализма перестает быть тайной за семью печатями. Во-первых, фашизм и либерализм имеют одну и ту же социальную базу – «средний класс». Во-вторых, либеральную и фашистскую идеологии объединяет общий моральный императив – тотальная конкуренция. По сути это принцип естественного отбора, перенесенный из животного мира в человеческое общество. Третье. Общий признак, объединяющий классический колониальный либерализм с фашизмом гитлеровского образца – модель расколотого, разделенного мира.

Возникает вопрос: в какой идеологической системе отсутствует логика исключения, принцип «мы – они»? Такая система есть, ей две тысячи лет. Это апостольское христианство. Но мальтузианский принцип тотальной конкуренции противоположен христианской морали. Поэтому по мере ужесточения либеральной политики всё более активной становится борьба с религией. Запреты на публичное ношение крестов, осквернение и разрушение храмов, пляски на амвоне и разжигание ненависти к религии – все это приветствуется «хозяевами курса». Этот курс грозит превзойти «достижения» госатеизма советского образца.

Но откуда столь кардинальное расхождение? Исторически зрелый тоталитаризм – последнее звено в цепочке, которая берет начало с отказа от традиционного христианства, то есть с европейской

Реформации. В ходе Реформации возникла идея «избранности» одних людей по сравнению с другими. В XVI веке её было принято понимать только в теологическом ключе, как «избранность ко спасению». Вообще-то спасение, как известно, есть категория неземной жизни. Однако мерилom «избранности» в рамках протестантской (особенно кальвинистской) этики все чаще становился материальный «успех», – что и стало отправной точкой для либерального проекта. (Именно поэтому В. Познер неустанно повторяет, что «беда» России в том, что она не прошла реформацию и не стала протестантской.) Позднее к этому прибавилась идея «просвещения» диких народов, сопровождавшая политику колониальных захватов. Таков подлинный генезис тоталитаризма. Вопреки Карлу Попперу, писавшему о «закрытости традиционных обществ», и Ханне Арендт с её тезисом о панславистских корнях большевизма, тоталитаризм – продукт западной культуры Нового времени. И это не тайна за семью печатями.

Теорию «двойного» тоталитаризма пора признать несостоятельной, а выстраивать систему «два тоталитаризма – одна демократии» не имеет смысла. Правильнее было бы говорить или о «трех тоталитаризмах» или даже об одной – либеральном (в самом расширительном толковании этого феномена). Но в этом случае само слово «тоталитаризм» кардинально меняет смысл и обозначает уже не доктрины, а состояние идеологического пространства в целом, которое возникло в XX веке. Эпоха после 1789 года человечеством пройдена, потолок развития либерального проекта достигнут, утопия Просвещения доказала свою конечность. Подлинным конкурентом тоталитаризма было и остается только христианство.

О.Ю. Бойцова

«Цивилизация» как политико-философский концепт

Концепт «цивилизация» относится к числу наиболее востребованных в современных политических и политико-философских дискуссиях. Правомерность отнесения этого слова к разряду концептов обусловлена его теоретической нагруженностью. В любой историософии, которая вводит его в свой понятийный аппарат, оно неизбежно оказывается – если использовать архитектурный термин – одним из несущих элементов, фокусирующих специфику базовой концепции и определяющих важнейшие векторы теоретических и прикладных экспликаций. В то же время, нельзя быть уверенным в корректности данного статуса, не сделав ряд оговорок.

Прежде всего, приходится признать, что «концепт неконцептуализирован» – он не имеет конвенциональной дефиниции, а также критериев демаркации с другими терминами. При этом многозначность понятия «цивилизация» связана не только с богатством смысла, исторически в него привнесенного, но и с отсутствием фиксированного содержания, которое было бы способно четко позиционировать его в научном и политическом дискурсе. В лучшем случае, можно говорить о том, что единство содержания сохраняется в рамках определенной историософской парадигмы.

Необходимо учитывать и то, что исторически сложились несколько традиций использования понятия «цивилизация», и они иногда противостоят друг другу, а иногда пересекаются, создавая гибридные варианты трактовки. Известно, что в научный язык слово «цивилизация» вошло примерно в середине XVIII века. К этому времени его исходное значение (передача дел в сферу компетенции гражданского права) было безвозвратно утрачено, хотя процессуальный характер еще сохранялся. «Цивилизацией» называлось определенное действие, а именно, развитие, направленное на «улучшение нравов». Речь шла о распространении на все общество манер, которые были свойственны элитарным кругам и потому расценивались как «высшие». В дальнейшем в содержание понятия были включены такие признаки, как «разумность» и «справедливость». Так, «цивилизация правителя» означала

привитие ему привычки избегать излишней жестокости и опираться в своих решениях на разум и «природу вещей».

Лишь после переосмысления понятия «цивилизация» в учении физиократов оно стало употребляться не только для обозначения процесса, но для характеристики его результата – сначала совокупности нравов, а потом и определенного состояния, типа или этапа в развитии общества¹. 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. 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.

Специфика политико-философской рецепции цивилизационной проблематики связана с определенным ракурсом анализа, выдвигающим на первый план вопросы организации политического сообщества и способов координации действий множества акторов с несовпадающими или даже несовместимыми интересами. В данном случае «цивилизация» сопрягается со стержневыми концептами, конституирующими сферу политического, – такими как «власть», «легитимность», «государство», «конфликт», «согласие», «политическая культура», «политический выбор», «национальный интерес», «суверенитет» и проч. Поскольку в содержательном плане базовый консенсус не достигнут, попытки упорядочить политико-цивилизационный дискурс не прекращаются. Их цель – выявить фундаментальные инварианты, объединить их в идеальный тип, – и на этой основе добиться придания «цивилизации» статуса устойчивого научного термина; или, как выразился один из ведущих представителей цивилизационного анализа Йохан Арнасон, «основная цель заключается в синтезировании комплементарных или конвергентных совокупностей идей для конструирования идеального типа цивилизационных паттернов»².

¹ Такому пониманию способствовали труды французских историков и филологов Николя Антуана Буланже, Поля Анри Гольбаха, Виктора Рикети де Мирабо, а также работа шотландца Адама Фергюсона «Опыт истории гражданского общества» (1776), в которой оно впервые использовалось как название одного из этапов развития человечества.

² Арнасон Й. Определение цивилизаций: предварительная модель // Неприкосновенный запас. 2014. № 6 (98). С. 36.

Среди способов концептуализации понятия «цивилизация» можно выделить два наиболее распространенных – через сопоставление и путем «аналитической ревизии». О них и пойдет речь ниже.

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ СОПОСТАВЛЕНИЕ

Данный путь решения проблемы популярен в силу того, что «цивилизация» относится к числу понятий такой степени общности, что давать ему дефиницию через род и видовое отличие весьма затруднительно. Поэтому специфика определяемого концепта выявляется через сравнение с другим понятием. Позицию соотносимого с «цивилизацией» понятия обычно занимает либо «варварство», либо «культура».

«Варварство» служит антитезой «цивилизации» прежде всего в традиции трехчленной периодизации истории человечества, заложенной трудами Адама Фергюсона, Льюиса Моргана и Фридриха Энгельса¹. В ней «цивилизация» рассматривается как высшая ступень развития, которую человеческий род достигает, миновав последовательно стадии «дикости» и «варварства». Цивилизационный этап является поворотным в развитии человеческого рода. Именно на нем, собственно, и начинается история, поскольку возникают частная собственность, моногамная семья, и – что наиболее важно в контексте поставленной проблемы – государство. Таким образом, цивилизация оказывается временем рождения политики – или, по крайней мере, институционализации политической общности.

Вопрос о том, можно ли считать какие-либо формы социального регулирования в первобытном обществе политической властью, в современной науке остается дискуссионным. Однако при всем различии позиций «цивилизация» и «варварство» противопоставляются как качественно различные стадии истории человечества, а их отношение носит антагонистический характер. Наступление цивилизации кладет конец варварству, а если допускается обратный процесс (к примеру, в парадигме исторического циклизма), то возвращение варварства означает гибель цивилизации.

¹ 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. Соч. 2-е изд. М., 1961. Т. 21.

Подобная трактовка связана с моноцивилизационной парадигмой, которая исходит не из множественности цивилизаций, а из одной цивилизации, понимаемой как качественное состояние общества на определенной стадии исторического процесса. Отдельно следует подчеркнуть, что выделение нескольких «цивилизаций» (к примеру, «аграрная цивилизация» – «индустриальная цивилизация» – «постиндустриальная цивилизация») не меняет сути дела. Такой подход остается в рамках моноцивилизационной парадигмы потому, что эти «цивилизации» понимаются не как автономные, специфичные социальные образования, а как стадии в единой последовательной трансформации общества. Таким образом, существенным в понимании цивилизации оказывается не специфика, а типологическое сходство различных обществ. «Понятие цивилизации, – писал Норберт Элиас, – подчеркивает общее для всех людей, либо то, что должно стать таковым по мнению употребляющего это понятие»¹.

Общей, прежде всего, должна быть судьба человечества. Это – аксиома, лежащая в основе идеи всемирной истории. Актуализированная в различных версиях прогрессизма, она утверждает универсальность вектора развития: хотя эволюция различных обществ может идти неравномерно, рано или поздно все они приходят к той стадии, которая носит название цивилизации. При этом параметры «цивилизованности» одинаковы для всех, и именно это позволяет судить о том, данная стадия достигнута. Соответственно, нормы «цивилизованности» претендуют на всеобщую значимость, устанавливают единую для всех систему ценностей.

Не удивительно, что в современных версиях этой парадигмы часто речь идет о «глобальной», «планетарной», «общечеловеческой» цивилизации, объединяющей все страны и народы, а позицию ее оппонента занимает синоним «варварства» – «нецивизованность» или «недостаточная цивилизованность».

Подобный подход к концептуализации «цивилизации» оказывается предельно политизированным и широко применяется не только в политико-философском, но и в политическом дискурсе. Главная борьба разгорается вокруг вопроса о том, какие именно ценности конституируют «цивилизованность», как и вокруг оснований легитимации ответа на данный вопрос.

¹ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001. Т. 1. С. 61.

Многие исследователи указывают на то, что в современной моноцивилизационной парадигме смысловое наполнение базового концепта определяется спецификой исторического развития стран Запада в эпоху капитализма. Как отмечал 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... 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»¹.

На этом основании покоится теория модернизации, разделяющая общества 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 века 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 "готовой" 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»². Хорошей иллюстрацией этому могут служить слова Франсуа Гизо: «Европейская цивилизация уже вошла, если так можно сказать, в вечную истину, в план Провидения: она прогрессирует в соответствии с промыслом Божиим. Это и есть рациональное объяснение её превосходства»³.

Претензия на доминирование одной из ценностных систем и делегитимация любых отступлений от нее неизбежно связана с игнорированием специфики исторических традиций и культур различных обществ, сведением многообразия социальных форм к единой модели. Все это вытесняет «нецивилизованные» сообщества на периферию «планетарной цивилизации» и практически не оставляет им шансов на

¹ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001. Т. 1. С. 59.

² Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001. Т. 1. С. 106–107.

³ Цит. по: *Капустин Б.Г.* Политические смыслы «цивилизации» // Политическая концептология. 2009. № 3. С. 32.

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 моноцивилизационной 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”»¹.

Однако моноцивилизационная парадигма не исчерпывается прогрессистским подходом. Значительный сегмент в ней занимают учения, сопоставляющие «цивилизации» не с «варварством», а с «культурой». В нем, в свою очередь, можно выделить три основных версии.

Согласно первой, данные понятия обозначают принципиально различные, а иногда и несовместимые реалии. К примеру, «культура» противопоставляется «цивилизации» как креативное репликативному (О. Шпенглер) или специфичное универсальному (Н. Элиас). У Н.А. Бердяева антитеза предстает в более развернутом виде – в нее включена оппозиция сакрального и мирского, аристократичного и демократичного, индивидуального и коллективного: «Культура имеет религиозные корни... Культура – символична по своей природе... 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»².

Две других версии рассматривают «культуру» и «цивилизацию» как часть и целое и различаются тем, какое именно понятие признают более широким. Так, технократическая традиция считает «цивилизацию» составляющей «культуры». Подобную позицию занимает, например, Дж.К. Гэлбрейт, называющий цивилизацией материально-техническую часть культуры. Иллюстрацией противоположного подхода может служить концепция Л.Н. Гумилева, считающего культурой совокупность позитивных элементов цивилизации. В «цивилизационном анализе» прослеживается та же логика – культура есть фундамент цивилизации. Его

¹ *Цымбурский В.* Сколько цивилизаций? (С Ламанским, Шпенглером и Тойн-би над глобусом XXI века) // Pro et Contra. Т. 5. № 3. Лето 2000. С. 174.

² *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 2012. С. 271.

представители (Ш. Эйзенштадт, Й. Арнасон, Б. Нельсон и др.) утверждают, что «культурные ориентации» (или даже «культурные онтологии») порождают специфические «смысловые универсумы» и продуцируют их институциональное воплощение в «цивилизационных комплексах»¹.

Для политико-философского дискурса важно, что в данном случае концепт «цивилизация» связывается с отрицательными коннотациями. В этом случае с «культурой» соотносится самобытность духовных основ, а с «цивилизацией» – общие формы социального взаимодействия. Данная антитеза, оставляющая в сфере культуры глубинное, уникальное и добродетельное, и оставляющее «в ведении» цивилизации поверхностное, однообразное и учтивое, представлена многими громкими именами, среди которых нельзя не упомянуть И. Канта и Ж.-Ж. Руссо².

Особо следует подчеркнуть, что хронологический аспект здесь не всегда важен: цивилизация может как сосуществовать с культурой, так и следовать за ней. К примеру, И.А. Ильин пишет о параллелизме цивилизационного и культурного измерения и асинхронности развития данных состояний у одного и того же народа³, в то время как

¹ См.: Арнасон Й. Определение цивилизаций: предварительная модель // Неприкосновенный запас. 2014. № 6 (98); Эйзенштадт Ш. Цивилизационные измерения социальных изменений. Структура и история // Цивилизации. Вып. 4. М., 1997; Nelson B. Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters // Sociological Analysis. 1973. № 34 (2). Важнейшим источником формирования «цивилизационного анализа» была теория М. Вебера, в которой ярко выражена установка на различение базовых культурных ориентаций при сравнении цивилизаций (см.: Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Попытка сравнительного исследования в области социологии религии // Вебер М. Избранное. Образ Общества. М., 1994).

² Так, по убеждению Канта, «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» (Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 23).

³ «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. Сочинения. В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 300).

по версии О. Шпенглера цивилизационная стадия занимает строго определенное место на временной шкале — она завершает жизненный цикл социального организма, приходя на смену этапу «высокой культуры»¹. Но и в том, и в другом случае концепт «цивилизация» несет значительную политическую нагрузку. Так, в учении Ильина оценка конкретного сообщества в логике данного противоположения служит ориентиром при определении политических приоритетов. А в учении Шпенглера «цивилизация» используется 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, зависящих от конъюнктуры рынка, с другой. На этой антитезе основана модель политической легитимации, отрицающая принципы индивидуальной свободы, плюрализма ценностей и нейтральности государства и позитивно маркирующая курс на укрепление центральной власти, повышение национального самосознания, лишение индивидуальной воли ценностной автономии и подчинение ее общественному интересу².

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПУТЕМ АНАЛИТИЧЕСКОЙ РЕВИЗИИ

Суть концептуализации путем аналитической ревизии заключается в выделении базовых элементов, составляющих цивилизацию, и установлении связей между ними. При таком подходе обычно главным вопросом является определение сущностно важного элемента.

Безусловно, результаты подобной «каталогизации» и расстановка акцентов зависят от позиции исследователя, и поэтому неудивительны расхождения в суждениях о «ядре» цивилизации. Варианты различны: эту позицию могут занимать, к примеру, ареал обитания, форма собственности, производства и обмена, уровень развития техники, особенности социальной стратификации, специфика ценностных ориентаций.

Хотя данный способ содержательного наполнения понятия «цивилизация» возможен и в рамках моноцивилизационной парадигмы, все же преобладает он именно в теориях множественности цивилизаций, выделяющих несколько целостных социальных образований,

¹ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993.

² См.: Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М., 2002.

локализованных во времени и пространстве. В этом случае «цивилизация» чаще является синонимом «культуры» и понимается как общество во всей совокупности экономической, политической, социальной и духовной организации, определяемой единством ценностных оснований.

Для всех теорий мультицивилизационной парадигмы качественная специфика каждого культурно-исторического организма принципиально значима, и потому ее конститутивным элементом выступает демаркация.

И в том случае, когда «ядро» строится по транс-территориальному — конфессиональному или этноконфессиональному — основанию («исламская», «православная», «индуистская», «славянская», «китайская», «арабская»), и когда доминируют пространственно-временные критерии («западная», «северная», «степная», «морская», «континентальная» и пр.), границы цивилизации определяются ценностно-символическим единством. Правда, в первом случае пространственный и временной аспекты не столь значимы: не так уж важно, на какой именно территории проживают представители «исламской» или «китайской» цивилизации, главное, что они сохраняют религиозную и/или этническую идентичность, не ассимилируясь ни в каком ином культурном контексте¹. Однако во всех случаях цивилизационная идентичность принадлежит к базовым ценностям, и потому ее сохранение служит мощнейшим основанием легитимации в реальной политике. Именно «цивилизация» задает эталон «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 как политической идентификации, так и легитимации (или делегитимации) политических решений. Политический курс одобряется в том и только в том случае, когда он способствует соблюдению, подтверждению и укреплению демаркационных линий. Разрушение и даже размывание этих границ маркируется как покушение на бытие цивилизации и подлежит осуждению.

¹ Ср.: «Живая вера в устоявшиеся ценности, постоянно признаваемые как подлинные, постоянно поддерживаемые и утверждаемые, — таков глубинный механизм цивилизации, проходящий через все ее изменения» (Калло Э. Культурное наследие как основа цивилизации // Б.С. Ерасов Сравнительное изучение цивилизаций. М., 2000. С. 83).

В рамках мультицивилизационной парадигмы в качестве носителя системообразующих свойств и принципов выступает институционализированная политическая общность – государство (или совокупность государств, причисляемых к данной цивилизации). Именно данная политическая институция призвана объединить общество на цивилизационной основе и обеспечить защиту ее ядра как от внутренней эрозии, так и от внешних угроз.

Соответственно, в данной версии цивилизации выступают еще и в качестве главных акторов мировой политики. Их взаимодействие описывается двумя сценариями – «диалог цивилизаций» и «столкновение цивилизаций». Сценарий «диалога» наиболее активно разрабатывала концепция мультикультурализма, настаивавшая на превращении политического сообщества в метацивилизационную среду, сочетающую ценностный плюрализм и правовой универсализм. Условиями возможности данного решения являются наличие базового ценностного консенсуса, готовность признать приоритет общих норм по отношению к цивилизационным, а также ценностная нейтральность государства. Как известно, на сегодняшний день не удалось обеспечить корректное и устойчивое соблюдение ни одного из этих условий. Возникли проблемы, заставившие говорить о нерелевантности самой идеи ценностного плюрализма и вновь предельно актуализировать тему оснований и принципов междивизиационного диалога. Как определить предел, до которого цивилизация может подчиняться внешним регуляторам в ущерб своим собственным интересам, сохраняя статус политической целостности?

Что же касается «столкновения», в основу сценария положен принцип борьбы за выживание. Наиболее жесткий сценарий описан С. Хантингтоном, а в качестве самого «щадящего» исхода противостояния могут рассматриваться 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 некоего ресурса влияния. В данном случае наиболее остро стоит вопрос о пределах противостояния: где находится «точка невозврата», за которой защита своих ценностей выливается в автаркию или широкомасштабную войну?

Для историософии, построенной на идее множественности цивилизаций, эти вопросы остаются болезненными, хотя их нерешенность не мешает использовать «цивилизацию» при легитимации оборонительных и наступательных стратегий в реальной политике.

Недостаточная концептуализация «цивилизации» служит основанием критики в адрес цивилизационного подхода, сомнений в его научности и обвинений в идеологической ангажированности¹. Тем не менее, это понятие «демонстрирует широкие операциональные возможности по мере того, как обнаруживается объективная потребность в интеграции социальных систем и повышается уровень социальной рефлексии и самосознания»². Это актуализирует задачу разработки интегративной концепции, способную объединить в понятии «цивилизация» значения типологической единицы измерения истории человечества, с одной стороны, и качественной характеристики общества, с другой³.

Для продуктивного использования понятия «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 в плодотворную дискуссию исследователей, говорящих на общем научном языке.

¹ Капустин Б.Г., к примеру, считает цивилизационный дискурс идеологической функцией «структур капиталистической правой гегемонии» (Б.Г. Капустин Политические смыслы «цивилизации» // Политическая концептология. 2009. № 3. С. 48).

² Толстых В.И. Цивилизация // Новая философская энциклопедия. В 4 т. М., 2010. Т. IV. С. 333.

³ 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; Семёнов Ю.И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М., 2003.

Р.И. Соколова

Пространственная парадигма Российского государства-цивилизации как его базовая характеристика

Сложная современная международная обстановка является мощным стимулом для того, чтобы глубже осознать природу Российского государства, сущность русской цивилизации, ее возможности и перспективы, характер взаимоотношений с другими цивилизациями. Свидетельством отхода от определенного застоя в отечественной теории государства, сформировавшейся под сильнейшим воздействием западноевропейской политической мысли, стало выдвижение в исследованиях ученых такого теоретического конструкта, как «государство-цивилизация». Позиционирование России в качестве самостоятельного центра влияния в меняющейся структуре мирового порядка является наиболее перспективным. Именно поэтому словосочетание «Россия – государство-цивилизация» появилось в Послании Президента России Федеральному Собранию РФ в декабре 2012 года. Еще более определенно Президент РФ высказался на заседании Валдайского клуба 19 сентября 2013 года: «Именно из модели государства-цивилизации вытекают особенности нашего государственного устройства»¹.

Эту мысль поддержал и Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, выступая 31 октября 2013 года на XVII Всемирном Русском Народном Соборе. Он отметил: «Россия – страна-цивилизация со своим собственным набором ценностей, своими закономерностями общественного развития, своей моделью социума и государства, своей системой исторических и духовных координат»².

Данная констатация в действительности есть всего лишь восстановление в исторической памяти народа и в общественном сознании

¹ Путин В.В. Выступление на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай» // Вестник российской нации. М., 2013. № 6. С. 8–15.

² Слово Святейшего Патриарха Кирилла на XVII Всемирном Русском народном Соборе // <http://www.vrns.ru/news/2237>.

страны того факта, что Россия всегда была государством-цивилизацией, хотя не определялась подобным образом в силу доминирования других теоретических подходов, а обозначалась в терминологии того времени либо как империя, либо принимала форму СССР. Она основывалась на сохранении русской культурной доминанты, носителем которой выступали не только этнические русские, но и все носители такой идентичности независимо от национальной принадлежности. Этот путь был и остается сегодня достаточно эффективным и продуктивным.

В условиях нового этапа глобализации важно обосновать законное положение и статус России как государства-цивилизации. А для этого ей необходимо восстановить свою идентичность в истории, т.е. показать, что в любую эпоху на огромном евразийском пространстве в ее государственном строительстве действовали мощные формообразующие силы, исходящие из источника глубинной российской метафизики, ее цивилизационной сущности, которой были свойственны ряд базовых характеристик.

Их можно обнаружить, если оглянуться далеко назад, обратиться к истокам бытия русского народа, основавшего русское, а затем российское государство. В подобном мысленном обращении к туманной дали прошлого кроется много проблем теоретико-методологического и современного политико-практического плана. Потребность в таком подходе проистекает из осознания необходимости осваивать не только рациональное, но и иррациональное, опыт которого древнее и богаче рационального. Но осваивать его приходится заново, открывая прочно забытое и обнаруживая доселе неведомое. Господство физических моделей бытия скрыло от нас тот факт, что человек имел когда-то совсем другие пространственно-временные представления. Они, как показывают современные научные исследования, содержали в себе глубокие интуитивные догадки и прозрения, истинность которых, конечно, уже на ином фактическом и концептуальном материале, наука подтверждает только сегодня. Как это ни парадоксально, но архаический взгляд на пространственно-временные отношения глубже, интереснее и эвристичнее для современного научного дискурса, нежели механистические научные модели пространства и времени, которые подвержены более резким и быстрым изменениям, чем общефилософские или даже мифические представления о мире. Воспринятая на бытовом уровне ньютоновская концепция однородного пустого пространства, которое служит вместилищем для физических тел, далека как от взглядов релятивистской физики, так и от мифо-религиозной модели.

Понятие пространства активно вошло в лексикон современного человечества, знаменуя собой тот исторический факт, что человечество

устало от своей устремленности к совершенному общественному состоянию, постоянных социальных трансформаций, свойственных обществам с ярко выраженной временной доминантой. У человека появилась потребность относиться к действительности как в целом устоявшейся, не требующей радикальных, революционных изменений. В этой ситуации малоизученные особенности русского духа в условиях актуального переосмысления экономического, политического, нравственного и другого опыта российской истории могут содержать важные для понимания данной темы эвристические моменты.

Слово «пространство» сегодня широко употребляется прежде всего как геополитическое понятие. С этой точки зрения, пространство включает в себя как собственно физическое пространство (территорию), так и его географическое поле (географические взаимосвязи). Термин «пространство» в геополитике имеет особую смысловую нагрузку. Геополитическое пространство – не синоним территории, оно значительно шире территории и прямо отражает потенциал соответствующего государства, но тем не менее не объясняет природы и сущности русско-российского государства.

Что касается философии, то пространство и время в силу своей принципиальной значимости для человека с самого начала метафизических (и прежде всего онтологических) исканий оказываются на первом плане. Они остаются в центре философского внимания и до сих пор, но при этом не приобрели сегодня сколь-нибудь законченный вид. Сложности в понимании категории пространства и времени придают данной проблеме комплексный характер и вынуждают философию опираться на весь комплекс наук (а не только одной физики)¹. Многоаспектное содержание категорий пространства и времени и не утихающие вокруг этого научные и философско-онтологические споры свидетельствуют о глубоком укоренении сегодняшних философских представлений о бытии в толще всей человеческой культуры, включая ее как рациональные, так и внерациональные компоненты.

От общей констатации значимости категории пространства перейдем к аксиоме, которая, несмотря на свою широкую известность, так и осталась неотрефлексированной, скрывающей в себе всю разгадку прошлого и будущего нашего государства (Российской империи, СССР, РФ). Согласно этой аксиоме, вся история русского народа прошла под

¹ Карпенко И.А. Проблема интерпретации понятия пространства в некоторых концепциях мультивселенных современной физики // Философский журнал. М., 2015. Т. 8. № 3. С. 25.

знаком освоения огромного пространства. Справедливость и очевидность этой аксиомы привычно усматривается в обретении огромной территории, которую заняла Россия в ходе своей истории.

Но сразу возникает вопрос: а в чем причина такого явления, почему это русский народ не только озаботился освоением огромной территории, но и сумел ее в основном удержать? Определенный свет на этот вопрос проливает цивилизационная антропология, которая рассматривает психологию русского народа как фактор российской истории. Однако здесь обнаруживается, что вопрос об особенностях национального психологического склада – один из самых сложных и мало разработанных, несмотря на то, что в литературе можно встретить множество его психологических характеристик, как положительных, так и отрицательных¹. На самом деле, как пишет Ю.И. Сидоренко, «понять, что такое психология русского человека, точнее, психология "рускости", очень сложно. "Умом Россию не понять, аршином общим не измерить, у ней особенная стать, в Россию можно только верить". Эта глубокая мысль поэта-философа Ф. Тютчева стала для многих расхожим объяснением "загадочной русской души", того вселенского чуда или, по мнению некоторых (начиная с П. Чаадаева), некоего абсурда, который являет собой Россия в мировом пространстве»². В национальном бытии русских есть некая недоступная иррациональная тайна. Несмотря на правильную констатацию отдельных сторон психологического облика русского человека, не улавливалось главное – его изначальное исконное антропологическое самоощущение. «Русский человек всегда чувствует себя частью чего-то большего, чем он сам. Русский психологически, духовно "присутствует" не только "внутри себя", как "западник" (например, немец, француз, англичанин), а и "вне себя". Центр его духовного существования – вне его»³. В силу этой своей базисной психологии самому себя русскому всегда не хватает.

Особенные черты русского народа зарождались в глубине веков и даже тысячелетий, исторически генерировались сакральными мотивами, оказывающими воздействие на картину мира. В основе мифологической картины мира русских лежало пространство, которое никогда не

¹ См.: *Перевезенцев С.В.* Истоки русской души. Обретение веры. М., 2015.

² *Сидоренко Ю.И.* Особенности психологии русского народа как фактор российской истории // <http://glasnaroda.Opk.ru/viewtopic.php>

³ *Сидоренко Ю.И.* Особенности психологии русского народа как фактор российской истории // <http://glasnaroda.Opk.ru/viewtopic.php>

рассматривалось как чистая, пустая форма. Оно трактовалось не как физическая характеристика бытия, а как своеобразное космическое место, которое было одухотворено и разнородно. Это не хаос и не пустота. Это живое, пульсирующее и упорядочивающее мир начало. Это некоторая причина, из которой далее будут возникать различные свойства бытия. Оно предстает как великая таинственная сила, определяющая жизнь не только простых смертных, но и жизнь бессмертных богов. Неведомая скрытая метафизическая родина, которая рождается в Духе, заставляет русского человека перманентно трансцендировать, т. е. выходить за пределы заданных природных условий жизни, за пределы данной ойкумены. Там у предела могут открыться иные горизонты, иные мысли, иные жизненные возможности. В рамках родового существования русского человека внешняя природа есть не что иное, как экстериоризация его внутренней метафизической природы, его понимания пространства как Духа. Соответственно этому практические действия русского человека формировались в русле двух взаимно обусловленных тенденций – объективации субъективности и субъективации объективности. Восприятие вещественного простираения объектов лишь в системе декартовых координат не в состоянии объяснить истинного побудительного мотива внешне наблюдаемой экспансии русских. Никакие прагматические, экономические обстоятельства не могли придать русскому движению вперед и вширь характер некоего трансцендентного задания, которое осмысливалось на полурациональном уровне. Пространство мыслилось не как условие жизни, а как такое «небытие» или «недобытие», которое содержит возможность реализации бытия.

При этом не просто освоение огромной территории, а именно мирное освоение было производным сначала от мифологического, а затем от религиозно-этического понимания пространства, которое воспринималось русскими на протяжении веков как некое задание, как воля исторического рока. Эта территория превращалась в экстериоризованное пространство, овеянное субъективным переживанием космического пространства. В результате территория преображалась впоследствии в нечто качественно иное, она обогащалась многочисленными экономическими, социокультурными, коммуникационными и конфессиональными связями, которые пронизывали ее во всех возможных направлениях и придавали этой территории особый метафизический смысл. Она стягивалась в единое целое и преобразовывалась в многомерное пространство человеческого мира, состоящее из разных фрагментов с крайне неравноценными условиями проживания, иногда стремящихся «разбежаться», но снова тяготеющие к единству, к строительству своего «универсума». Русские находили нетривиальные способы созидания этого пространства.

Осуществленное пространство включает в себя более богатое и глубокое смысловое содержание, которое используется не только для описания природного мира, но и мира человека, мира его взаимодействий и культуры. Становление такого пространства можно схематично представить как специфическую реальность, конституируемую человеком, отношениями с другими людьми, его действиями и мировоззренческими представлениями. Смысл и возможности пространства взаимообусловлены и задаются его метафизическим планом.

Это представление о пространстве в определенном смысле соотносимо с холистскими взглядами на государство, трактующими его как некое Целое, которое всегда больше своих частей и определяет особенности их отношений. По большому счету, положение человека в социально-природном мире зависит от Целого, от сверхреальности, а не действий самого человека, которые часто имеют дорефлексивный характер. Л.Н. Гумилев нечто подобное выразил в следующих словах: «Но мера влияния человека на историю вовсе не так велика, как принято думать, ибо на популяционном уровне история регулируется не социальными импульсами сознания, а биосферными импульсами пассионарности»¹.

Размышляя о пространстве, необходимо говорить и о времени, так как пространство и время неотделимы, хотя все же они не равнозначны. Исходным между ними является пространство, которое в русском восприятии мира было доминирующим. Пространство доминировало над временем, в нем действовали законы циклического, а не линейного времени, которое господствовало в западных странах. Это многомерное, неоднородное пространство имело власть не только над временем, но и над душой человека. Н.А. Бердяев говорил о «власти пространства над русской душой»², которое запечатлелось в его психотипе.

Это пространство формировало своеобразную цивилизацию и выкристаллизовывало из себя не совсем обычное государство, которое можно сравнить с домом, строительство которого начинается не с фундамента, а с крыши, т. е. с иерархии ценностей. В подобном государстве-доме низшие уровни основываются на высших и держатся притяжением, обратном земному. Иными словами, речь идет об идеократичности российского государства, которая достаточно хорошо освящена в литературе. Много в жизни русского государства существовало на полурациональном уровне, приспособляясь к особенностям пространства, к потребностям живой практики. Это

¹ Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. М., 1993. С. 183.

² Бердяев Н.А. Судьба России. М., 2005. С. 63.

пространство – самодостаточно, оно имело все необходимые ресурсы и способность к развитию. Природные, политические, экономические, социокультурные и конфессиональные взаимодействия, накладываясь друг на друга, образуют зоны интенсивных взаимодействий, которые могут служить стратегическим ресурсом социально-экономического развития. Для России ее пространство в современном виде – это и зона формирования евразийского суперэтноса, и зона длительного сосуществования и сотрудничества народов леса и степи, причем разнообразие ландшафтов было импульсом развития. Недаром сейчас много и справедливо говорится о некоторых фактах утраты единого экономического, военно-стратегического, информационного, экологического пространства, и высказываются негативные выводы.

Пространственная парадигма знаменует собой синхронический подход к реальности, который означает, что Россия всегда, в любую эпоху ее существования, представлена в виде некоторого множества сосуществующих и взаимодействующих территорий, населенных разными этносами. Изучение их актуального сосуществования и взаимодействия, выявление специфики их жизнедеятельности и поиск оснований для совместного неконфликтного существования, является главной заботой государства. Именно синхронический подход является главным принципом «автаркии больших пространств» (выражение Фридриха Листа).

В противоположность этому ориентация на время свойственна атлантическим моделям (монохромным культурам – США, Германия, Великобритания, скандинавские страны); а в идеологическом плане в XX веке – от либерализма до социал-демократизма. Страны, ориентированные на монохронический подход, уделяют больше внимания времени, срокам и расписанию¹. Время для них – это прямолинейный путь, который ведет из прошлого в будущее. Доминирование линейного, техногенного времени способствовало развитию динамичной и агрессивной системы капиталистических отношений, стремительному научно-техническому прогрессу и обновлению быта. Наиболее ярко отношение ко времени как к исключительной ценности и особо значимому ресурсу проявляется в американской культуре. Соответствующим образом развивается научное и обыденное мировоззрение. В результате в современности восторжествовал образ времени-потока, времени – расписания, учитывающего скорость движения (которое можно

¹ См. об этом подробно: *Соколова Р.И.* Явное и неявное в политической стратегии // Политические стратегии Российского государства как философская проблема. М., 2011. С. 153–164.

убыстрить по своей воле) и точное время прибытия в конечный пункт. В философском плане к тому же результату приводят вульгарные представления о пути к счастливому будущему, в царство разума и прогресса, словно общество движется по железной или шоссейной дороге.

В рамках Российского социума всегда существовали различные общественно-экономические уклады, которые жили в разных социальных временах, и государство всякий раз должно было прикладывать усилия для их согласования. В результате временная реальность российского социума приобретала чрезвычайно сложную структуру. Общество, пребывающее в таком состоянии, теряет временную определенность и представляет собой конгломерат исторически и культурно разновременных форм бытия. Именно в условиях неодновременности могут возникнуть разрывы социальных связей между субъектами, опасность которых возникает часто как следствие некритичного заимствования социальных форм чужой культуры.

Россия со времен Петра, забыв о доминирующем значении пространства, устремилась в погону за чужим доминантным временем со всеми вытекающими отсюда последствиями. Догонять стало ее роковой судьбой. Чем больше Россия стремилась догонять чужое время и связанные с ним чужие достижения (что приносило порой впечатляющий, но временный успех), тем больше подрывала глубинные основы своего бытия. В результате возникала еще большая отсталость, т. е. получался замкнутый круг.

Непонимание сущности пространственной парадигмы, ее игнорирование не позволяли российским политикам и некоторым аналитикам понять то общество, в котором мы жили раньше, живем сейчас и – самое главное – будем жить в будущем. Доминирование пространства над временем требует более точного и глубокого понимания особой значимости государства, а также иного подхода к оценке результатов его деятельности, осуществляющегося в рамках этого пространства. Доминирование пространства означает, что можно добиться в его пределах значительного внутреннего развития и обеспечения достойной и мирной жизни входящих в её состав больших и малых народов.

Мощь и давление российского пространства с его невероятными богатствами и естественным разнообразием формируют государство-цивилизацию, тяготеющее к самодостаточности, которая выражается в понятии автаркии. Цивилизационный подход, учитывающий пространственную парадигму, означает, что это государство способно к автаркической экономике в любое время. Пространственная парадигма предполагает автаркию, но автаркия не означает застой и самоизоляции. Напротив, автаркические модели могут рассматриваться как элемент развития на основе раскрытия своего внутреннего потенциала. Автаркическая экономика растет изнутри и во внутри, но при этом

сохраняются внешние торговые связи, и в этом смысле автаркия не является абсолютной. Негативные оценки автаркии лежат в области метафизики: критикуя автаркию, отрицают пространство и выбирают время. Автаркия же дает возможность устойчивого существования экономической, социальной, экологической и других систем за счет внутренних ресурсов. Наиболее четко в современной политической теории принцип автаркии и связанный с ним «закон пространственной прогрессии» сформировал в Европе – и для Европы – бельгийский геополитик Жан Тириар: «от городов-государств через государства-территории к государствам-континентам»¹. В России – и для России – Александр Дугин («Основы геополитики»). Как Тириар, так и Дугин следуют в конечном счете за уже упоминавшимся выдающимся немецким экономистом XIX века Фридрихом Листом. Согласно Листу «автаркия больших пространств» связывает экономическое развитие с территориальным и демографическим фактором². Евразийцы (князь Н.С. Трубецкой и П.Н. Савицкий) дополнили все это более широким понятием «месторазвития».

Перестройка, которая в своей глубинной сути должна была осуществить слом пространственной парадигмы, не удалась. По сути, все как было, так и осталось – в этом обнаружилось давление и мощь пространства, которое выступает под разными именами – царская Россия, Российская империя, СССР, РФ, и проявляется своей склонностью к автаркии. Даже когда Россия пытается уйти от автаркии, она никуда от нее не уходит. Она не ушла от нее ни в 1861-м, ни в 1917-м, ни в 1991-м. Эту склонность к автаркии К.Н. Леонтьев назвал «деспотизмом внутренней идеи»³. Ее нельзя отменить, и если Россия сама попытается от нее отказаться, ее будут навязывать геополитические конкуренты, оказывая внешнее давление – введение экономических санкций и т.д. По существу, восстановление России через укрепление автаркических тенденций уже началось. Оно прошло через Мюнхенскую речь Владимира Путина, но началось со второй чеченской войны, как полагают некоторые авторы⁴. Однако автаркия как абсолютный

¹ Малер А. Жан Тириар – имперская революция // http://theory.nazbol.ru/index.php?option=com_content&view=article.

² Лист Ф. Национальная система политической экономии. СПб., 1891.

³ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Поздняя осень России. М., 2000. С. 96.

⁴ Карпец В. Автаркия как сущее (http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/09avtarkiya).

экономический суверенитет в глобальной экономике XXI века недостижим, поскольку взаимодействие стран и торговые связи стали очень тесными.

Когда Россия совершает действия, противоречащие принципу пространственной парадигмы, например, объявляет себя национальным государством, она закономерно впадает в кризис. И наоборот, когда действия России идут в русле пространственной парадигмы и соответствуют её роли государства-цивилизации, Россия укрепляется, а народы, входящие в нее, живут между собой не только в мире, но и в достатке. Этот вывод имеет большое значение для всех сфер деятельности государства-цивилизации, особенно для экономической.

А.С. Филатов

**Российская цивилизация в современном мире:
внутренние угрозы и внешние вызовы**

Как не покажется парадоксальным, но о Русской или Российской цивилизации заговорили в период одного из наиболее глубоких системных кризисов ее социально-политической системы – в последнем десятилетии прошлого века. Действительно, во времена СССР доминировали другие темы – «коммунистическая цивилизация», «западная демократия» и т. п. В докоммунистический период речь в лучшем случае шла о Славянской или Славяно-православной цивилизации, но при этом все-таки господствующей была точка зрения, что Россия органично включена в Европейскую цивилизацию. В качестве образцов таких подходов можно рассматривать знаменитый философский спор «славянофилов» и «западников», получивший широкую общественную огласку.

На самом деле нет ничего парадоксального и удивительного в том, что интерес к феномену Русской цивилизации обнаруживается в период кризиса ее государственности. Именно кризис общества заставляет его переосмысливать действующие стандарты социальной жизни, искать новые способы и формы общественного бытия, взамен прежним, утратившим эффективность. В данной статье автор не предполагает рассматривать и оценивать различные цивилизационные модели, которые предлагались (а в некоторых случаях и в некоторых фрагментах – и реализовывались) постсоветскому обществу – европейская, азиатско-авторитарная, социалистическая, нациократическая и др. Передо мной стоит другая цель: показать принципиальное отличие Российской / Русской цивилизации от других, прежде всего, Европейской, и обосновать ее значение и исторические перспективы.

Следующим шагом, после указания цели, который необходимо сделать, чтобы избежать возможных недоразумений, возникающих при произвольной интерпретации тех или иных понятий, – это, собственно, определиться с основными понятиями нашей темы. Что касается отмеченного выше сходства обозначений «Российская цивилизация» и «Русская цивилизация», то оно вытекает из этимологического тождества этих терминов. Синонимичным Русской цивилизации являются понятие Русского Мира, а также, в определенном смысле, России, рассматриваемой в качестве культурно-исторического образования.

Пожалуй, ближе всего к концепции Российской цивилизации, как цивилизации особого типа, подошли представители евразийства, предшественником которых можно считать К.Н. Леонтьева, видевшего будущее России в союзе со странами Востока, а не с европеизированными политическими режимами западных славян – чехов, словенцев, хорватов и т.п. В работах Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Флоровского, П.П. Сувчинского, позднее Л.Н. Гумилева обосновывается особый культурно-исторический тип России, обозначаемой термином «Евразия». При этом они акцентируют внимание на связи ее с азиатско-тюркским миром и противопоставляют Европейской или Западной цивилизации. В этом случае, понятия «Российская цивилизация» и «Евразийская цивилизация» являются тождественными. Такой подход содержит, собственно говоря, основной недостаток теории Евразийства, когда его авторы уходят от определений Русской / Российской цивилизации, заменяя их описанием и характеристикой этно-культурного симбиоза, формирующегося на обширных пространствах между Европейской и Восточными (Китайской и Индийской) цивилизациями. Это ведет к представлениям об эклектическом характере Евразийской цивилизации, ее неустойчивости, а главное – прячет сам стержень Российской цивилизации, каковым является русская культура и Русское Православие. Собственно говоря, на полстолетия раньше евразийцев Н.Я. Данилевский, дающий определения Славянскому миру как особому культурно-историческому типу, закладывал в них смыслы, которые характеризовали прежде всего российскую цивилизацию.

Что касается использования понятия Русского Мира, то и на этой проблеме следует особо остановиться. Термин «Русский Мир» применяется в настоящее время в двух значениях: для обозначения а) пространства, освоенного российской/русской культурой и б) территории (дисперсной) существования русскокультурных диаспор по всему земному шару. В первом понимании Русский Мир рассматривается Н.И. Костомаровым, который, собственно, и является автором как самого термина, так и определения понятия Русского Мира. Н.И. Костомаров в своих работах (наиболее обстоятельно, пожалуй, в статье «Две русские народности») использует термин «Русский мир» в качестве тождественного термину «Русская Земля», причем именно в приведенном здесь написании – «мир» строчными буквами, а «Земля» с прописной (и это дает нам основания сейчас использовать написание Русского Мира с прописных букв). Характерно, что Н.И. Костомаров в том же, по сути, значении, что и «Русский мир», и «Русская Земля», использует еще один термин – «Русский материк». Все они обозначают пространство, которое формировалось под эгидой русской народности – е

южной (киевской) и северной (новгородско-московской) ветвями. Во втором варианте в состав Русского Мира включаются все места расселения русскокультурных людей, вне зависимости от их этнической принадлежности. В этом случае Русский Мир состоит как бы из двух структурных компонентов – территории собственно Российской Федерации и многочисленных мест проживания «людей... говорящих и думающих на русском языке»¹. Тогда фрагменты Русского Мира мы обнаруживаем не только на территории бывшего Советского Союза, но и в Израиле, США, Австралии, Франции, Аргентине и т. д.

Признание дисперсности территории современного Русского Мира на первый взгляд выводит его на невиданные ранее уровни глобальных пространств. Казалось бы, несмотря на политико-административную сжатость Русского Мира в пределах Российской Федерации, он, благодаря процессу диаспоризации (образования русскокультурных анклавов) фактически на всех континентах, значительно расширил свое социокультурное присутствие на планете. Вот в этом признании дисперсности Русского Мира, когда в качестве диаспор рассматриваются русскокультурные территории даже в рамках исторического российского социокультурного пространства, например, на Украине и в Крыму, спрятана, как мне кажется, основная опасность для будущего российской цивилизации. Такая модель параметров Русского Мира фактически способствует консервации его политико-административного выражения только в пределах Российской Федерации, а то и того уже – даже исключая этнические регионы на том же Северном Кавказе. Тем более, эта модель внедряет в общественное сознание (и самое пагубное – российское) рассмотрение территорий бывшего СССР, т. н. «ближнего зарубежья» Российской Федерации, в одном контексте с территориями Израиля, США, Франции, Австралии, Германии и др., где действительно существуют русскокультурные диаспоры. Тем самым природно-историческое пространство, базовое пространство геополитического позиционирования российской цивилизации произвольно или невольно ограничивается территорией нынешней Российской Федерации.

Вообще «дисперсность Русского Мира» строится по аналогии с дисперсностью Иудейского (Еврейского) Мира, возникшей в глубокой древности и в определенной степени сохраняющейся сейчас.

¹ Шедровицкий П. Русский мир: восстановление контекста // http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history01/shedrovitsky.

В силу отмеченного, гораздо более целесообразно строить концепцию Русского Мира и разрабатывать прикладные технологии ее осуществления в социальной реальности, основываясь на определениях настоящего автора этого термина Н.И. Костомарова. Причем, делать это необходимо по причине смысловой корректности, а не только геополитической целесообразности; хотя и геополитическая целесообразность в этом вопросе имеет очень большое значение. Единственным дополнением, которое следует сделать к определениям Н.И. Костомарова, – это расширить понятие Русского Мира, как выражающее не только сугубо русские этнокультурные характеристики, но и в широком смысле российскую социокультурную традицию, включающую в себя разнообразные этнические компоненты, развивавшиеся и существующие на пространстве, очерченным в свое время границами Советского Союза, а еще раньше Российской Империи. Полиэтничность или полиэтностность Русского Мира, окормленного и оформленного, конечно же, русской культурой, является его характерной чертой.

Исходя из этих уточнений, мы вправе рассматривать понятие Русского Мира в качестве тождественного таким понятиям, как «российское социокультурное пространство» и «пространство российской цивилизации», которые исторически совпадают с территориями Российской Империи и Советского Союза. Что касается таких пограничных частей российского социокультурного пространства, как Прибалтика или Грузия и т.п., то они в настоящее время выступают в виде политически отторгнутых территорий, по аналогии с периодом завоевания арабской цивилизацией Пиренейского полуострова Европы (Испании и Португалии) в начале VIII века. Еще более свежий пример отторгнутых территорий – это политическое отделение от пространства европейской цивилизации восточной части Германии в 1945 году.

Можно предположить, что приписываемое П. Щедровицкому авторство понятия Русского Мира – это либо следствие некомпетентности, либо такой способ интеллектуального воровства. Но не это главное. Гораздо опаснее другое – технологии дисперсности (разорванности) Русского Мира, ведущие к консервации возникшей после 1991 года раздробленности, фактически разрабатываемые П. Щедровицким и его сотрудниками, внедряются в контексты соответствующих решений, принимаемых государственными органами Российской Федерации. Когда работа с соотечественниками будет строиться по таким схемам, то это просто катастрофично для истории и будущего Русского Мира.

Если говорить о сетевой структуре, которую стремятся внедрить в понятие Русского Мира П. Щедровицкий и его последователи, то, по определению, сетевая структура – это один из способов осуществления децентрализации. В экономике это может быть и неплохо, но даже

там диверсификация управленческих процедур не исключает и даже требует наличия определенного координирующего центра.

В социальной системе принцип организации по модели сетевой структуры более подходит гражданскому обществу (что, собственно, и было показано Ю. Хабермасом), даже в большей степени, чем экономическому обществу. В политике сетевая структура неэффективна, более того, зачастую она является порождением диверсии, как внутренней, так и внешней. Особо опасна сетевая структура для т.н. транзитного или переходного общества, т.е. общества, реконструирующего или перестраивающего модель своего социального устройства. Кстати, Российская Федерация все еще находится в этом состоянии, тем более, она была в таком состоянии десять-пятнадцать лет тому назад, когда П. Шедровицкий начал внедрение своего проекта.

Для цивилизационной системы, каковым является Русский Мир, сетевая структура может использоваться весьма умело и деликатно, применительно к различным культурным программам, но не к системе в целом. В случае с российскими соотечественниками, проживающими за пределами исторического пространства Русского Мира (территории бывшего СССР и Российской Империи), то применительно к ним более эффективна модель «хуацяо», успешно реализуемая китайцами.

В русском культурно-лингвистическом контексте Мир – это устройство территории, а Земля – это поле родовых социально-генетических связей. Потому Русский Мир – это пространство освоенное, осваиваемое и вовлеченное в орбиту русской цивилизации. Историко-географически это территория бывшего Советского Союза. Русская Земля – это, безусловно, вся современная Украина, Белоруссия и значительная часть Российской Федерации (за исключением ряда этно-культурных регионов на Северном Кавказе, Поволжье, Сибири. Хотя в целом Сибирь, конечно же, Русская Земля). Но процесс собирания русских земель в современных условиях может быть обеспечен восстановлением российского социокультурного и цивилизационного пространства – исторически сформировавшейся территории Русского Мира. Не исключено, что вначале будет происходить восстановление общности фрагментов исторической России, а затем (или параллельно) собирание Русской Земли. – Например, сейчас складывается союз Российской Федерации, Белоруссии и Казахстана. Ближе к этому союзу Киргизия, Таджикистан, Армения. Южнорусские земли, включенные в политический формат украинского государства, находятся вне этого объединительного процесса.

Что касается мест проживания русских, точнее, русскокультурных, то до той поры, пока эти места не станут осваиваться и существовать в соответствии с русскими социо-культурными ценностями

и цивилизационными стандартами, говорить о планетарном распространении Русского Мира у нас нет оснований. Все-таки, русские во Франции, США или Израиле – это диаспоральные (зарубежные, в полном смысле этого слова) сообщества, которые во многом существуют по сложившимся на территории их проживания стандартам.

Поэтому, есть все основания говорить о Русской Земле, Русском Мире и Русском Зарубежье. Это три уровня существования российской цивилизации в современном геополитическом пространстве. Так вот, люди, живущие за политическими пределами современной Российской Федерации, должны помнить, что они живут в Русском Мире – в пространстве российской цивилизации, которая строилась их предками. А чтобы они об этом не забывали, им об этом нужно постоянно напоминать. В этом и состоит основная функция общественных и государственных институтов соответствующего профиля – фондов, организаций российских соотечественников, Департамента по делам соотечественников МИД РФ...

Таким образом, в зависимости от контекста определенного фрагмента настоящей работы, я буду использовать понятия Русской цивилизации, Русского Мира и России как взаимосвязанные, взаимодополняемые и однородные.

С конца XX века Россия мучительно ищет свою социокультурную модель, испытывая при этом как внутренние, так и внешние директивные воздействия. Все эти воздействия, несмотря на различные уровни их источников, сводились к специфическим социокультурным импульсам, которые можно классифицировать следующим образом: европейские, североамериканские, китайские, японские, евразийские, российские.

Некоторые исследователи, в частности С.Г. Кара-Мурза¹, склонны рассматривать в качестве особого типа советскую социокультурную модель и видеть в ней существенный импульс развития России. Вряд ли мы можем согласиться с таким суждением хотя бы по той причине, что социокультурные каноны утверждаются в течение длительного исторического времени, тогда как советский период нашей истории – слишком короткий срок, чтобы сформировались и укоренились социокультурные традиции. Например, в период царствования Петра I было внедрено не меньше культурных нововведений (а может, и больше), чем при советской власти, однако никому сейчас не приходит в

¹ См.: *Кара-Мурза С.Г.* Советская цивилизация. М., 2001.

голову говорить об особой, допустим, дворянской или императорской, социокультурной модели. В какой-то степени мы можем говорить о советской цивилизации, и то формально, принимая во внимание специфические способы организации совокупной культуры общества в этот период, локально ограничивая социально-исторический поток времени. Если же исходить из социокультурной и цивилизационной типологизации исторического процесса в целом, то советский период не представляет собой специфический образец, вид, характеризующий принципиально-значимые исторические периоды и обладающий существенными качественными признаками.

Нет необходимости сейчас останавливаться на характеристике отмеченных социокультурных моделей (европейской, североамериканской, китайской, японской, евразийской, российской), они достаточно широко и подробно освещены в современной литературе. Моя задача сейчас состоит в том, чтобы отметить наличие импульсов, исходящих от них, и реально влияющих на российское общество.

Что касается цивилизационных ориентиров, то и они достаточно представлены в социально-философских, социологических, политологических и культурологических исследованиях. Среди них я хотел бы выделить следующие: евро-американские, китайские, российские, – и, с учетом данных выше оговорок, советские. Евро-американские цивилизационные стандарты сводятся, как правило, к ценностям западной демократии и нормам функционирования гражданского общества. Китайский цивилизационный ориентир указывает на особый способ организации социальной жизни, прежде всего в современных условиях. Российские цивилизационные ориентиры в развитии нашего общества возникают на основе традиционных форм и способов построения полиэтнического и поликультурного общества, формировавшегося на протяжении нескольких столетий в границах Российской Империи и затем Советского Союза.

В условиях системного кризиса российского общества, который начался несколько десятилетий тому назад и особенно активно проявился с конца 80-х годов прошлого столетия, вся его территория оказалось подвержена действию различных социокультурных импульсов, а некоторые компоненты пространства озадачили себя поиском новых цивилизационных ориентиров. Особенно открыто и наглядно это проявилось в культурно-цивилизационном выборе окраин – Северо-Запада (Петрограда), Прибалтики, Западной Белоруссии (Черноруссии), Западной Украины (Червоноруссии или Галичины), Молдавии, Грузии, Армении, Азербайджана, Казахстана, Туркмении, Таджикистана, Узбекистана, Киргизии, Дальнего Востока.

Однозначный выбор в пользу евро-американских культурных ценностей и цивилизационных стандартов сделали Прибалтика, Западная Украина, Грузия. К этому вектору в определенной степени оказались предрасположены Северо-Запад, Западная Белоруссия, Молдавия, Азербайджан, но каждый регион со своими политическими нюансами. Если Северо-Запад и Западная Белоруссия скорее декларативно обозначают этот вектор, то Молдавия и Азербайджан опосредуют его различными видами привязанности к Румынии и Турции, соответственно. С учетом того, что и Румыния, и Турция сами во многом условно находятся в поле европейской цивилизации, то и Молдавия, и Азербайджан скорее также лишь декларируют свой евро-американский культурно-цивилизационный выбор.

Каждый из окраинных регионов, безусловно, имеет свои отличительные признаки и особенности, впрочем, равно как и любой другой регион обширного российского социокультурного пространства. Но некоторые принципиально выделяются из этого контекста – настолько принципиально, что можно говорить вообще об их оторванности. Речь идет о Прибалтике, Галичине, Грузии, Азербайджане и Туркмении, – хотя по видовым признакам и форме проявления такая оторванность различается.

Основой прибалтийско-галицкой оторванности является смена цивилизационных ориентиров. Сейчас здесь доминируют евро-американские цивилизационные стандарты и ценности. Вообще в своей истории эти регионы с циклической последовательностью меняют цивилизационные ориентации между Россией и Европой. Именно поэтому Прибалтика и Галичина являются по сути цивилизационными спутниками, которые эпизодически переходят с одной орбиты на другую, от России к Европе и обратно.

Если для Прибалтики и Галичины определяющим в их ориентации оказался цивилизационный фактор, то для Грузии, Азербайджана и Туркмении на первый план выходят социокультурные традиции, пронизанные этническими нормами. В этом смысле Грузия, Азербайджан и Туркмения на фоне российских социокультурных стандартов, характерных и для их территорий, обозначаются как этнокультурные осколки. Такая особенность формирования и функционирования фактически лишает их каких-либо социальных перспектив, в отличие от Прибалтики и даже, в известной степени, от Галичины, цивилизационная ориентированность которых открывает пути для социальных трансформаций и модернизаций. Этнокультурная ориентация Грузии и Азербайджана породила этнократические политические режимы, что лишает возможности возобновления в рамках их советских границ полноценных социальных коммуникаций. Ни Абхазия, ни Южная

Осетия, ни Нагорный Карабах никогда не примут этнокультурные установки современных грузинского и азербайджанского политических режимов. Воссоединиться разрозненные территории могут только тогда, когда политические приемники советских республик откажутся от этнокультурных стереотипов, а произойти это реально может лишь в границах Русского Мира.

Таким образом, фактически российское социокультурное пространство и, соответственно, реальная территория российской цивилизации могут в настоящий момент складываться из Российской Федерации, Белоруссии, Украины, Казахстана, Киргизии, Армении, Нагорного Карабаха, Приднестровья, Абхазии, Осетии. – Конечно же, с различной степенью усвоения этими государственно-территориальными фрагментами российских социокультурных ценностей и цивилизационных стандартов. Не вдаваясь в анализ степенных отличий, можно сказать, что названные территориально-государственные образования представляют в наших условиях фрагментированную матрицу современного состояния российской цивилизации. Хотя, в отношении «степени усвоения», следует подчеркнуть, что не только все перечисленные отличаются друг от друга (допустим, Российская Федерация в целом не является более «русской», чем Белоруссия), но и внутри каждой из них имеются зачастую существенные отличия (например, Москва и Петроград более отдалены от российского социокультурного пространства, да и цивилизации, чем Урал и Южная Сибирь).

Отмеченные специфики и даже разбег регионов некогда политически единой российской цивилизации вовсе не лишает нас возможности выводить общие социокультурные принципы и цивилизационные особенности, проявляющие себя неодинаково во времени и пространстве, но, тем не менее, не перестающие быть таковыми на самом деле, объективно. Вследствие этого мы можем говорить о своеобразных параметрах российской цивилизации, фиксирующих ее типологическое свойство.

Особенности российской цивилизации вытекают из своеобразия социокультурной традиции, которая включает нормы социальной жизни, культурные ценности и мировоззренческие принципы. *Социальные параметры культуры выражаются:*

- общим мировоззрением (с сохранением особых и единичных модификаций);
- особым менталитетом, обеспечивающим самоидентификацию на уровне большой социальной группы (нации, суперэтноса, цивилизации);
- геоприродной спецификой территории деятельности, влияющей на формирование способов взаимодействия людей;

- единым доступным языком, как необходимым средством социальной коммуникации и управления, хранения и обмена информацией, передачи социальных знаний.

Что касается языка как средства социальных коммуникаций, то он играет очень важную роль в социокультурном развитии и цивилизационном строительстве. Вот почему цивилизационными конкурентами и геополитическими противниками России столь много внимания уделяется акциям и мероприятиям, направленным на изъятие русского языка из коммуникационной сферы в ряде постсоветских регионов. Потому ЕС «закрывает глаза» на языковой произвол, осуществляемый этнополитическими режимами в Прибалтике (прежде всего в Латвии, – республике с сильными российскими социокультурными ориентациями), поощряет и стимулирует «украинизацию» русского языка, и т. п. Такие действия происходят и в других российских культурно-цивилизационных анклавах – Молдавии, Грузии, Узбекистане, Азербайджане, Армении. Даже внутри Российской Федерации, в Татарии стремились произвести то же самое, исключив русский язык из коммуникационного оборота. Там, где это не получается (Белоруссия, Приднестровье, Абхазия, Южная Осетия), государственно-территориальные образования объявляются политическими институтами ЕС и США нелегальными и недемократическими.

Анализ процесса исторического развития российского социокультурного пространства показывает, что на протяжении более тысячи лет закладывались основы российской цивилизации. К настоящему времени мы не можем строго научно говорить о сформировавшейся российской цивилизации. Россия является становящейся цивилизацией. До настоящего времени, при наличии мощной социокультурной традиции, цивилизационные формы в России в основном были заимствованные.

В эпоху существования Древней (Новгородско-Киевской) Руси и Московской Руси происходило воспроизводство стандартов византийской цивилизации. В конце концов, этот исторический феномен был выражен знаменитой формулой «Москва – третий Рим». Императорская Россия и Советская Россия строились и позиционировались в глобальном цивилизационном пространстве как воспроизводство европейской цивилизации. В этом процессе использовались различные формы, но все они сводились к применению разнообразных европейских цивилизационных моделей. Нельзя сказать, что это было слепое копирование, сугубо российский социокультурный фактор иногда до неузнаваемости преображал европейские формы, но, тем не менее, европейский цивилизационный вектор развития России в этот исторический период вряд ли кем может быть поставлен под сомнение.

И лишь только на рубеже нового третьего тысячелетия мы имеем основания говорить о начале формирования собственно российской цивилизации на базе развитой и всемирно значимой социокультурной традиции. Для обозначения современного этапа оформления российской цивилизации возможно использовать понятие Новороссии. Авторство этого термина может быть отдано государственным чиновникам эпохи Екатерины II. В современных исследованиях данный термин используется для обозначения части территории Украины, занимаемой Одесской, Николаевской и Херсонской областями или, более широко, всего юго-востока Украины. Также термин «Новороссия» применяется для характеристики обширных южных российских регионов от Днестра до Алтая¹.

Непосредственно до Новороссии состояние российской цивилизации можно охарактеризовать как ассоциативное, т. к. она соединяла в себе российские социокультурные ценности и европейские цивилизационные стандарты.

С учетом исторических параметров и пространственно-географических координат, над формированием российской цивилизации трудились не только автохтонные этносы российского социокультурного пространства – абхазы, азербайджанцы, армяне, башкиры, грузины, казахи, киргизы, латыши, литовцы, молдаване, осетины, таджики, татары, туркмены, узбеки, чувашы, эстонцы, – но и представители иноземных этнических групп – греки, евреи, итальянцы, немцы, поляки, французы, датчане, и многие другие. Этот факт является очень важным и значимым для будущего цивилизационного развития. В свое время Н.Я. Данилевский в четвертом законе движения и развития культурно-исторических типов отмечал: «Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств»².

Перспективы и, может быть, главное, возможности российской цивилизации, строятся исходя из концептуальной модели, которая в авторской редакции обозначается как «Мировая ось культуры» или «Всемирно-историческая ось человеческой культуры».

¹ Морозов Е.Ф. Теория Новороссии // Русский геополитический сборник. 1995. № 1. С. 24.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 91–92.

Историко-временная ось человеческой культуры создается из последовательно сменяющих друг друга уровней и в различной степени активности взаимодействующих очагов культуры: Южная Африка (архаическая культура древнейшего человека, существовавшая до периода, отстоящего от нашего времени в 40 тысяч лет); Средиземноморье – Ближний Восток – Индия – Китай (Древний Египет, Древняя Месопотамия, Древняя Индия, Древний Китай, Древняя Греция, Древний Рим, 10–2 тысячи лет назад); Европа (эпоха Средневековья, Нового и Новейшего времени, вплоть до сегодняшнего дня); Россия (Новороссия, становление в XXI веке).

Анализ возведения оси культуры человечества позволяет выдвинуть предположения о существовании мостов культуры и «утраченного» фрагмента человеческой культуры. Что касается «утраченного» фрагмента культуры, то возникновение этой гипотезы связано с тем, что между южно-африканской культурой, первым очагом культуры человечества, и средиземноморской культурой Древнего Египта – в пространственном и временном измерениях существует значительный пробел. Своеобразная историческая лакуна включает не установленный сейчас и не описанный регион культуры человеческого общества. Он по историческому времени предшествует древнеегипетской культуре и уступает ей технологически в освоении природного пространства. Скорее всего, это пространство и время существования протокультуры человеческого сообщества, бывшей технологически более развитой, чем южно-африканская квазикультура.

Крепление оси культуры достигается благодаря существованию культурных диастол (греч. *diastolē* – растягивание, расширение), которые обеспечивали культурно-историческую преемственность как между уровнями, так и между очагами мировой культуры. В этом смысле мы можем говорить о мостах культуры. Мостами мировой культуры являются культурные системы Древней Греции и Древнего Рима, обеспечившие восхождение, главным образом, от ближневосточно-средиземноморской культуре к европейской культуре. Более широкие функции выполнял Византийский мост культуры, который открыл для Древней и Московской Руси, а потом и для Царской России, каналы восприятия не только европейской культуры, но и древнегреческой, а также ближневосточно-средиземноморской культурной традиции. Именно наличие этого моста культуры, надо полагать, и объясняет особое почитание не только в рамках Русского Православного Подвижничества, но и в целом в русской духовной культуре, творений одного из Отцов Церкви Иоанна Лествичника (VII в.), жившего на территории Сирии.

В пространственно-географическом плане ось культуры возводится по географическим параллелям от Южной Африки до Северной

Европы, осваивая на каждом уровне подъема все более сложные природные пространства. Каждое природное пространство, как среда существования человеческого общества, от Южной Африки до Северной Европы, требует от человека все более сложных технологий освоения природных процессов, служащих источником и условиями социального существования. Исторический процесс развития человека показывает, что каждая ступень освоения экологического (окружающего природного) пространства предполагает создание новых, более совершенных способов воздействия на это пространство. Само социальное производство становится с каждым уровнем более информационно- и энергоемким¹.

Стержнем социокультурного прогресса является востребованность новых знаний и информации. От Африки до Европы растет по нарастающей потребность в информации, в связи с усложнением деятельности человека в окружающей среде. Освоение человеком новых геопространств требует от него новых культурных технологий и новых цивилизационных стандартов. Смена очагов культуры означает переходы к таким условиям экологической (окружающей) среды, которые стимулируют культурные достижения и цивилизационное совершенство. Исходя из этого, можно предположить, что вслед за Европой новым очагом культуры должен стать регион Урала и Южной Сибири.

Если мы сравним геопространства средиземноморского региона, с одной стороны, и Средней Европы и Северной Европы, с другой, – то увидим, что европейские экологические условия могли расцениваться как экстремальные для египетской и месопотамской культуры, да и для греческой тоже. Практически точно также рассматривается урало-сибирский регион с позиций европейской культуры. И еще одно

¹ См.: *Филатов А.С.* XX век: Эпоха Homo creatur // Человек и христианское мировоззрение. Сохранение нравственного и физического здоровья в мире изменяющейся культуры. Альманах. Выпуск 9. Симферополь, 2004; *Филатов А.С.* Мироздание как объект деятельности Homo creatur // Sententiae: наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). Спецвипуск № 3 «Філософія і космологія». Вінниця: Універсум-Вінниця, 2004; *Филатов А.С.* Экология свободы и глобализация // Социальная экономика. Научный журнал Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина. № 1. Январь-март. 2003; *Филатов А.С.* Культура глобализации или Глобализация культуры // Человек и христианское мировоззрение. Сохранение нравственного и физического здоровья в мире изменяющейся культуры. Альманах. Выпуск 9. Симферополь, 2004.

сравнение. Соразмерность благодатности и благоприятствования геоприродных условий Средиземноморья и Европы почти что пропорциональны такой же соразмерности уже Европы и России. Освоение природных пространств в Европе намного более энергоемкое, нежели в полосе Средиземноморье – Ближний Восток – Индия – Китай, а в урало-сибирском регионе России – чем в Европе.

Выражением потенциала российской цивилизации являются достижения в областях освоения космического пространства, атомной энергетики и производства вооружений. Первые космические спутники, первый космонавт, первая АЭС, автомат Калашникова и атомное оружие появляются в стране, материальная культура которой в сфере быта и массового производства товаров и услуг явно уступала культуре социально развитых стран мира, европейской культуре. Эти достижения отмечают готовность российского социокультурного пространства принять культурно-цивилизационную эстафету человечества и обеспечить формирование и продуктивное функционирование нового уровня мировой оси культуры. К тому же, созданный потенциал позволяет российской (или, новороссийской) цивилизации отстаивать свои геополитические интересы и сдерживать претензии европейской цивилизации и ее северо-американского ответвления на контроль и управление мировыми процессами.

Несмотря на современное геополитическое доминирование евро-американской цивилизации, ее апогей развития уже остался в прошлом. Сейчас она использует ресурсы, созданные ранее. Признаки кризиса пока не видны невооруженным глазом, – более того, создается впечатление расцвета. Но слабость культурного (материального и духовного) поля проявляется в том, что евро-американское сообщество остро нуждается в «приливе свежей крови», главным образом в отраслях, связанных с интеллектуальными технологиями. Этим объясняется высокая потребность общественных структур США, Великобритании, Германии и других стран из этой «обоймы» в высококлассных специалистах в областях компьютерной техники, инженерии, биотехнологий и т. д., которые привлекаются в эти страны из Российской Федерации, Украины, Белоруссии и др. Евро-американская культура становится реципиентной – она вынуждена прибегать к внешним интеллектуальным вливаниям, чтобы окончательно не перейти в летальную фазу. Если уйти от эвфемизма, то это культура с атрибутами вампиризма, вамп-культура. (Может потому различного рода и вида вампиры так популярны в современной массовой культуре Запада – кинематографе, телевидении, литературных бестселлерах и т.п.)

Финальная стадия европейской цивилизации отмечалась в первой трети XX века еще О. Шпенглером в его знаменитой книге «Закат

Европы». Следует подчеркнуть, что Шпенглер именно европейскую (западную) культуру характеризовал как вступившую в стадию упадка. В конце XX столетия американский профессор Ф. Фукуяма в статье «Конец истории?», напечатанной в журнале с символическим названием «National Interest», фактически констатирует исчерпаемость социальных технологий (без которых нет культуры) Запада.

Не стоит рассматривать окончание цикла развития европейской культуры и цивилизации в качестве вселенской трагедии. Даже европейской социальной, как минимум гуманитарной, катастрофой это не является, потому что старая цивилизация в современных условиях имеет все возможности пользоваться благами новой цивилизации. Как, например, Китай пользуется достижениями европейской цивилизации. Более того, угасающие, в соответствии с законами социального развития, цивилизация и культура кровно заинтересованы в оформлении и эффективном функционировании новой цивилизации, которая в состоянии построить общечеловеческую модель социальной деятельности, принципиально отличающуюся от всех предыдущих.

Вполне естественно, что в условиях выстраивания оси культуры человечества и цивилизационного перехода должны вырабатываться принципы взаимодействия новой российской цивилизации с существующими моделями цивилизационного устройства, прежде всего европейскими и североамериканскими. Понятно, что практически невозможно на уровне просветительской деятельности добиться от европейской цивилизации «сложения своих полномочий» и включить ее социальные институты в процесс содействия становлению (ново) российской цивилизации. Геополитические интересы, присущие и для евро-американской цивилизации в целом, и для отдельных наиболее агрессивных ее компонентов, не позволяют рассчитывать на вселенскую социальную солидарность и цивилизационное братство. Геополитические интересы всегда будут провоцировать цивилизационную конфронтацию и конфликты. Потому надеяться, что две конкурирующие цивилизационные структуры (а таковыми в современном мире являются европейская и российская) в состоянии отказаться от своих геополитических притязаний, по крайней мере, наивно. Следовательно, необходимо не сглаживать цивилизационные противоречия (из этого ничего не получится, кроме благих пожеланий), а искать формы и способы их ненасильственного разрешения на основе выработки общих правил геополитической деятельности. Стремление включить культурный комплекс одной цивилизации (российской) в другую цивилизацию (европейскую) может приводить только к одному – нивелированию российских культурно-цивилизационных свойств и признаков. С одной стороны, это наносит ущерб всемирному

цивилизационному прогрессу и разрушает выстраивание оси культуры человечества, с другой стороны, это генетически невозможно сделать, ибо противоречит и глобальным социальным законам исторического развития, и потребностям всего человечества. И даже если Москва будет стараться вместить гигантское российское социокультурное пространство в ложе евро-американской цивилизации, то Урал и Сибирь не позволят ей это сделать! А без Урала и Сибири Москва никому не интересна.

Хотелось бы отметить, что параметры взаимоотношений европейской и российской цивилизаций могут выстраиваться на основе трех принципов, которые должны определять и правила современной геополитической игры. Это – *преемственность, конкуренция, взаимоподдержка*. Преемственность осуществляется благодаря тем мостам культуры, которые возводились в последние столетия Царской Россией и Советским Союзом. Конкуренция неизбежно будет возникать вследствие разницы геополитических интересов, да и по самой цивилизационной природе. Взаимоподдержка необходима, чтобы нейтрализовать и устранить социально агрессивные действия тех социокультурных сообществ, которые Данилевский называет «отрицательными деятелями человечества»¹. Сейчас такая агрессия проявляется в различных формах терроризма – от этнического (чеченский, баскский, косовско-албанский) и религиозного (боснийский, хорватский, ваххабитский) до политического (натовский в Югославии, американский в Ираке).

Европа кровно заинтересована в развитии российской цивилизации, так как она обеспечит Европе будущее, и европейцы смогут пользоваться ее благами, как сейчас пользуются европейскими технологиями в Китае, Японии, Новой Зеландии и других регионах нашей планеты.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 89.

В.И. Шамшурин

Теория политики консерватизма о цивилизационных процессах

Почему сейчас консерватизм – и как учение, и как социально-политическое движение и, что важнее всего, как всеобщее умонастроение, вот уже тридцать лет (начиная с 70-х годов XX века) являет собой в политике не только процесс ренессанса, т.е. Возрождения, но и постоянного дальнейшего цивилизационного распространения, роста, укрепления позиций. Этот вопрос, как известно, был одним из центральных в творчестве А.С. Панарина. Кстати, консерватизм, по его мнению, не всегда точно отделяется от регрессизма. Последний, в отличие от консерватизма, не имеет ничего общего с положительным приобщением к здоровым началам идентичности, консолидирующим общество и государство, «возвращением к основам», «сохранением устойчивости», – но проявляется в виде усиления регионально-центробежных, сепаратистских тенденций в политике, нетерпимого фундаментализма в религии (ничего с религией не имеющего общего); провинциализации, я бы сказал, деуниверсализации мышления в культуре и философии в виде апологетики провинциального захолустья и теории «малых государств». Тут, конечно же, важно отделять зёрна от плевел, чтобы «осердяться на клопов», не бросить «всю шубу в печь»!

Здесь следует обратить внимание на следующее возражение: известно, что общетеоретическая установка консерватизма заключается в его обращённости к прошлому, к истории: все истинные ценности уже давным-давно выражены, а истинное знание построено на авторитете. Это – *plus quam perfectum* – давно, преждепрошедшее совершенное время. Какое уж тут рождение или возрождение, т.е. творчество, новизна и свобода?

Прежде всего, следует прояснить следующий момент: прошлое для консерваторов – не самоцель. Это – характеристика вечности, которая явлена человеку во времени, в истории, точнее – в истории идей. А «история», как известно, в переводе с древнегреческого – это прежде всего «изучение», «исследование». И таким образом, главной, отличительной, на мой взгляд, чертой консерватизма становится его чрезвычайно специфическое отношение к процессу познания. И это отношение, наиболее полно и ясно выразил Э. Бёрк – видный

английский публицист, политический деятель, один из лидеров вигов, которого консерваторы-тори признавали и признают своим «отцом-основателем». Его заслуги в консерватизме следует отметить особо. Да, были предвосхищения консервативного метода, основанного на «диалектике-рассудительности», у Платона, Аристотеля; «истории чистого разума» И. Канта; консервативной теории человека, его свободы, с точки зрения его обязанностей и обязательств перед другими людьми и Богом у Святых Отцов Церкви в Восточно-христианской Православной традиции; свобод человека с точки зрения его прав у Дж. Локка. Последний, несмотря на «чистый» либерализм в своём творчестве, ясно показал: права человека без их подтверждения, защиты, т.е. «сохранения» со стороны гражданского общества и государства – это фикция. Правы А. де Токвиль и В.В. Леонтович, которые считали – один в «Демократии в Америке», другой в «Истории либерализма в России», – что истинный либерализм, и истинный консерватизм – сродни друг другу, т.к. единственной прогрессивной социально-политической силой является сила укрепления и утверждения. Настоящий либерализм, – писал В.В. Леонтович, – «лишь либерализм консервативный»¹. Позволю себе сходное выразить и о консерватизме: истинный консерватизм – либеральный, т. е. пекущийся о человеке и хранящий его свободу. Вот эту-то установку, да ещё и в связи с социально-политической практикой, лучше всех и выразил Э. Бёрк – либерал-виг в Парламенте, и консерватор-тори в своём религиозно-философском творчестве, публицистике и в социально-политической практике консультирования исполнительной власти. Особенно это касается его последнего произведения – «Три письма против мира с царевубийцами».

Истинная новизна, свобода, творчество, рождение – это всегда именно «возрождение», как приобщение к живительным силам Вечности, Постоянства, Бога. Мир сотворен из ничего, а человек – «по образу и подобию Божию». Именно с этих позиций подходил к изучению человека, общества и государства Э. Бёрк. На этих же позициях стоят и современные консерваторы.

Именно этим обстоятельством следует объяснять тот громадный авторитет, которым пользуется Бёрк среди современных консерваторов Западной Европы и США, которые чаще всего изложение установок консерватизма сводят к изложению взглядов именно своего великого

¹ *Леонтович В.В.* История либерализма в России. 1762-1914. М., 1995. С. 22.

предшественника. По мнению многих мыслителей – как современных, так и уже почивших, – было бы правомерным признать первенство Бёрка в консерватизме только за его знаменитую оценку Французской революции. Что касается XX столетия, то к взглядам Бёрка с самым пристальным интересом начали обращаться уже в начале века. Однако именно анализ событий первой и, в особенности второй мировых войн, а также других многочисленных войн, революций, переворотов, социальных конфликтов, как региональных, так и глобальных, заставляет обращаться к его творчеству западных интеллектуалов, – но не только западных, а в первую очередь – отечественных. В последнем случае – евразийцев и, повторяю, А.С. Панарина. Консерваторы (и не только они) ищут плодотворные рекомендации по поводу лечения самой страшной болезни нашего времени – социального радикализма, сопряженного с неимоверными кровавыми жертвами и страданиями людей, религиозными волнениями с их фундаментализмом, фанатизмом и нетерпимостью, расизмом, падением нравов и разложением человека – в прямом и переносном смысле, вызванных небывалым взрывом и распространением самых худших вариантов массовой культуры. С помощью средств массовой информации охлос – массовая культура – претендует сейчас на несвойственные ей функции – управленческие. Оканчивается же дело так, как и должно быть: митингами, социальными потрясениями. Именно с творчеством Бёрка даже связывают, чуть ли не эсхатологические надежды на возрождение традиционных ценностей западной культуры.

Прежде всего, это касается гуманистического пафоса учения Бёрка, носящего религиозно-божественный, а не светский характер. Именно в этом проводится нравственное обоснование абсолютной самоценности человеческой жизни (либерализм), благоговения перед внутренним духовным миром человека как своего рода таинством, которое как величайший дар Бога идет от поколения к поколению и подлежит сохранению (консерватизм).

Вряд ли стоит говорить, насколько сейчас в России назрела цивилизационная потребность в анализе способов достижения устойчивости, стабильности во всех сферах человеческой жизнедеятельности: в экономике, государственности, в науке и культуре; в анализе опыта эффективных и творческих решений на пути достижения и устойчивости и стабильности. Актуальность и даже жизненная насущность консервативной идеи сегодня в России (да и не только в ней одной) вызвана необходимостью обретения и последующего сохранения устойчивого порядка в государстве и обществе, что, как известно, так характерно для направления политической науки, обычно аттестуемого как «консервативное». – И гарантированной защищённости конкретной человеческой жизни, её независимости и свободы как абсолютной

самоценности. Эта идея чаще всего расценивается как чисто либеральная. В своём крайнем выражении либерализм провозглашает главенство светского, безрелигиозного, самодостаточного человека, у которого «есть права» и практически никаких обязательств перед государством. В этом смысле Просветительская доктрина, по Бёрку, основным правом человека, по факту, оказывается право на произвол, право на зло, т. к. человеку всё позволено («Он совершенен изначально, но повсюду – в цепях», – полагал Ж.-Ж. Руссо). Именно в этом смысле, считал Бёрк, такое мировоззрение чревато терроризмом. Однако в истории философской и социально-политической мысли были и есть мыслители, которые в своём творчестве не противопоставляли, а органически сочетали интересы и государства, и общества, и человека. Ведь есть и другая сторона либерального консерватизма. Конечно же, стабильность государства и гражданского общества, защищённость человека – вещи настолько очевидные, что не вызывают ни у кого и тени сомнения. Но у этой очевидности должны быть ясные философско-исторические, политические основания. Иначе, государственный порядок может свестись к обыкновенному перенапряжению репрессивных институтов власти, – что, кстати, как известно из истории, никогда не делало порядок устойчивым и долговременным. – Тогда человеческая жизнь не только в долгосрочной перспективе, но и каждое мгновение не будет обеспечена ни экзистенциально, ни социально-политически, ни экономически. И вот именно либерально-консервативный анализ позволяет с особой остротой поставить вопрос.

Какая философия лежит в основе политико-правового действия человека: философия абсолютной ценности человеческой жизни, свободы, мысли и достоинства? – Или философия абсолютной ценности чего-то другого: «среды», утопии, «строя», «формации», прогресса, финансовой системы, «свободы слова» как «самовластного виртуального знака», порядка, рыночной экономики и т.д., для которых человек – лишь винтик, «жертва» и вспомогательное средство?

Важнейшие социально-политические проблемы прикладного характера (национальная самобытность, суверенитет, реформы и легитимность и т.д.) становятся особенно понятными при рассмотрении именно консервативных способов и принципов философствования, как укоренённых в многовековой традиции эффективных способов мышления и познания, успешных трудовых навыков, видов правления и государственного устройства, форм социально-политического общения внутри страны и на международном уровне. – Вместе с тем, только с позиций интересов человека, т.е. в либеральном свете консерватизм выступает в своей истинной экзегезе, а не в искажённой тоталитарно-олигархической интерпретации.

Подобный вывод весьма важен, если учитывать известную консервативную установку, согласно которой государство – не сиюминутное политическое образование современных властных институтов, т.е. не «волшебная палочка-выручалочка» или «пожарная команда» нанятых на какой-то период на работу слуг. – Да, это нанятые, но не безответные слуги, а хозяева-управленцы, которые не позволят действовать с собою прекарно, т.е. в нарушение ранее принятых условий «трудового договора» – найма. – Иначе просто-напросто пропадает смысл всякой власти-управления – здесь нельзя, по Бёрку, питать никаких наивно-либеральных и анархических иллюзий. Это условие любой устойчивой государственности. Просто при монархии – всё это происходит явно и «персонифицировано» (значит – юридически ответственно), при демократии же – неявно и «завуалировано», путём многочисленных предварительных законодательных «процедур и механизмов», а также – подставных лиц. Кроме того, в консерватизме государство – это ещё и результат многих традиций, обычаев, нравов; это плод постоянной, неустанной и тяжёлой работы, часто случайных, но оказавшихся впоследствии плодотворными, усилий людей, поколений, эпох. И консерватизм защищает, сохраняет («консервирует») эти действия для того, чтобы защитить, сохранить саму жизнь, независимость и свободу человека.

Далее. Говоря о консерватизме вообще, и о современном, в частности, нужно очень чётко определять, что же собственно подразумевается. Термин «консерватизм», взятый сам по себе, пожалуй как никакой другой, неясен в силу многих искажений, которые подчас выдаются за суть концепции. Но дело в том, что есть действительно два (в самом общем виде), как уже было отмечено, истолкования консерватизма (конкурентных), каждое из которых претендует на истинность. Как показывает история идей и событий, от того, какой делается в конечном счёте выбор, зависит не только теоретико-философское обоснование, но и, что очень важно, практическое, политико-прикладное действие властных структур, считающих себя консервативными.

Существует, по меньшей мере, две традиции понимания сущности консерватизма. В первом случае речь идет о сохранении и передаче по традиции представлений, носящих нравственное религиозно-метафизическое оправдание о вечности, о безусловных устоях и основах человеческой жизни в природе, обществе, государстве. Исторический анализ, приумножение таких знаний, значений и есть лучшее сохранение этих знаний во времени. Очень хорошо в этой связи об истории писал выдающийся русский историк Церкви, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии В.В. Болотов в разделе «Понятие об истории» работы «Введение в церковную историю»: «История есть

расспрашивание, разузнавание человеком чего-либо свершившегося, – и самое стремление быть свидетелем событий. В этом значении слово "история" в греческом языке удерживалось до позднейших времён»¹. Добавим, особую актуальность подобная тематика приобрела в последнее время в консерватизме – в трудах, выполненных в духе аналитической философии языка.

Другими словами, эвристика, творчество, свобода – лучшая консервация. К этому направлению вместе со многими другими мыслителями принадлежит и Э. Бёрк с его ясными и всесторонними обоснованиями не только в религиозной, но и (в особенности) в социально-политической и правовых областях. Во Франции можно назвать его современников – Л. де Бональда и Ж. де Местра. Что касается России, то, на мой взгляд, наиболее удачно абсолютные основы человека, общества, а более всего – государства – исследовали представители либерально-консервативного направления «государственной» школы естественного права конца XIX – начала XX веков.

Во втором случае под консерватизмом понимается сохранение, чаще всего в патриархально-деспотической, сословно-классовой форме и насильственно-административными средствами изоляционизма и конфликта исторически ушедшего или уходящего цивилизационного прошлого, или представления-схемы о прошлом, как своего рода «счастливым будущем», т.е. сохранение как принудительное осуществление определенного типа политического устройства, ритуально-обрядовой стороны культуры, жизни в застывшем виде; сохранение идеологических предубеждений, утопий, отвлеченных доктринально-теоретических схем. К последнему пониманию можно отнести большое число ортодоксальных фундаменталистских течений в современном консерватизме Германии, Франции, США. Что касается России, то в этом отношении особенно показательна концепция «подмораживания», «византизма» и «монархического социализма» К.Н. Леонтьева, «панславизм» П.Я. Данилевского, идеология самодержавия М.Н. Каткова, К.П. Победоносцева. Собственно говоря, в первом случае консерватизм выступает как либеральный консерватизм, тогда как во втором, повторяю, – это скорее ретризм, регрессизм. Не различая консерватизм с «познавательных» и «ритуальных» позиций, мы впадаем в соблазн определять консерваторов обскурантами, проповедниками косности, прагматиками, и прочими некорректными

¹ *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. Лекции по истории древней церкви. Введение в церковную историю. М., 2000. С. 9.

терминами (как это бывало, а иногда и встречается сейчас), не имеющими к науке никакого отношения.

Кроме того, мы ничего не поймем в постоянно встречающихся у консерваторов высказываниях о «практической», «ситуативной» стороне их учения, «губительности» отвлеченных теорий, «ученых выдумок» и всяческих «измов», действительно при поверхностном взгляде производящих впечатление явного анахронизма. Но – только на первый, именно поверхностный взгляд. Сами консерваторы утверждают: «То, что сегодня именуется консерватизмом, не может быть выведено из понятия, а решается злобой дня».

Главным принципом политики консерватизма был и остается так называемый «тримминг», основная идея которого – баланс, подстраивание, приспособление, ситуативное решение (как когда-то «прudence» у Бёрка). В этом смысле доктринерство, догматическая последовательность никогда не были присущи консерваторам.

Эти два истолкования условно обозначим как «эпистема», или «парадозис», т.е. истинное знание, передаваемое по традиции учение, «предание» (либеральный консерватизм). – И как «миф» (букв. «мюфос» у Гомера и Гесиода – сказка, басня, словопрение, тяжба, необязательная сторона деятельности человека), «докса» – непроверенное, неподтвержденное доступными источниками, даже предвзятое, предубежденное и потому поверхностное, некомпетентное, заинтересованное и корыстное мнение, «сказание», «буйство виртуального знака». Это и есть тоталитарно-олигархический, корпоративный консерватизм.

Именно в политике «предание» и «сказание» проявляются особенно ярко и четко осуществляются в концепциях мира и войны – это прежде всего. – Затем в концепциях государственности, законности, естественного права, гармонии и согласия (согласования) интересов; или анархизма, инструментального права, насилия и конфликтов интересов. С одной стороны, в консерватизме утверждается характерное для либерализма сотрудничество на основе свободы и общечеловеческих ценностей, понимаемые как неотчуждаемые государством ни при каких условиях и ни при каких правительствах. – На основе понимания и согласия, как согласования и согласованности идей, интересов, законов, традиций, обычаев, народов, государств, международных союзов, властных структур и т. д. Здесь можно сослаться, например, на культурный консерватизм Т. Элиота, С. Кольриджа, на концепцию «права на достойное существование» В.С. Соловьёва, на учение об аксиомах правосознания И.А.Ильина или на всю классическую русскую философию естественного права (государственную школу, П.И. Новгородцева и др.), на группу «Солсбери» и Р. Скратона.

С другой же стороны, речь идет об апологии всякого рода конфликтов, войн, о непримиримом, сиюминутном и постоянно нарушаемом силовом балансе корыстолюбивых интересов и «экономии насилия» как основе права, о приоритете государства над изначально «порочной» личностью (отсюда ответ в виде анархо-либеральной крайности – учение о приоритете изначально-прекрасной «естественной» личности над изначально «порочным государством»; о постоянной «жертвенности» личности в пользу государства). Под государством, чаще всего в этом случае, на деле, если рассматривать вопрос социологически, понимается узкая, элитарная социально-стратификационная группа самозванцев-честолюбцев, у которых нет никаких юридических оправданий по поводу законных правил своего рекрутирования в политику. Это – Фрасимах; отчасти – Н. Макиавелли и Т. Гоббс, Р. Михельс, Г. Моска, В. Парето, Х.-Г. Моргентгау и др. Последнее понимание более характерно для всякого рода форм политического радикализма, махихейско-тоталитарных видов утопизма и олигархизма.

Эти разнонаправленные мыслительные и идеологические установки нуждаются в анализе. Первое течение в консерватизме, на мой взгляд, было бы корректнее назвать именно либерально-консервативным направлением. Тогда как второе – корпоративно-консервативным. Именно мыслители первого направления предлагают решать политические проблемы с помощью публично-правового регулирования; т.е. с помощью творчества, свободы, созидания, согласия и согласования. Во втором же «направлении» утверждается, что только насилие, и именно насилие, и конфликт-борьба-оппозиция – обладают созидательными функциями. Однако опыт истории и (особенно) опыт выхода из кризисов и смут говорит в пользу первого направления. В частности, вся теория разделения властей Дж. Локка была первоначально задумана как конкретная рекомендация по выходу из состояния гражданской войны и примирения непримиримых монархистов-роялистов с демократами-республиканцами путём бескровного перераспределения полномочий и властных функций. Выигравшим – исполнительную власть. Проигравшим – хотя бы законодательную.

Согласно идейным основам «предания», консерватизм, консервация, т.е. сохранение от гибели во времени, могут состояться только в приумножении, творчестве знаний, значений, истин о вечности, о безусловных, стабильных, устойчивых основаниях человеческой жизни в природе и обществе. Согласно же идейным основам «сказания», все обстоит совершенно иначе – нужно произнести магическое заклинание «замри» угодному настоящему, вернуть по тем же соображениям прошлое или подвёрстывать и прошлое, и настоящее по тем же соображениям под счастливое «будущее». И не важно, как и чем вызвана

предубеждённость и заинтересованность – эпохой, политической конъюнктурой, исследовательской программой ученой касты, классами, нациями, разного рода объединениями, общностями, партиями, «независимой группой интеллигенции», «требованиями трудящихся» или же простым человеческим невежеством отдельного лица или института власти. Важен сам факт искажения знания и сопутствующее политической мифологии неэффективное в тактике или стратегии политическое действие.

Особое внимание страховке от подобного рода искажений уделял, как известно, Кант. Он, разрабатывая именно гносеологическую сторону либерального консерватизма (и только в этом отношении причисляется к либеральным консерваторам), делает это в учении о творческих силах разума человека: преимущественно «чистого» (и отчасти «политико-правового»). В учении о третьем парадигме чистого разума Кант намечает пути изучения ментальных традиций человечества. И именно в этом смысле Кант консервативен. Как известно, он посвятил последнюю, четвертую главу «Критики чистого разума» трансцендентальному учению о методе. Он так ее и назвал – «История чистого разума», предварительно оговорившись, что обозначил лишь место в политике и праве, как это явствует из работы «Метафизика нравов» (часть 1-я – «Метафизические начала учения о праве»).

Этим и занялся Э. Бёрк – с одной стороны, оппонент и критик Канта, с другой стороны – противник Канта, удостоившийся и уничтожающей критике, и высочайших похвал кенигсбергского мыслителя. А с третьей стороны, – его продолжатель, попытавшийся преодолеть отвлечённость кантовского априоризма и схематизма в концепции «пруденции-рассудительности».

Р.Дж. Коллингвуд и современные англо-американские консерваторы продолжают эту аналогическую, идущую от Платона, Бёрка и др. традицию концептуального анализа смысла понятий на предметном материале социально-политического порядка, права в их истории и современности. Консерватизм Коллингвуда особо показателен:

1. Вслед за Бёрком он не только даёт сильнейшую критику Французской революции и революционности в истории вообще; он ставит под сомнение само употребление термина «революция» в науке.

2. Коллингвуд настаивает на принципе единоначалия в управлении, но на основе смешанного – монархо-республиканского способа правления.

3. Коллингвуд настаивает на преемственности, самобытности культурных традиций, их органично-эволюционном характере.

4. Коллингвуд включает религиозную проблематику в анализ истории, социума и политики, особо отмечая роль Христианства.

5. Наконец, Коллингвуд особо отчётливо выражает принципиальнейшую консервативную позицию, считая любые проявления «вселенского» общественного устройства даже не утопией или недостижимой иллюзией, а очень опасной мифологией, служащей прикрытием экспансионистских стремлений к мировому господству. Ему, как историку, знакомому со всеми «мировыми державами», обещавшими человечеству «правильное и счастливое» устройство, подобные «общечеловеческие» искусства глобализма, глобального мира и «социального либерализма» были совершенно очевидны. (В этом смысле, историк не может быть либералом – либо он консерватор, либо он не историк.)

Именно либеральный консерватизм, понимаемый как «предание», т. е. истинное знание об идеационной стороне человеческой жизни, только и может быть рассмотрен как определённое и целостное учение, значимое для человека. В противном же случае («сказание») – это весьма аморфное внутренне противоречивое идеологическое течение, включающее и правых, и левых, и «промежуточных», и «примкнувших» и к тем, и другим, и третьим; поэтому – трудно поддающееся экспертным оценкам и объективным политическим прогнозам – Одним словом, неразбериха, а проще – обычная человеческая алчность, на краткий срок принявшая вид политической партии – в данном случае «консервативной».

В либеральном консерватизме («предании») изучение социально-политической конкретики проводится с помощью философско-лингвистического анализа понятий, рассматриваемых именно как средства. Становясь целью в тоталитарно-олигархическом, корпоративном консерватизме («сказании»), знаковые системы (и даже способы их анализа) становятся для человека и общества господствующими, самодовлеющими, подчиняющими «государственными идеологиями» и «национальными идеями». В этом случае политику вытесняет недалёковидная подковерная интрига, религию – ритуалы и обрядовое, экономику – алчность и корыстолюбие, культуру – праздность и зрелища, а политейю и агиократию (совершенное правление) – порноκραтия (власть греха, порока) и охлоκραтия (власть митингующей толпы, черни, некомпетентной элиты).

Впрочем, как показывает опыт современности, метод либерального консерватизма иногда наиболее успешно применяют общественные движения и политические партии, которые декларативно в своих программных установках и идеологиях провозглашают совсем не консервативный, а иногда и антиконсервативный подход. По крайней мере, институционально они себя к консерваторам не относят, но думают и действуют при этом – последовательнее многих консерваторов «по положению»!

Бёрк – первый «виг-тори», т.е. первый либеральный консерватор. Он первым показал глубинное, содержательно-философское родство вигов и тори (политико-экономические, тактические программы при этом отличаются очень сильно). Он первым дал всестороннюю, сокрушительную и во многом до сих пор непревзойдённую по своей убедительности критику лево-радикального революционаризма. Либерал-демократ исследует ценности человека, общества и государства с точки зрения их настоящего состояния только, исключительно даже в виде «прав человека» – живем один раз, «здесь и теперь», до нас было сплошное невежество, «а после нас – хоть потоп!». – Об обязанности – обычно ничего, т.к. это «кабала» со стороны государства! Левый, якобинец верстает, режет, в том числе и порочное настоящее под «прекрасное далёко», или, как говорил Бёрк, под «социальную геометрию» будущего, как и либерал «отрекаясь от старого мира и отряхнув его прах с наших ног». – Консерватор же видит защищённость и сохранность человеческой жизни только в совокупном триединстве всех экзистенциальных параметров человеческого бытия – и прошлого, и настоящего, и будущего, не противопоставляя и не отрывая ни одно из них ни от человека, ни от человечества. И делает он это в историко-исследовательском, аналитическом ключе. На лукавый вопрос либерала – «Почему же ты такой бедный, если ты такой умный?» – истинный консерватор, либеральный консерватор, всегда ответит: – «Потому и бедный, что умный». Рассудительность-пруденция – всегда ведут к умеренности, и только безрассудство – к богатству. – Так показывает история и без всяких исключений. Гедонизм – далеко не последняя причина краха государств, цивилизаций и культур. В России, несмотря на все сложности, сознательно или бессознательно, но по факту – «нестяжатели» богатства избегали, а «стяжателям» – оно не давалось или рано или поздно отбиралось... Это надо помнить и учитывать любому правительству и любой партии. По крайней мере, никогда благополучие не увязывалось только с материальным достатком и исключительно экономическими параметрами «мира сего». Не имея в виду крайностей показного нищелюбия, напомним старую либерально-консервативную истину о том, что кого Бог хочет наказать, того он наделяет мощной ростовщика, а кого наградить – пытливым интересом (часто бессеребряным). Как говорится, каждый сам выбирает, на что играть – на деньги или на интерес. Но либеральный консерватор, по крайней мере, отдаёт себе отчет в последствиях того и другого, поскольку пристально изучает историю вопроса...

Несмотря на кажущийся прагматизм, в либеральном консерватизме именно стратегия определяет тактику – в этом дальновидно усматривается истинная утилитарность. Многие практические политические

действия неотделимы от философского понимания и обоснования, – например, таких ключевых понятий-установок, как право, закон, человек, государство, гражданское общество, суверенитет, конституция и т.д. В либеральном консерватизме это особенно важно, поскольку постоянно и сознательно ставятся вопросы об изначальных, исконных, самобытных, «вечных» и «роковых» истинах-основах или «скрепах» человеческого бытия, необходимых людям, без которых они утрачивают и «образ», и «подобие», и само общественно-человеческое состояние. – Поэтому – нуждающихся в «консервации», т.е. в защите и сохранении. Как при этом надо «защищать и сохранять», т.е. каковы способы обоснования теории и какова методология исследования? Либеральный консерватор всегда спрашивает: какова ваша философия закона и что лежит в основе Вашего права – свобода-творчество или справедливость-равенство? Второе всегда оборачивалось в истории сначала апологетикой привилегий (справедливо дать своему туземному гражданину или классу больше, чем «пришлому» или «лишнему»), затем сословно-классовым делением, противостоянием-оппозицией и даже её апологетикой, как условием благополучия в виде инакомыслия, затем – всеобщим крахом. Поэтому в либеральном консерватизме – главное не инакомыслие (это предварительный и вспомогательный этап), а единомыслие-согласие-омонойя. К поиску единомыслия и ведет рассудительность-пруденция, иными словами, сначала публично-правовое регулирование, и только в крайнем случае шиканы – злонамеренной воли – легитимное насилие. При этом опять-таки всё время продолжают уточнять понятия и задавать вопросы. Например, какова цена безудержных, «чисто либеральных» прав человека и каковы их последствия без сопряженных с ними строгих обязанностей и обязательств? – И отвечают: катастрофические! – И тоже при этом делают вывод, основываясь на фактах. Всё это очень важные, насущные, именно «бытовые» вопросы. И для «быта» человека, и для его «бытия».

Дело консерватизма, обращенного к человеку, – и об этом, кстати, свидетельствовал и сам Бёрк, – превратить традицию в живущую и воспроизводящуюся в веках органику человечности, культуры, государственности, хозяйственности, сохраняя и развивая при этом принципы жизни. – И всячески предостерегать от того, чтобы путать их с принципами смерти, которые Бёрк изобличал с особым пафосом, и не только в «Размышлениях о революции во Франции», но и в «Трёх письмах против мира с царевубийцами». В них Бёрк особенно чётко увязывает разрушение и государства, и гражданского общества – с якобинством, царевубийством и атеизмом. Суть их – в отказе от преемственности традиций, в радикальной смене институтов и нравов. А это, по Бёрку, означает одно – криминализацию власти, приводящую

к тоталитарному разрушению всего и вся. Основой противостояния подобным опасностям Бёрк считал общеевропейскую общность культуры, точнее – существующее в Европе повсеместное сходство религий, законов и обычаев. У европейских народов, по его мнению, единая основа всеобщего права, приведённая в единое целое с помощью Римского права (хотя и с различиями в местных привычках и отдельных установлениях). Кроме того, народы Европы имеют одну и ту же Христианскую религию, соглашаясь в её основах и немного отличаясь в обрядах и второстепенных трактовках. Вся политика и экономика любой страны Европы происходит из одних и тех же источников. Это – древнегерманское или готское каузальное право; это – феодальные институты, которые следует рассматривать как производное этого права (а в целом оно было исправлено и уточнено, приведено в единое целое с помощью Римского права). Именно с тех пор возникают разного рода упорядоченные образования-государства во главе с монархом или же без оного в каждой европейской стране; там, где преобладали монархии, никогда не было деспотизма. Эту чрезвычайно интересную, хотя, конечно же, для многих спорную позицию, особо чётко продолжит Р.Дж. Коллингвуд в своей работе «Новый Левиафан». Сам же Бёрк разъясняет собственную монархическую точку зрения, заслуживающую самого пристального внимания, следующим образом. По его мнению, «даже там, где монархий больше нет, дух европейского монархизма всё ещё остался».

Почему? Да потому, что демократии, республиканизм за всю свою историю не создали ни одного собственного, оригинального государственного института, которого уже не было бы при монархиях, существовавших, как известно, задолго по появления демократических республик, – например, в Афинах или в Риме. Для Бёрка дух монархизма – это дух государственности, т.к. даже в странах с демократическим правлением продолжают сохраняться классы и сословия, различение состояний в том виде, как это было при монархической власти или что-то вроде этого. В этом смысле интересна работа И.А. Ильина «Монархия и республика», в которой приводятся соответствующие типологии, основанные на огромном историко-политическом и правовом эмпирическом материале. Действительно, как показывают и Бёрк, и Ильин, единоначальные, единовластные структуры, – те, в которых управление, как «вектор силы» – исходит только из одной точки, от одного лица, говорящего, подобно Людовику XIV: «Государство – это я» (вспомним и слова, приписываемые Г. Трумэну: «Дальше спрашивать не с кого»).

Так вот, эти структуры продолжают свою жизнь в республиках и подчас даже с новой силой. Именно из этого источника – института персональной ответственности – появилась и постоянно воспроизводится

любая государственность, любое гражданское общество, вообще любая социальная система правил поведения. – И, что особенно важно, система образования. Именно на этих трех системах – государственности, гражданственности и образованности – стоит любое человеческое общество. По крайней мере, в его рамках как определённой данности и суверенности они должны быть одинаковыми. Именно это сближает, смягчает и согласовывает всё целое. Согласно Бёрку, в Европе почти что не было отличий в университетском образовании молодёжи. Это касается и организации работы факультетов, и состояния наук, и вообще общеобразовательного уровня. Исходя из всех сходств и взаимосвязей, исходя из рассмотрения форм и стилей жизни, Бёрк делает вывод о том, что европеец никогда не чувствовал себя принципиально чужим в Европе – ни в одном из её уголков. Всё это означает, что любая кардинальная попытка перемены в одной, двух или сразу во всех трёх системах несмотря ни на какие благие пожелания, ведёт не только к одичанию, но и к потере возможностей сближения и понимания между людьми, – следовательно, постоянно ввергает людей в состояние войны. А вот вся совокупность новых правил, политических схем может быть расценена как вполне отчётливая и ясная попытка честолюбцев враждебно и систематически отвергнуть все ценности европейского мира. Именно так поступают наиболее последовательные сторонники отъединения, якобинцы, отрывая себя и свою республику от прежних обычаев и идей – религиозные правовых, нравственных – причём делается это с упором на насилие.

И дело обстоит не так, что происходит разрыв с прежним правительством; нет, делают ставку на раскол-схизму с целостностью, в которой отвергают всё – и малое, и большое. «Однако, хотя дело и зашло слишком далеко, но я всё же надеюсь, – писал Э. Бёрк, – на то, что пролом оказался таким запутанным, что полностью оборвать все связи всё-таки не удалось и не удастся; может быть, это входило в общий замысел, а может быть по причине "сопротивления материала", но многие связи сохранились». Хотя доверие уже нарушено и даже разрушено в принципе, но люди, считает Бёрк, никогда не находились, не находятся и не будут находиться в полной отдалённости друг от друга. Если говорят о праве на произвол и праве на разбой без всяких моральных уз, то такого права нет, это не свойственно человеческой натуре. – И вот тут Бёрк чётко связывает суть своих консервативных воззрений с естественным правом. Ни пространство, ни время, ни историческая специфика, считает он, – не являются главенствующими между людьми. Есть Высшее Право, которое способно объединять и объединяет, несмотря ни на что людей во всём мире, – какие бы различия (культурные, бытовые, экономические, даже конфессиональные) между ними не стояли.

Известно, пишет Бёрк, что специалисты в области государственного права очень часто заимствуют разного рода аналогии, на основе которых они строят право международное, – из частного, гражданского права. Не все законы являются позитивно-историческими, отвечающими насущным нуждам, историческому и социально-экономическому своеобразию данных людей, в данном месте и в определённое время. Есть и предварительные заповеди разума, которые, будучи универсально справедливыми, являются и универсально применимыми. По Бёрку, практически всё преторское право таково. Запрещено всё, что наносит ущерб соседу. Таково и семейное право. В нём содержится много мудрых правил, которые, ничего не разрушая, регулируют и ограничивают в разумных рамках право собственности с помощью права соседства. В качестве Высшего Права, способного объединить людей при всех их различиях и несходствах во всём мире в родовом целом, и служащим основой взаимопонимания, Бёрк утверждает «Право Добрососедства». На эту сторону консерватизма Бёрка, столь актуальную ныне, к сожалению, обращают очень мало внимания. А зря, так как это тот «универсализм» и «всеединство», в котором с ним сходятся русские мыслители. Концепция Э. Бёрка – это своеобразное «звено», которое, по мысли многих зарубежных исследователей, должно соединить прошлое и настоящее, придать настоящему большую устойчивость, социально-экономическую надёжность и даже непосредственно определять конкретные политико-экономические действия, социальные отношения, государственные формы современного западного мира.

Главным в феодально-корпоративной концепции политической власти Бёрк, несомненно, считал принцип *lasser-faire* и децентрализацию. Власть и самоуправление, – а, значит, государство и гражданское общество – не только взаимосвязаны и неотделимы друг от друга, но и святы. Противопоставлять их, как это подчас делается, – нерассудительно, это – заведомое невежество или лукавство. Всякое зло – тирания, беспорядки, пороки, неурядицы – возникают только тогда, когда имеет место излишнее влияние, наложение полномочий одной области на другую, т.е. отсутствие такого монархического принципа, как иерархия. Чрезмерная власть, превышающая всякие человеческие способности и нарушающая, как говорят в современном менеджменте, «норму управляемости», влечёт за собой неотвратимые последствия. Связанные с такой властью издержки абсолютизма во Франции были следствием несообразного вмешательства верховной власти, к тому же, отказавшейся от сопутствующей ответственности за принимаемые решения и за их осуществление. Революция во Франции, согласно Бёрку, начинается не при Людовике XV, а еще при Людовике XIII, когда официальная правящая элита фактически

отдаёт всю власть авантюристам, временщикам и, как пишет Бёрк в «Трёх письмах против мира с цареубийцами», – ассасинам.

Действительно, А. Дюма в «Трёх мушкетерах» описывает совершенно обычную практику, когда изображает эпизод, в котором кардинал де Ришелье отдаёт миледи «индульгенцию» на убийство кого бы то ни было по её усмотрению. В свою очередь, убив миледи, д'Артаньян избегает казни, подав высокопреосвященству эту «драгоценную» бумагу следующего содержания: «Всё, что сделал предьявитель сего, сделано по моему приказанию и для блага государства. 5 августа 1628 года. Ришелье».

Бёрк считает, что якобинцы, практикуя эту порочную управленческую традицию несообразного вмешательства государства (теперь уже не королевской, а революционной Франции) антиправовыми, криминальными методами в частную жизнь граждан, их семей, в церковную, муниципальную жизнь и т. д., – довели её до логического конца. Просто делегирование полномочий ассасинам превращается из неофициального в официальное, а прекарное (хочу – исполняю договор, хочу – нет) истолкование закона становится уже не прецедентом или обычаем, а повсеместным правилом государственной жизни. Искажение закона превращается в закон! И даже в международном праве. Собственно, именно поэтому Бёрк и предостерегал Англию и всю Европу против любых договоров и любого мира с цареубийцами, заговорщиками, пришедшими к власти в результате переворота.

Следом за Бёрком схожие идеи развивали (правда, не столь чётко и остро!) Дизраэли, Бэббит, затем Оэкшотт, Фёгелин, Кирк и др., подчёркивая, что самым главным в политическом управлении должно стать правило всячески избегать вмешательства в экономику, в социальную сферу, мораль, – и в то же время всемерно способствовать усилению семьи, добрососедских отношений и самостоятельных объединений всякого рода. Сейчас, как известно, дело доходит до требований «прогрессивной либерально-демократической общественности» к государству отказаться от права на легитимное насилие. Чем это оборачивается реально? Известно, что «свято место пусто не бывает»: если государство отказывается от права на смертную казнь, то её «подхватывают» врачи (легитимация «эвтаназии» в Голландии, чреватая очень серьёзными последствиями). – Что уж говорить о шикане, т. е. преступной воле, которая вообще никаких договоров не признаёт!

Действительно, сталкиваясь с подобного рода позицией, сразу же задаёшься вопросом: как «способствовать, не вмешиваясь»? Как можно «бороться за права», не спрашивая исполнения сопутствующих обязанностей? Как можно отделять атрибутивное право от права по обязательствам? Эти вопросы пока остаются без ответа, по крайней мере,

со стороны либерально-эгалитарного крыла консерваторов – не всегда чётко различающих, где «правая», а где «левая» стороны.

Однако надо заметить, что здесь есть и свои основания. Сами консерваторы указывают на наличие внутри идеологии консерватизма (в том числе и современного) двух взаимоисключающих направлений, к которым периодически примыкают те или иные партии. Согласно первому, идущему от Т. Гоббса, изначально порочная, отмеченная «печатью грехопадения» натура человека должна быть сдерживаема с помощью сильной власти государства. Согласно второму (Э. Бёрк), гипертрофированное государство подавляет человеческую инициативу, творчество, свободу. Подобное противоречие, по мнению Н. Бэрри, приводит некоторых консерваторов к разрушительному выводу об отсутствии в консерватизме приемлемой теории свободных, но допустимых действий человека¹.

В связи с такого рода аргументацией, направляемой против консерваторов, вспомним известные слова Н.А. Бердяева о том, что западное христианство «задавлено» идеей греха, оборачивающейся «тенью сатанизма»: «Соблазн этот с роковой неизбежностью ведёт к отрицанию Творца и отнесению источника зла к бессмысленному порядку природы, к внешней стихии, ни за что не отвечающей. Так превращается первоначальное осознание греховности в злобную обиду на мир, в претензию получить все богатства бытия, не заслужив их, в желание отделаться внешним образом от зла, не вырвав корней его»².

Но так ли справедлив подобный упрёк? Его следует адресовать не только консерватизму, но и всей человеческой мудрости вообще, поскольку он из разряда «роковых, проклятых вопросов». Если оставить экзистенциально-эсхатологическую сторону на рассмотрение (достаточно долговременное!) философов и богословов, то оперативное, т.е. экономическое и социально-политическое, разрешение этого вопроса с теоретико-методологической точки зрения представляется (если следовать, опять же, Бёрку) относительно «простым». – По крайней мере, не «роковым»! Ведь это тот самый консервативный принцип «прudence»-«тримминга», т.е. актуальное знание, которое всякий раз по-новому отражает новую ситуацию и так же быстро появляется, как и исчезает, и об этом не стоит жалеть: это надо учитывать.

Дело консерватизма, обращенного к человеку – превратить в традицию, сохранить и развить принципы жизни. А суть их, вкратце, такова:

¹ См.: *Barry N.P.* The New Right. L., 1987.

² *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1989. С. 128.

человек – это творец, созидатель, свободно, сознательно и нравственно (не в ущерб себе и другим) разрабатывающий творческую мысль разума, новое знание, новый опыт (в том числе и социальный) на практике, и считающий это стремление бесспорной и величайшей ценностью в своей жизни, ценностью неизменно и постоянно передаваемой от поколения к поколению, и подлежащей неукоснительному сохранению – консервации. Вспомним апостола Павла: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1).

Какие же способы философствования лежат в основе консервативного стиля мышления у Бёрка и его современных последователей? Парадигма консерватизма может быть определена следующими взаимозависящими и взаимопроникающими принципами:

1. Знание и способы познания человека, общества и мира основаны на традиции, органичности и преемственности.

2. В этом смысле они историчны.

3. История идей отличается аналитичностью и концептуализмом.

4. Поскольку постоянный анализ идей, понятий и изучаемых путем «пруденции-тримминга» социальных процессов строго упорядочен, то надо постоянно помнить об их динамичности и непрерывности.

5. Затем следует принцип иерархичности всего и вся – мыслей, идей, понятий, людей, социально-политических процессов и институтов.

6. Отсюда – легитимность и в познании, и в существовании.

7. Все шесть предшествующих принципов имеют смысл только тогда, когда сопряжены с принципом индивидуализма (не путать с пристрастностью, субъективизмом и эгоизмом), т.е. признанием первенства прав и обязанностей человека, личности как главной цели, а не средства.

Именно в последнем пункте концепция консерватизма в своем истинном значении становится целостной и в наибольшей мере отходит от любого другого учения, и от тоталитарного – в особенности. Более того, становится ясно, что без седьмого принципа любое истолкование консерватизма – это искажение, основанное на вымысле «сказание», а не «предание», основанное на истинном знании. У Нисбета, в знаменитой книге «Закат авторитета»¹, его консервативная программа философии плюрализма сводится к четырем пунктам, созвучным семи вышеназванным и касающимся автономии, децентрализации, иерархичности, а также традиций и обычаев. Хотелось только заметить, что здесь скорее три, а не четыре пункта, поскольку децентрализация является, скорее, видовым признаком иерархичности и потому вряд ли может быть выделена отдельно.

¹ См.: Nisbet R. The Twilight of authority. N.-Y., 1975.

Что же касается седьмого принципа индивидуализма, личности (или автономности, по Нисбету), – то, согласно консерватизму:

1) человек обладает самостоятельностью (свободой воли), имеет шанс на благо и наделен неотъемлемыми и неотчуждаемыми государством ни при каких условиях правами и обязанностями;

2) общество основано на принципах самоорганизации свободных граждан;

3) закон, право основаны на внутреннем убеждении, повелении личности;

4) идеология – частное дело каждого человека.

Тогда как согласно тоталитаризму, леворадикальному экстремизму:

1) человек – это винтик;

2) общество поглощено государством – своего рода механизмом, машиной, стремящейся к власти; и для «ремонта» этой машины хороши любые средства, любая комбинация «винтиков»;

3) закон, право – внешнее принуждение, приказ, т.е. инструменты, служащие «ремонту» машины;

4) идеология – своего рода «руководство к действию», «тектоника», максимально упрощенная инструкция по управлению «машиной-государством», подчиняющей и человека, и общество. Поэтому идеология – государственное дело.

Далее. Очень важным является вопрос о соотношении консерватизма и реформ, модернизаций. Не секрет, что в России сейчас назрела необходимость в анализе способов достижения устойчивости, постоянства во всех сферах человеческой жизни, в поиске таких решений, которые бы позволили достичь стабильности развития страны как во внешней, так и преимущественно во внутренней политике. Именно этим вызвана актуальность консервативной идеи в России, – необходимостью обретения и последующего сохранения устойчивого порядка в государстве и обществе, тягой самых обычных людей к укреплению стабильности и традиционных ценностей.

Все предложения по модернизации так или иначе курируются идеологией, так как любая страна развивается в соответствии с осознанием именно своей роли и места в мире, в соответствии с осознанием своей миссии. При этом консервативная идеология часто понимается иначе, нежели это принимается и понимается массовым сознанием. Поэтому нам необходимо ещё раз определиться с термином.

Даже сам термин «консерватизм» – консервативен, поскольку возникает позже возникновения консерватизма как идеологического течения. Родоначальником этого направления, как уже неоднократно упоминалось, считается Эдмунд Бёрк, но, как известно, по партийной принадлежности в английском парламенте он был вигом, хотя

тори-консерваторы – считали его своим духовным вдохновителем. В свое книге «Размышления о революции во Франции» Бёрк дал свою оценку эпохе, осуждая современных ему мыслителей за приверженность идее революции. Он считал, что только преемственность, наследие прошлого, как индивидуального, так и коллективного, являются стабилизирующими факторами в обществе. Нельзя строить заново здание, не имея перед глазами проверенных жизненных форм.

Сами же название и консервативное течение возникли в 1821 году, когда ученик французских консерваторов де Бональда и де Местра Шатобриан организовал печатный орган под названием «Консерватор», где, собственно, и подытожил взгляды своих учителей и обозначил этим термином то наследие, ту традицию, которая сейчас называется классическим консерватизмом.

Наиболее часто консерватизм рассматривают как следование сложившемуся укладу жизни, предпочтение прошлого будущему. Но это верно, если говорить о консерватизме как о сохранении привилегий. Вообще консерватизм – очень неоднозначное понятие. В нашей стране консерваторов долгое время считали людьми, противящимися всему новому, прогрессивному. Но консерватор противится переменам потому, что они могут нести разрушения устоев, которые являются основой общества и его институтов. Н.А. Бердяев писал: «Консерватизм поддерживает связь времен, не допускает окончательного разрыва в этой связи, соединяет будущее с прошлым. Консерватизм имеет духовную глубину, он обращен к древним истокам жизни, он связывает себя с корнями, он верит в существование нетленной и неистребимой глубины»¹. В этом понимании можно рассматривать консерватизм как некий сдерживающий фактор на пути необдуманных решений. Поэтому можно рассматривать консерватизм с точки зрения сохранения привилегий, преимуществ; с другой стороны, можно говорить и о сохранении традиций творчества и применении этих традиций к эффективному их осуществлению, как определял консерватизм Э. Бёрк.

Для более полного рассмотрения вопроса следует сказать несколько слов о консерватизме и либерализме. «Люди проходят как тени, но вечно общее благо» – эта мысль Бёрка является одной из важнейших для понимания сути консерватизма и его исторического развития. В самом общем виде консерватизм характеризуется защитой устоявшихся ценностей. Например, один из крупнейших представителей русской

¹ *Бердяев Н.А.* Философия неравенства // Русское зарубежье. Власть и право. Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991. С. 91.

общественно-политической мысли Б.Н. Чичерин считал отличительной особенностью консерваторов то, что в своей политике они руководствуются запросами жизни, историческими реалиями своего народа, который инстинктивно придерживается тех традиций и того порядка вещей, к которым он привык. В свою очередь либералов Чичерин характеризует как приверженцев прогресса, которые в первую очередь ратуют за преобразования, не всегда согласуя их с возможностями общества.

Но в то же время между консерватизмом и либерализмом нет разницы с точки зрения принципа свободы. И консерватор, и либерал всегда говорят о свободе личности. Различия в том, что консерватор – это, если можно так выразиться, «занудный» либерал. Консерватор всегда спрашивает, за счет чего будет осуществлено право, кто будет его осуществлять, и какие последствия будут иметь эти осуществления для общества в целом. Либерал в этом вопросе замыкается не на прошлом, настоящем и будущем, – он рассматривает ценности государства, общества и каждого человека с точки зрения их настоящего состояния. Консерватор в этом отношении не приемлет понятия «жертва». Никогда не будет ничего хорошего, если будет в основу дееспособного проекта положена жертва прошлого, настоящего или будущего поколения. Истинный консерватор предлагает гармонию трех временных промежутков: прошлого, настоящего и будущего, они не разделены, но они и не слиты.

Конечно, может возникнуть вопрос, что делать, если прошлое было ужасным, если в нем трудно найти примеры для подражания? Здесь нельзя забывать о том, что во всякой культуре есть пропасти, но есть и высоты. Консерватор предлагает выстраивать прогноз по высотам культуры, он предлагает их сохранять, – и в этом видит задачу дееспособной государственной власти, которая постоянно занимается мониторингом, то есть исследованием мотиваций гражданского общества. На основе этого исследования государство выдвигает некоторые стандарты, которые имеют положительное звучание, и эти стандарты кристаллизует в виде социально-политических и юридических норм. Именно в этом видит консерватор задачу эффективного государства.

Но тут неизменно встает следующий вопрос: не ошибается ли государство, когда выстраивает эти социально-политические и юридические цивилизационные стандарты? Ведь есть очень большие соблазны для правящей верхушки выстроить эти стандарты для себя, могут возникнуть искушения, злоупотребления. И здесь как консерватор, так и либерал могут поставить под сомнение стандартизирующую и нормализующую роль государства.

Консерватор говорит, что ни сила, ни экономика, то есть богатство, ни преимущество в обладании информацией, когда власть – это знание

(я знаю больше, поэтому я вами управляю), – не определяют долгосрочной политики. Если основывать политику государства только на этих параметрах, то возникают соблазны, о которых писал русский философ С.Л. Франк. Он считал, что параметры, о которых мы упомянули, очень важны в политике, но всегда возникают ситуации, когда сильный вдруг теряет свою силу, богатый разоряется, а умный сходит с ума, и появляются самозванцы, считающие, что они в этот момент сильнее, богаче, умнее, что в свою очередь неизменно приводит к потрясениям для общества.

Б.Н. Чичерин считал, что сила власти заключается в нравственном влиянии на общество. При этом сама власть также должна следовать предписаниям нравственного закона. Истинный консерватор говорит, что пока не будет абсолютной основы власти, не будет стабильности. Интересно, что Чичерин, как верующий человек, был убежден в том, что абсолютное начало государственной власти в том, что она проистекает от Бога¹. Что такое абсолютная основа власти сейчас? Тут также можно говорить о религиозности, о духовности, – но это очень высокопарные термины. С прагматической точки зрения, духовность и религиозность власти можно определить одним параметром: признает она свою религиозность или не признает, т.е. ведет ли государство развитую социальную политику, направленную на народосбережение и природосбережение. Только так государство понятно для гражданского общества и принимается им. Если же государство не уделяет должного значения социальной политике, то все декларации о религиозности обладают лишь декоративными свойствами.

Любое движение, в том числе и в области социальной политики, есть путь от прошлого к будущему через настоящее. Поэтому нужно понимать, что государство выполняет важные функции, но ценность государства проявляется именно в тех задачах, которые оно способно решить и удачно решает. Уже в законодательстве Моисея мы находим практическое разрешение тех социальных проблем, которые волновали мыслителей древности и требуют разрешения в настоящее время². Все члены государства одинаково пользовались правами, предоставляемыми государством, но, требуя от членов государства уважения к

¹ См.: Чичерин Б.Н. Вопросы политики. М., 1905. С. 37.

² См.: Лопухин А.П. Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея с приложением трактата: Суд над Иисусом Христом, рассмотренный с юридической точки зрения. М., 2005. С. 184–197.

установлениям властей, закон требует и от тех, кто управляет народом, добросовестного выполнения возложенных на них функций для достижения общественного блага и искоренения произвола. Также известен закон Солона о содержании за счет государства солдат-инвалидов в Древних Афинах. Таким образом, задача государства в области социальной политики как в древности, так и в настоящее время в первую очередь должна заключаться в разработке законодательства, затрагивающего все социальные проблемы общества, в формировании устойчивой правовой базы.

В.М. Гессен считал, что основная задача государства состоит в создании соответствующих социальных условий для саморазвития личности и устранения препятствий, которые возникают на этом пути¹. Государство, также считал Б.Н. Чичерин, обязано создавать условия для промышленного развития, образования, здравоохранения. В то же время он предостерегал от слишком больших ожиданий от государства: «Государство не в состоянии сделать все, но оно может сделать многое, способствуя свободному движению сил, от которых окончательно зависит благосостояние человеческих обществ и решая возникающие в этой области вопросы»².

В начале XX века В. Зомбарт в работе «Идеалы социальной политики» рассматривал вопрос о сущности социальной политики в рамках государственной деятельности. В широком смысле он отождествлял социальную политику и внутреннюю политику государства³. Действительно, важным аспектом функционирования государства является поддержка собственных граждан. В либеральной модели социальная помощь оказывается бедным и малообеспеченным слоям населения, не способным самостоятельно обеспечивать свое существование. – То есть речь идет об обязанности государства предоставить определенный минимум социальных гарантий всем членам общества. С точки зрения консерваторов, государство должно создавать условия по опережающему социальному обеспечению населения в области здравоохранения, образования, жилищной сферы. Тогда человек, получивший такую государственную поддержку, будет эффективнее участвовать в развитии страны. Как считал И.А. Ильин, государство устанавливается людьми и для людей⁴. Поэтому государство в полном

¹ См.: Гессен В.М. Административное право. СПб., 1909. С. 16.

² Чичерин Б.Н. Собственность и государство. СПб., 2005. С. 245.

³ См.: Зомбарт В. Идеалы социальной политики. СПб., 1905. С. 13–15.

⁴ См.: Ильин И.А. Основы законовещения. М., 1975. С. 317.

объеме должно выполнять свои конституционные функции по обеспечению прав, свобод и обязанностей граждан в социальной сфере, вырабатывать приоритеты социальной политики, организовывать их практическое воплощение в жизнь.

Одним из важнейших аспектов социальной политики является образование. При этом образование – одна из самых консервативных областей культуры, любые необдуманные перемены здесь опасны, а продуктивные традиции вырабатываются на протяжении долгого времени. В любом государстве характер системы образования определяется социально-экономическим и политическим строем, а также культурно-историческими и национальными особенностями страны. И здесь существуют некоторые различия в западном и российском образовании. Если попытаться в самом общем виде определить эти различия, то мы увидим, что западное образование призвано дать ответ на вопрос «как?»; в свою очередь отечественная традиция, отечественная культура ставит «консервативные» вопросы – «зачем?» и «каковы будут последствия долговременного характера?». Это самое общее различие.

Если попытаться глубже рассмотреть сам термин, то мы увидим, что любые западные определения в этом отношении так или иначе связаны с термином «education», то есть научение чему-то, натаскивание на что-то. А в основе образования лежит, как было показано, Образ, внесение – и главное, постоянное несение Образа как определённая обязанность государственного служения. Поэтому связь образования с политикой в его наиболее применимом варианте можно определить так: внесение государством образа в виде стандарта совершенства в разных сферах человеческой жизнедеятельности. Государство также подтверждает качество этого совершенства определёнными учрежденными институтами, которые гарантируют это совершенство. В этом случае государство, «осуществляющее» образование, несмотря на все возможные и невозможные ошибки, просчеты, как показывает опыт истории, достаточно устойчиво и долговременно, а главное, понятно для гражданского общества, что очень важно для консерватора.

Если говорить о либерализме, то часто упоминаются успешные либеральные преобразования в Англии, Голландии, в Соединенных штатах, – но нужно отметить, что эти традиции не так уж либеральны, особенно по отношению к Англии. В этой стране до сих пор сохраняется институт монархизма, несмотря на либеральные нововведения, и 80% англичан до сих пор, в той или иной степени, ратуют за сохранение этого института. И если уж говорить об Англии как об одном из форпостов либерализма, то во многом достижения современного либерализма за последние 200 лет выросли именно из института английского

монархизма. Монархия с помощью института «королевского мира», как было отмечено, определила и судопроизводство, и электоральную систему, и партийное строительство, т.е. породила массу социальных норм и связанных с соблюдением этих норм институтов, которые вылились в либеральные ценности. – Консерватор просто видит истоки современных либеральных феноменов.

Конечно, изначально на Руси тоже была либеральная монархия, князей призывали и выбирали. Эту особенность, как отмечалось, можно назвать институтом княжеской демократии, когда верхний предел власти со стороны нравственной, исполняющей свои обязанности элиты, не определяется, а нижний предел практически сводился к тому, что власть могла быть отозвана в любой момент. Интересно, что в русском фольклоре практически 80% пословиц имеют религиозный и юридический характер. Например, такая пословица: «из грязи в князи». На самом деле это измененная юридическая норма, договорная норма гражданского общества с княжеской системой, когда «худой князь – так и в грязи». – Хотя надо заметить, что выборность довольно быстро прекратилась. Но искажение закона не есть укор закону.

Вообще, консерватизм возник как ответ на катастрофическое, согласно консерваторам, событие в виде революционного действия. Фактически мыслители-политологи попытались перед лицом такого события подытожить, на их взгляд, плодотворные рецепты сохранения творчества, сохранения свободы в любой сфере человеческой жизнедеятельности, и сформулировали некоторую доктрину государственного состояния, которое, как они считали, будет плодотворным, если не будет революционным, по аналогии с человеческим организмом. Например, рожают через 9 месяцев, тогда и есть результат, а если происходят внезапные перемены, то так ни в государстве, ни в гинекологии ничего хорошего не бывает. Консерваторы всегда выступают за плавность и естественность общественных перемен.

В этом отношении французские, в частности якобинские, авторы предложили доктрину государства как чудодейственной палочки. Опыт истории показал, что Франция столкнулась с огромным количеством человеческих жертв, затем последовал долгий период кризисного развития.

Заметим, что о консерватизме в России и о консервативности русской монархии в частности, говорить приходится с очень сильными оговорками, потому что, например, Н.А. Бердяев называл Петра I «большевиком на троне». Религиозность элиты, как мы уже говорили, проявляется в том, что она занимается социальной политикой. Взаимосвязь власти и общества предполагает заботу государства о социальном обеспечении своих граждан. В этом смысле говорить о

религиозности русской монархии не приходится. Может быть, декларативно она и была таковой, но, вспомнив грандиозное дворцовое строительство при ужасающей нищете народа, многомиллионные покупки предметов роскоши, – о религиозности здесь не может быть и речи.

Большое влияние на систему социальной политики оказывают основополагающие нормы и ценности того общества, в котором эта система функционирует. Социальная политика отражает глубоко укоренившиеся социальные ожидания населения в целом. И государство играет в этом вопросе первостепенную роль: «Цель государства есть общее благо. Благо союза заключается в полноте и согласном развитии всех его элементов»¹.

Но социальная политика не только создает инфраструктуру для творчества гражданского общества, но еще и связана с определенными милостями государства по отношению к гражданскому обществу, прощения определенных нарушений в рамках гражданского общества. Если подробнее говорить о прощении, то Соборное уложение 1649 года – и есть политический манифест консерватизма. Этот документ связан с выходом России из очень сложного, не просто кризисного, а тупикового варианта развития. Как писал историк С.М. Соловьев, «по России выжженной, безлюдной бродили иноземцы и волки». Россия действительно находилась в очень сложной ситуации, и государство, вернувшись к прежним устоям, к традициям, фактически предложило вариант развития, связанный с прощением так называемых «тушинских воров», в силу их покаяния, их перехода на государственную службу. Но это была лишь декларация, этого было мало. Народ понял, что это серьезно, когда государство предложило компенсацию не только ранее экспроприированных за государственные преступления поместий, но и вообще «вымороченных», т. е. спорных участков недвижимости, причем не только тем, кто совершал определенные правонарушения, а потом перешел на службу, но и по отношению к членам их семейств. Государство также предложило некоторые гарантии, например, налогообложение, показало уровни защиты населения в случае, если в результате политики государства население попадет в плен. В Соборном уложении интересна статья 8-я о выкупе военнопленных: государство гарантировало, что если в результате его политики граждане попадают в определенную сложную ситуацию, оно гарантирует помощь, а также показываются экономические механизмы, например

¹ *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Ч. 1. Общее государственное право. М., 1896. С. 12.

налогообложение социально-стратификационного и регионального характера; законом приписывалось, сколько налогов под эту статью расходов брать с разных слоев населения и попутно с разных регионов.

С этой точки зрения, любой консерватор уверен в мессианской роли собственного народа, потому что «мессиах» по-древнееврейски – это спасение, сохранение, народосбережение. Если государство не занимается спасением, народосбережением, то оно для гражданского общества не понятно. «Если бы 40% россиян были консерваторами, то октябрь 1917 года не наступил бы», – писал Иван Солоневич, – но «если бы 80% россиян были бы таковыми, то октябрь 1917 года наступил бы гораздо раньше». Вот такой парадокс. Но отечественная культура вообще парадоксальна, да и сам человек парадоксален. С одной стороны, каждый из нас может мыслить бесконечно, с другой, он смертен. Действительно очень странно, почему 200 лет, при роскошных дворцах была полная нищета народа, и не грянуло то, что грянуло. Это вполне объяснимо. – Но между тем, известна фраза «за державу обидно», которую может повторить вплоть до сегодняшнего времени любой гражданин нашего отечества. – Это консервативная фраза, и если угодно, монархическая, когда каждый человек в рамках своей компетенции все-таки «болеет» за государство и имеет представление об определенной стратегии системы. Например, интересен эпизод из фильма «Место встречи изменить нельзя». Казалось бы, 1945 год, погоня за преступником, и вдруг в решающий момент шофер сворачивает в какой-то переулок, руководитель организации говорит: «Куда?», на что шофер дает совершенно монархическую фразу: «Ты командуешь в своем кабинете, а здесь хозяин я». Это консерватизм. Можно сказать, что шофёр нарушил иерархию, но в данный момент вся система зависела от его плодотворного действия в рамках его компетенции, и он выполнил свою миссию. В этом отношении он совершенно здоровый, настоящий консерватор-монархист. Когда «государство – это я» может произнести максимальное количество граждан, вот это и есть монархия. Когда это говорит только один человек во всей стране, монархии уже нет.

Считают, что консерватор обязан быть верующим человеком, то есть для России – православным. Но по этому поводу существуют разные точки зрения, и, прежде всего, необходимо прояснить вопросы, связанные со следующим набором понятий: консерватор, либерал, космополитизм, насколько он возможен, что он собой представляет. Человек всегда обусловлен своей культурой, своими антропологическими характеристиками. Если же человек живет в данной культуре, в ее рамках, то, как бы он ни хотел нарушить эти рамки, иногда это представляется очень спорным. В качестве примера можно привести «Что делать?» Н.Г. Чернышевского. Несмотря на революционно-демократический пафос

уважаемого автора, можно сказать, что это буквально слепок с русской житийной литературы. Фактически Чернышевский воспроизводит консервативную установку, когда почтением пользуется носитель определенного нравственного совершенства. В житиях это монахи, князья, здесь – революционер, но все сюжетные линии в произведении, даже литературные, такие же, как в житии Сергия Радонежского. Праведник сначала осуществляет определенную деятельность, затем он уходит в затвор, где копит энергию, итожит культуру своей страны и собственные возможности. Следовательно, консерватизм состоит в том, что многие деятели культуры декларативно отрекались от определенных собственных традиций, на самом же деле они являются их носителями. Многие наши либералы являются, по сути дела, византийцами. Вот, например, какие задачи и какие вопросы ставились либералами во время перевыборов президента В.В. Путина? «Будем полемизировать только с Путиным и больше ни с кем». Разве может истинный западный либерал ставить таким образом вопрос? Для него легитимен любой представитель гражданского общества. А тут только верховное лицо, которое ответственно перед народом или перед богом. Консерватор прослеживает за декларациями определенные устойчивые тренды, определенные отношения, – и пытается показать, насколько они эффективны, дееспособны по своим долговременным последствиям, – то есть консерватор фактически говорит о гармоническом сосуществовании разных сословий, классов, времен. Можно говорить, что только прошлое имеет право на существование, или только будущее, или настоящее, но тогда это – теория жертвы, а на жертве, как мы уже выяснили, ничего хорошего не построишь. Вот когда предполагается, что все существует в гармонии, а если и надо жертвовать чем-то, то своим недостатком, то есть отрицательной свободой в пользу положительной свободы, – именно таким образом консерватизм связан со свободой.

Часто можно слышать, что консерваторы только и мечтают о том, чтобы создать правящую элиту, далее – монархию. Однако в монархии, с точки зрения её осуществимости в современности, много неясного, можно говорить просто о ритуально-церемониальных формах, а они вряд ли сейчас возможны. Монархизм в переводе на русский язык означает единодержавие. Любая современная концепция правового государства в этом отношении совершенно монархична, консервативна. Крозье, Дюверже, Острогорский или Новгородцев, – все они говорят, что власть должна исходить из одного источника – исполнительной власти.

Консерватизм можно определить и по-другому. Любая управленческая структура на свои цели не должна тратить больше средств, чем зарабатывает организация. Как показывает опыт политического управления, на структуру управления нельзя отводить больше 25-30%

ресурсов организации. Консерваторы и такие темы затрагивают, иначе для самой элиты происходит невыгодный процесс. Сейчас видим, что возникают вопросы, почему то или иное коррумпированное государство периодически начинает заниматься очищением? Потому что это условие существования государства, его дееспособного управления. В этом отношении консерватизм показывает именно такие плодотворные традиции.

Если говорить в общем о современном консерватизме, то можно сказать, что он представляет собой некую смешанную систему взглядов, которая основана на защите традиционных ценностей, устоявшихся институтов власти, сочетающихся с принципом свободы личности. Консерватизм предполагает эволюционное развитие, но только на основе позитивного использования достигнутого ранее, а не методом разрушения уже существующего или бездумных заимствований извне.

Все эти особенности по-прежнему обуславливают значительное влияние консерватизма в мировой политике. Сами по себе консерватизм и либерализм имеют как достоинства, так и недостатки, но их гармоничное сочетание может дать хорошую основу для любых преобразований. Ведь любая страна сталкивается с необходимостью ясного отношения к старому и новому, к неизменным принципам государственной и культурной самобытности, поддержанию существующих традиций, к необходимым переменам.

Часть II

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОЛИТИКИ
И КУЛЬТУРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ
РОССИИ

Ж. Джурич, М. Пейкович

Значимость византийской цивилизации для государственной политики в России и Сербии

Сербы и русские вошли на сцену мировой истории благодаря Византии и православию, принятому от нее. Известный русский историк Г.В. Вернадский пишет следующее про принятие христианства в России: «Это не было чисто религиозным событием: христианство для Руси в это время означало более высокую цивилизацию. В глазах самих русских обращение делало их частью цивилизованного мира»¹. Хотя сербы были обращены в христианство Византией раньше русских, окончательный уклон их к византийской цивилизации произошел два столетия после крещения Руси. Принятие христианства в Сербии не обозначало автоматической надежной связи с Константинополем, прежде всего из-за близости и силы влияния Рима, по крайней мере в столь важных церковно-политических вопросах, как например, коронация правителя. Было много сербских правителей, имевших близкие отношения с папой римским, даже после раскола 1054 года. От папы они получали признание королевского достоинства, поворот же последовал, когда сербский правитель Стефан Первовенчанный был коронован согласно православным обычаям своим братом святым Савой, первым сербским митрополитом (несмотря на факт что при коронации использовалась корона, которую Стефану выслал папа). Это произошло в 1217 году, в тяжелое время сильной Латинской империи и ослабевшей Византии². Именно Стефан под влиянием своего брата и сербского святителя Савы перед коронацией отменил политику сближения с Римом, благодаря чему, в конце концов, был обеспечен путь Сербии в будущее именно в рамках православного христианства. Только тогда могла быть запущена политическая «формула», которую Стефану в наследство вручил его предшественник и отец: «Пусть крест будет хранитель твой и крепость, и победитель, и помощник в борьбах

¹ *Вернадский Г.В.* Киевская Русь. М., 1999. (Глава III. Значение обращения: первоначальная оценка).

² *Јиречек К.* Историја Срба. Змај, Београд, 1990. С. 122, 168–169.

с видимыми и невидимыми врагами, и пусть всегда помогает тебе, как древнему императору Константину»¹.

Несмотря на то что византийское наследие определило основные культурные, политические и экономические координаты Сербии и России, было бы неверно предполагать, что речь идет о полном копировании византийской модели. Вернадский пишет о России то, что может быть справедливо и по отношению к сербской истории: «...В то же время было бы ошибкой представлять Киевскую Русь как полностью зависимую от Византии, даже в отношении культуры. Хотя русские и восприняли принципы византийской цивилизации, они приспособили их к своим собственным условиям»².

Сегодня как раз задается вопрос о восстановлении византийской культурной оси, со всеми российскими и сербскими особенностями. Все понятия эпохи модерна находятся сегодня в кризисе, и рассмотрение альтернатив является более необходимым, чем когда-либо прежде. Значимость Византийской империи в религиозно-культурной сфере и в прошлом и сегодня для наших двух стран – огромна, и многие исследователи сосредоточиваются на этом вопросе. Нас интересуют экономические и политические институты, построенные Византией во время ее процветания. Можно ли возродить некоторые из них и использовать эти институты и ценности – как в русской политике, так и в сербской – для того, чтобы защитить в первую очередь традиционные христианские ценности, или по крайней мере, те, которые принимаются другими традиционными группами (если мы имеем в виду, что традицией является также и, например, сохранение семейных ценностей, и консервативные методы ведения бизнеса); и в какой степени эти обновленные институты могли бы помочь нам преодолеть нынешние политические и экономические проблемы Сербии и России?

Византия – золотой период и упадок

Византийский экономический порядок во время процветания был основан на следующем: золотой стандарт, низкие налоги, равноправный статус отечественных и зарубежных купцов, мелкая частная собственность свободных крестьян.

¹ *Марјановић-Душанић С.* Владарска идеологија Немањића. СКЗ, Београд, 1997. С. 290.

² *Вернадский Г.В.* Киевская Русь. М., 1999. (Глава XI. Русь и Византия.)

Золотой стандарт был основным экономическим принципом Византии. Все началось, когда император Константин Великий ввел в качестве базовой валюты монету солид или номизм¹. Все монеты, которые чеканились до X века, были отчеканены из почти чистого золота (98%)². Это означало стабильную валюту и отсутствие инфляции. Но в начале X века, во время правления Константина VII, наступает эпоха девальвации и инфляции. Порча денег через вставки менее ценных металлов в золотую монету есть увеличение количества денег в обращении, что после определенного времени приводит к росту цен.

Инфляция как экономическое явление наиболее угрожает тем, к которым девальвированные деньги приходят в конце процесса денежного обращения. Значит, речь идет о крестьянах, рабочих, ремесленниках и мелких торговцах, то есть о подавляющем большинстве населения. От инфляции самую большую выгоду имеют те, кто первыми вступают в контакт испорченной монетой, в то время как ее стоимость по-прежнему держится на рынке, и пока увеличение количества денег на рынке заметно еще не ощущается. В основном это высокопоставленные государственные чиновники и аристократы, которые управляют монетными дворами от имени императора, а также привилегированные крупные купцы, связанные с государственными структурами. Правительство недальновидно отпустило плохую монету в обращение с целью удовлетворения своих текущих расходов, не понимая, что в ее казну вернется позже то же самое количество плохой монеты, и что вследствие инфляции увеличатся государственные расходы. Потом – новая иллюзия в виде повышения налогов, а более мощные члены общества начали с лоббирования у центрального правительства такого положения, при котором они могли бы заплатить меньше, чем другие, или получить полное освобождение от налогов. Таким образом, бремя сдвинулось в сторону небогатых граждан, и произошли системная коррупция и хаос в сборе налогов³. Византийская золотая

¹ Grierson P. Byzantine coinage. Dumbarton Oaks Research Library, Washington D.C., 1999. P. 1.

² Morrisson C. Byzantine Money: Its Production and Circulation // The Economic History of Byzantium – From the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. Angeliki E. Laiou. Dumbarton Oaks Research Library. Washington D.C., 2002. P. 921–922, 927, 931.

³ Harvey A. Economic expansion in the Byzantine empire 900–1200. Cambridge University Press, Cambridge, 1989. P. 80–97.

монета полностью исчезла из обращения за одно столетие до падения Константинополя, и нет никаких сомнений в том, что крах денежной системы был одним из главных причин конца Византийской империи.

Кроме порчи монеты, через добавление металлов низкого качества, девальвация осуществлялась и произвольным решением императора. Алексей I Комнин инициировал девальвацию номизма (после того как он же во втором периоде своего правления вернул высокое содержание золота в монету гиперпирон с 10,6% до 87%) в отношении серебрянной монеты милиарисия, решив, что 1 номизм-гиперпирон должен стоить 4 милиарисии, а не 12, как это было раньше¹. Этот тип административной девальвации не увеличивал инфляцию, но все-таки она пошла на пользу венецким купцам. (В то время на западе Европы и в Венеции золота не было, и вся торговля велась серебром.) Новое решение Алексея позволило Венеции легче получать золото высокого качества и перемещать его на Запад. Венецким купцам Алексей отдал ряд торговых льгот, субсидий и налоговых освобождений, которыми местные торговцы не могли пользоваться². По оценкам Острогорского, на этом был построен примат экономического господства Венеции в Византийской империи. Несомненно, влияние Венеции с этого момента росло все более и более, но за счет Византии. Захват Константинополя крестоносцами в 1204 году, Лионская церковная уния 1274 года, и Флорентинская уния 1439 года – вот лишь некоторые из событий, которые являются результатом решения Алексея в отношении Венеции.

Когда речь идет о государственном регулировании экономики, а оно несомненно существовало в Византии, но уже не на столь высоком уровне, – мы можем говорить о всемогущем государстве, правившем совокупной или даже доминирующей частью экономической и социальной жизни страны. Это мнение основано на предрассудках большинства западных мыслителей, которые в православном Востоке видели только пример «деспотизма», не проявляющего никакого интереса к автономной общественной и экономической жизни. Только в столице Империи – Константинополе – где был размещен государственный аппарат, заметно было государственное регулирование торговли и ремесел, – и лучший свидетель этого – Книга эпарха X века, в которой описывается надзор только определенных секторов торговли, жизненно важных для безопасности столицы (как, например, обмен валюты, монетные дворы, основные продукты питания,

¹ *Острогорски Г. Историја Византије. Просвета-Београд, 1996. С. 348.*

² *Острогорски Г. Историја Византије. Просвета-Београд, 1996. С. 338.*

производство шелка или кожи). Дагрон Гильберт делает верный вывод: «Было бы неправильно изображать из Книги эпарха, несмотря на ее ценность, модель, применимую ко всем секторам экономики и ко всем регионам всей империи: книга эта не только не упоминает многие виды ремесленной деятельности, организованные через гильдии, но не учитывает и параллельные сети производства или торговли, на которые государственная администрация не оказывала прямое влияние»¹. Николас Икономидес и Питер Франкопан напоминают нам о том, что основной доход Византии всегда приходил из провинции, а не из Константинополя². Ангелику Леу считает, что византийская торговля была смешанной, но рыночные механизмы имели доминирующее положение в экономике; этот же автор отмечает, что рынок был более ограничен в Константинополе, чем в провинции³. И более того, Леу на основе доступных материалов показывает что, например, в IX–X веках в Константинополе рыночное определение цен на хлеб было нормой, а административное регулирование цен – исключением⁴. Императоры контролировали товарные запасы, которые использовались во время голода и плохого предложения зерна на рынке, – в первую очередь, чтобы предотвратить беспорядки в столице. Сохранение безопасности и порядка является единственной причиной рыночного контроля в столице Византии.

¹ *Dagron G.* The Urban Economy, Seventh-Twelfth Centuries // The Economic History of Byzantium – From the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. By Angeliki E. Laiou. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2002. P. 407.

² *Oikonomides N.* The Role of the Byzantine State in the Economy // The Economic History of Byzantium – From the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. By Angeliki E. Laiou. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2002. P. 1058; Frankopan P. Land and Power in the Middle and Later Period // The social history of Byzantium / Ed. by John Haldon. Blackwell Publishing Ltd, Chichester, 2009. P. 113.

³ *Laiou A.E.* Exchange and Trade, Seventh–Twelfth Centuries The Economic History of Byzantium – From the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. By Angeliki E. Laiou. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2002. P. 759.

⁴ *Laiou A.E.* Exchange and Trade, Seventh–Twelfth Centuries The Economic History of Byzantium – From the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. By Angeliki E. Laiou. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2002. P. 720.

Когда речь идет о социальной структуре, надо сказать, что в эпоху процветания империи своего рода «фундаментом» системы был свободный крестьянин как владелец частной собственности, и в то же время солдат-стратиот (*στρατιώτης*), который во время войны был обязан уходить на войну на стороне государства. Византийский Земледельческий закон прямо говорит о крестьянах как о хозяевах (*κυριοι*) движимой и недвижимой собственности. Крестьяне не были изолированными частицами – они были членами сельского муниципального общества (*κοινότης*), которое было одной налоговой единицей, и в котором жители управляли общим имуществом в виде совместных пастбищ. Также община нанимала пастухов и оплачивала их работу. Только в разгар инфляции в правления Алексея Комнина эта социальная структура рухнула, и вместо крестьян, мелких собственников, возникли крупные землевладельцы в качестве проиаров, которые управляли крупными поместьями, в рамках которых работали зависимые крестьяне (*παροικοι*). Собственником этих поместий теперь является государство, и поместья могли становиться отнятыми в любой момент от проиаров. Сильная императорская власть слабеет, проявляются преобладание гражданской и военной аристократии, инфляция императорских титулов, «расцвет» интриг¹. Византийские крестьяне до эпохи инфляции (XI век) выплачивали два основных вида налогов – земельный и подушный². Другие незначительные налоги, которые существовали до XI века, не провоцировали негативной реакции у населения, а если они и вводились, то не оказывали негативного воздействия – за счет доходов крестьян, потому что те доходы выросли в несколько раз больше за один и тот же период³.

Из-за снижения доходов, вызванного инфляцией XI века и вследствие спада экономики и стремления к специальным льготам и налоговым освобождениям, получают распространение «расширение

¹ *Laiou A.E. Exchange and Trade, Seventh–Twelfth Centuries The Economic History of Byzantium – From the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. By Angeliki E. Laiou. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2002. P. 147–149, 301–350.*

² *Gregory T.E. A History of Byzantium. Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2005. P. 203.*

³ *Oikonomides N. The Role of the Byzantine State in the Economy // The Economic History of Byzantium – From the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. By Angeliki E. Laiou. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2002. P. 998–999.*

политики» и «гиперинфляция политических деятелей», – так как все иллюзии, что накопившиеся проблемы могут быть решены только путем приобретения способов влияния на императорскую власть, рухнули. Но это попросту означало только углубление проблем, исток которых состоял в духовном кризисе, в свою очередь проявлявшимся в коррупции общества и классических («старых добрых») византийских экономических и политических институтов.

Россия и Сербия в неовизантийском контексте –
консервативная экономика и консервативная политика

Сегодня – самый подходящий момент для России и Сербии, чтобы вернуться к экономическим, социальным и политическим консервативным институтам, – иными словами, пришло время для неовизантийской политики или неовизантийского консервативизма.

Россияне вошли в коммунизм раньше сербов, но раньше запустили и процесс «капиталистических реформ». Результат российских реформ до 2000 года сводился к экстремальному росту внешнего государственного долга. Этот долг является результатом коррумпированной политики государственного субсидирования тех банков и фирм, которые «приватизировали» большие государственные гиганты, без каких-либо выгодных налоговых мер и политики в области инфраструктуры, за счет которых стало бы возможным улучшение бизнес-климата для большинства российских граждан в качестве частных собственников. В Сербии государство также за бесценок продало свою собственность коррумпированным инсайдерам из бывшей партийной номенклатуры, и также не работало на создание благоприятного делового климата для сербского частного предпринимательства. С другой стороны, деньги от продажи крупных государственных компаний иностранным собственникам в виде иностранной валюты – частично незаконно – были потрачены политиками и новыми «предпринимателями» совместно с властями, а частично были использованы для финансирования социальных расходов и покупки социального мира с целью избирательного маркетинга, а не использовались в качестве инвестиционного стимула для малого и среднего сербского предпринимательства. Когда деньги от приватизации исчезли, Сербия начала заимствовать у иностранцев, – и из этих денег продолжила финансировать текущие расходы, опять-таки без какого-либо плана по созданию благоприятной среды для функционирования сербских предприятий.

Россия после 2000 года все-таки стала на шаг ближе к византийской модели, – в отличие от Сербии. Русский государственный бюджет сбалансирован, и налоги низкие (хотя Сербия имеет более низкий

корпоративный налог в 5% по сравнению с Россией и более низкий налог на прибыль в 3%, но в Сербии существовал ряд дополнительных бюджетных сборов через скрытые налоги, и было больше регулирования). Россия не зависит от иностранных кредиторов, как Сербия, и стандарт русского населения растет – хотя и медленно, и он гораздо лучше, чем был в первом десятилетии после падения коммунизма. Положительное значение в России имеет Закон развития малого и среднего предпринимательства, принятый в 2007 году, который с льготами для мелких производителей является реальным шагом к постепенному восстановлению русского социального капитала. Нельзя забывать что русские крестьяне были свободными до середины семнадцатого века, а частные собственники все до реформ Петра Великого. И реформа Столыпина в начале XX века была в духе укрепления частной собственности большого числа крестьян. Главный министр Николая II был говорил: «Для переустройства нашего царства, переустройства его на крепких монархических устоях, крепкий личный собственник является преградой для развития революционного движения»¹.

Хотя существуют проблемы в развитии социального капитала России, это вещь которая не может быть реализована «в течение ночи». Если мы хотим говорить об очень развитом, солидарном и богатом обществе, тогда на развитие социального капитала уходит несколько десятилетий мирного развития. Очень важно, чтобы государство своими правительственными мерами не тормозило чрезмерно автономию общества, то есть в тех секторах, в которых государство вмешается, оно должно работать как можно более эффективно и с наименьшими отрицательными последствиями в смысле неоправданного роста бюрократизации, которая разрушает общество. Сегодня мы имеем ситуацию, когда правительства в подавляющем большинстве западных стран через свои меры все более затрудняют социальную жизнь через новые налоги и регулирования, в то время как в России, согласно данным статистики, получается наоборот. Но требуется время, чтобы русское общество вернуло свой исконный динамизм и показало весь свой потенциал, по крайней мере, когда речь идет о экономическом и техническом прогрессе.

В Сербии не существует закона о малом и среднем предпринимательстве, аналогичного русскому. Более того, иностранные инвесторы являются более привилегированными в сравнении с отечественными предпринимателями, для которых бюрократия более обременительна,

¹ Струков Д. Столыпин. М., 2012. С. 321.

чем для чужеземцев. Сербия остается политически и экономически зависимой от стран ЕС и их государственных и коммерческих банков, так как у Сербии высокий внешний государственный долг. Экономика ее недостаточно свободна, а в дополнение к неоправданным налоговым обязанностям, у нас очень много сложных бюрократических процедур и норм ЕС, – в то время как постоянно растет безработица, а уровень жизни сербских граждан неуклонно сокращается.

Таким образом, и в наши дни и Россия, и особенно Сербия, могут сделать многие полезные выводы из византийской истории. Только введением золотого стандарта и переосмыслением традиционной византийской и русской монархической модели, Россия может предложить православным народам настоящую альтернативу. Такое маленькое государство, как Сербия, не имеет политического могущества на международной арене, необходимого для осуществления кардинальных изменений нынешней экономической парадигмы. Поэтому мы думаем что именно Россия может сыграть ключевую роль в возвращении консервативных ценностей в рамках бывшего византийского культурного круга. Россия имеет стабильную президентскую власть, и дальнейшая монархизация президентской функции была бы желательна. Возрождение монарха является главным шагом к упрощению правовой системы и сокращению бюрократии, без чего освобождение общества от политического натиска вряд ли можно себе представить. Демократические республики производят сотни законов с несколькими тысячами страниц, и берут гораздо больше налогов, чем это делали традиционные монархии, потому что парламент – законодатель, и его воля как воля государственного органа всегда может стать законом. Это – влияние идей Руссо о том, что закон всегда является выражением общей воли парламентариев. Совершенно противоположно стоит монархическая логика, в соответствии с которой монарх не был законодателем, но только администратором древних норм, принятых самим обществом или собраниями духовенства, монарха и граждан, в соответствии с процедурой, над которой монарх не был властен. Таким образом создавалось самое лучшее правовое и политическое наследие эпохи предмодерна в Сербии и России.

В конце концов, византийская монархическая идеология рассматривает роль монарха строго консервативно. Он не должен экспериментировать в политике, религии или экономике, тем паче что, как правило, это приводит к разрушению традиционного порядка и методов его репродукции и автономного развития. Традиционно-христианский порядок старше государства, он возник спонтанно через поколения, и государство только позже адаптировало себя к этому преобладающему порядку. Вот как византийскую имперскую идеологию и идеал царя

оценивает греческий византинолог Елени Гликаци-Арвелер: «Святой характер византийского порядка, олицетворенный императором, который освящает все, что находится в отношении к нему... является лучшей гарантией для сохранения политического и социального статус-кво. Другими словами, византийский порядок не мог терпеть отрицание ни внутри, ни снаружи, потому что он одобрен Богом. Каждый беспорядок... противоречил принципам государства и особенно воле Божией. Таким образом, любое нападение на государственный порядок было для византийцев реальным богохульством и считался работой врагов Бога и православной веры. Бог и император наказывали нарушителей»¹. Это не означает что инновации в социально-экономической жизни невозможны или что перемены неприемлемы, но именно то, что они должны происходить, свершаться постепенно, без каких-либо «сносов традиции», подтвержденной потоком времени.

У монарха есть интерес сохранять государственный бюджет в хорошем состоянии (если строго придерживается золотого стандарта), потому что он знает, что, вероятно, будет на троне до своей смерти. Не в пользу императора совершать столь «яркие» мошенничества, как это делают демократические политики, которые «проходят мимо», стороной, – ибо знают, что находятся у власти только несколько лет, до следующих выборов. Именно в интересах демократов отнять налоги и энергию у населения, насколько это возможно. Монарх имеет стимул и в старости нести ответственность, потому что он старается оставить хорошее наследие для своих потомков. Кроме того, сильная власть монарха в центре не является препятствием широкой автономии местных органов власти. Напротив, она может только укрепить местное самоуправление, как мы знаем из истории России время правления Ивана Грозного. Тогда местными правителями были не

¹ Ελενη Γλυκατζη-Αρβελερ, Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, Ψυχολογός, Αθήνα, 2007, σελίδα 168: «ЭΟ ιερός χαρακτήρας της βυζαντινής τάξης, προσωποποιημένος από τον αυτοκράτορα, που καθαγιαζει καθετι που τον αφορα (...), αποτελει την υπερτατη εγγυηση για τη διατηρηση του πολιτικου και κοινωνικου στατους θυο. Με αλλα λογια, η βυζαντινη τάξη δεν μπορούσε να ανεχθει αμφισβητηση ουτε απο το εσωτερικο ουτε απο το εξωτερικο, γιατι ηταν εγγυημενη απο τον Θεο: καθε διαταραχη (...) ηταν αντιθετη με τις αρχες του Κρατους, αλλα επισης, και κυριως, με τη θεια βουληση. Ετσι, καθε απολειρα κατα της αυτοκρατορικης τάξης ειχε για τους Βυζαντινους τη μορφη πραγματικης ιεροσυλιας και θεωρουσαν εργο των εχθρων του Θεου και της ορθης πιστης. Ο Θεος και ο αυτοκράτορας τιμωρουσαν τους υλοκινήτες.

царские наместники, а местные выдающиеся жители, которые были избраны населением. Им приходилось докладывать в Москву только о тех проблемах, которые в принципе не могли быть решены на местном уровне¹. – Вот что говорит об отношениях между монархом и местными властями монархист и государственный деятель П.А. Столыпин: «Как в России до Петра Великого, так и в послепетровской России местные силы всегда несли служебные государственные повинности. Ведь сословия и те никогда не брали примера с Запада, не боролись с центральной властью, а всегда служили ее целям. Поэтому наши реформы, чтобы быть жизненными, должны черпать свою силу в этих русских национальных началах. Каковы они? В развитии земщины, в развитии, конечно, самоуправления, передачи ему части государственных обязанностей, государственного тягла и в создании на низах крепких людей земли, которые были бы связаны с государственной властью. Вот наш идеал местного самоуправления так же, как наш идеал наверху, – это развитие дарованного Государем стране законодательного, нового представительного строя, который должен придать новую силу и новый блеск Царской Верховной власти»².

¹ *Пушкарев С.Г.* Обзор русской истории. М., 1991. С. 139.

² *Струков Д.* Столыпин. М., 2012. С. 322.

С.И. Бажов

**К вопросу об интерпретации
Византийского духовного и идейного наследия
в творчестве А.С. Панарина**

Рассмотрение особенностей трактовки византийской темы в контексте проблематики цивилизационной идентичности России в творчестве позднего А.С. Панарина представляет собой не только анализ одного из содержательных компонентов заявленной к рассмотрению темы статьи, но и призвано сыграть роль своего рода введения в интерпретацию темы византийского духовного и идейного наследия в философском (религиозно-философском) дискурсе с тем, чтобы на примере показать основания актуализации последней темы в религиозно-философском дискурсе наших дней. А.С. Панарин одним из первых в новейший период актуализировал тему византийского духовного и идейного наследия в контексте политико-философского и религиозно-философского дискурса в русле разработки идеи православной цивилизации.

Проблема цивилизационной идентичности сопряжена с вопросами ориентационного плана – кто мы, куда идём и т.д. Как формула идентичности может влиять на нашу деятельность сегодня? Какое значение имеет византийско-православный компонент в формуле российской идентичности в трактовке А.С. Панарина? Идёт ли здесь речь только о констатации, в общем-то, общепризнанных исторических фактов, или же здесь затрагивается иная актуальная тема? Наконец, каковы особенности понимания византийско-православного компонента в трактовке Панариным формулы российской цивилизационной идентичности?

В новейший период истории отечественной мысли к разработке византийской темы, в контексте вопроса об идентичности России, одним из первых обратился А.С. Панарин. У Панарина этот дискурс был частью его проекта православной цивилизации. Идея православной цивилизации не только в историческом измерении, но и как цивилизации будущего стала предметом рассмотрения в книге А.С. Панарина «Православная цивилизация в глобальном мире», в которой автор подвёл итог того этапа своей идейной эволюции, содержанием которого был переход от евразийства к православному ориентированному философскому дискурсу. Здесь также затрагивается значимая проблематика, о которой можно сказать несколько слов. В общественной мысли (а затем и в исследовательской литературе) со времён полемики

славянофилов и западников широко распространённым является противопоставление допетровской органической (целостной) православной цивилизации – и послепетровского общества отчасти европеизированного, отчасти оставшегося в русле традиционной православной культуры, то есть в целом утратившего целостный православный облик. И здесь могут быть указаны две возможности.

Одна – это призыв к восстановлению православного универсализма как всеобщей формы, напоминающей традиционный образец, в облике православной империи, в которой православие выступает как единственная истина, государственно утверждаемая для всего общества. Вторая возможность – это утверждение проекта православной цивилизации в условиях свободы, как полюса истины в конкурирующей многообразии позиций, полюсов современной культуры. Здесь приверженцы православия, полюса православной культуры стремятся к формированию широкой сферы влияния в современной культуре, а также в обществе и в государстве, в условиях встречных влияний иных культурных и общественных сил.

К рассмотрению такого «внутриполитического» ракурса проекта православной цивилизации А.С. Панарин непосредственно не обращался. Предметом его по преимуществу был «внешнеполитический» ракурс проблематики православной цивилизации в контексте критического противопоставления либерального глобализма и национальных государств (на примере России).

Однако если принять во внимание его формулу православной цивилизации как соединения христианской духовности с новейшими открытиями просвещения, о которой ниже ещё будет речь, а также идейную эволюцию Панарина от либерализма к просвещённому консерватизму, его итоговую позицию, в определённой степени, предполагающую консервативно-либеральный синтез, – то эти основания свидетельствуют скорее в пользу второй возможности¹.

Из упомянутой книги явствует, что перспектива перехода к православному христианству раскрывалась А.С. Панарину в связи с несколькими основаниями. В первую очередь здесь нужно указать на размышления о феномене глобального нигилизма: «Вопрос о

¹ Более обстоятельно эта проблематика рассматривается в работе: *Бажов С.И.* Перспективы политического и культурного развития России в современной отечественной консервативно-либеральной мысли (на примере политико-культурологического дискурса позднего А.С. Панарина) // Гуманитарные научные исследования. 2014. № 10 (<http://human.snauka.ru/> 2014).

возвращении к бытию и преодолении нигилизма в наше время получает не только философскую актуальность, но и острейший социальный смысл. Способы преодоления глобального нигилизма – главная тема современного дискурса о человеке и мире»¹. Но особую роль в переходе А.С. Панарина к рассмотрению важнейших социально-философских вопросов с учётом позиций православного христианства, как представляется, сыграли размышления о цивилизационной идентичности России и о будущем страны. По оценке А.С. Панарина, «вопрос о цивилизационной идентичности России, о её 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.

Каким же, согласно А.С. Панарину, является положительный ответ на вопрос о национальном бытии России, о её идентичности? Такой ответ не может быть дан в рамках ложной дилеммы, сформировавшейся в русском национальном самосознании со времён Петра I: или великая западная письменная культурная традиция, или малая русская народная традиция, выражающая одну только этнографическую устную специфику.

Анализируя эту ложную дилемму, А.С. Панарин показывает, что она порождает неустранимый комплекс ученичества; дух подражательства и отсутствие творческой самостоятельности; установку на превосходство интересов прогрессивного Запада над национальными интересами России, и в связи с этим – либо неспособность внятно сформулировать и последовательно отстаивать национальные интересы России, либо даже феномены «пятой колонны» и предательства некоторыми русскими западниками национальных интересов страны.

Чем же можно заменить эту ложную дилемму? По мнению А.С. Панарина, славянофилам, с которыми он здесь солидаризируется, удалось показать, что «наряду с великой письменной традицией Запада, религиозной (католической и протестантской) и пострелигиозной, просвещенческой, существует и другая, по меньшей мере, равновеликая, восточнохристианская традиция, потенциал которой до сих пор не только не исчерпан, но и не измерен». – Отсюда, отмечает А.С. Панарин, вытекает и настоящее задание для нашей культуры «выработать на

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Православная цивилизация. М., 2014. С. 116.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Православная цивилизация. М., 2014. С. 42.

основе творческого цивилизационного анамнезиса – ”припоминания” опыта материнской цивилизации (византийской православной цивилизации – С.Б.) свой стиль жизни, свой тип праксиса, свои варианты ответа на общие для всего человечества вызовы истории»¹.

По А.С. Панарину, проект этот имеет не только региональное, но и глобальное значение, поскольку он открывает перспективу перехода «от цивилизованности низшего порядка к более высокой и творческой цивилизованности, объединяющей откровения христианской духовности с новейшими открытиями просвещения»².

Таким образом, в трактовке А.С. Панариным идеи православной цивилизации можно выделить два взаимосвязанных момента: это указание на принципиальное значение восточнохристианской традиции для идентичности русской культуры (российской цивилизации), и второе – это перспектива объединения откровения христианской духовности с новейшими открытиями просвещения, которая понимается как возможность перехода от цивилизованности низшего порядка к более высокой и творческой. Подчёркивание этих моментов необходимо во избежание односторонней и упрощённой трактовки идеи православной цивилизации А.С. Панариным.

В разработке византийской темы в контексте вопроса об идентичности России основной акцент Панарин делал на восточнохристианской византийской традиции как на слагаемом национального бытия России в условиях экспансии вестернизаторской глобализации. Весьма важным был ценностно-политический план этой темы в виде защиты интересов народов стран слабых и обездоленных от политики неокolonизаторов из государств золотого миллиарда. Вместе с тем, для Панарина весьма значимым не столько в чисто историческом плане, сколько в ориентационном, мировоззренческом плане был и вопрос об отличии восточнохристианской традиции от западнохристианской.

В связи с последним моментом у Панарина речь шла о том, что, хотя православие в самом деле «многое упустило по части наследования плодов античного просвещения», однако избежало ошибки западного идеализма, «низведшего материю до мировой механической субстанции, над которой парит презирующий и чурающийся её дух. В язычестве православие взяло то, что сегодня обладает статусом

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Православная цивилизация. М., 2014. С. 239–243.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Православная цивилизация. М., 2014. С. 103.

спасительного наследия, – материю как живую субстанцию, которая не антипод духа, а его постоянное подспорье». – «Мы можем определить всемирное значение православия как системы, сумевшей не подавить, а претворить и в претворённом виде донести до нас животворную энергетику языческого эроса, питаемого космической причастностью»¹.

Не переходя к подробному разбору этих тезисов, можно сказать, что горизонты понимания в данном случае очерчены типом сознания, родственным новому религиозному сознанию. Поэтому здесь неизбежна предложенная в русской религиозно-философской мысли, в частности, Г.В. Флоровским, критика нового религиозного сознания. Но прежде отметим, что, вопрос о такого рода критике – сложный и важный. Дело в том, что здесь может легко произойти подмена типов критики. Вместо критики нового религиозного сознания с позиций религиозно-философского сознания, преодолевшего ступень нового религиозного сознания, условием возможности чего является осмысление путей развития русской религиозно-философской мысли XIX–XX веков, – возможно использование другого, а именно, традиционного конфессионального типа критики, когда неверное положение (а оно, разумеется, действительно неверное) просто изымается из общего контекста указанного религиозно-философского дискурса, и ему противопоставляется верное догматическое, каноническое положение.

Казалось, бы второй тип критики не только возможен, но и вполне здесь правомерен. Однако в действительности это не так, ибо критически сопоставляются два различных типа сознания – одноплановое традиционное конфессиональное и, так сказать, двухплановое, включающее измерения традиционно конфессиональное и рефлексивное (религиозно-философское). В общем плане здесь подразумеваются три типа сознания: 1) традиционное; 2) рефлексивное как противостоящее традиционному в его подвариантах, неизбежных фазах восходящего, торжествующего (просвещение) и нисходящего, осознавшего несоответствие притязаний торжествующего разума и его возможностей, нисходящего, впадающего в скептицизм; и 3) рефлексивного, теоретически автономного, но сохраняющего мировоззренческую связь с религиозной традицией. В результате вышеупомянутого замещения, смещения происходит выпадение критики из рефлексивного религиозно-философского поля; по сути, здесь имеет место зачастую мотивированный благими намерениями механический обрыв дискурса

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Православная цивилизация. М., 2014. С. 167–168.

вместо диалогического прояснения позиций, взвешивания аргументов, сопоставления причинно-следственных связей. Конечно, не следует быть наивными, диалог (посредством своей диалогической формы взаимопризнания, равенства сторон, учёта аргументов сторон) не решает всех проблем, но в ходе такого диалога выявляются, аргументируются принципиальные линии размежевания, а не просто предъявляются по традиции, без доказательств, проясняющих предметную сферу.

Избегая указанной возможной подмены типов критики, и подводя итог рассмотрению воззрений Панарина, отметим, что эффект сопричастности энергетике космоса здесь рождается не от сохранения практики непосредственной причастности энергетике космоса, а как одно из следствий подлинного религиозно-философского и богословского синтеза, в котором учитывается двуплановая установка: традиционно конфессиональная и рефлексивная (религиозно-философская). Кстати, здесь также можно предположить, что единственной формой разума, который, с одной стороны, мировоззренчески не самоопределяется в качестве разума абсолютного, так как человеку не дано обладание абсолютным разумом, а с другой стороны, избегает скептического саморазрушения, – есть разум реалистический, интегрированный в религиозно-философскую систему.

А.П. Козырев

**Русская философская мысль
о цивилизационной специфике России.
Наброски к теме**

Об универсализме русской культуры

Владимир Соловьев, задаваясь целью обрисовать контуры «русской идеи», писал о том, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности». То же можно сказать и о культуре, которая в определенном смысле предшествует появлению нации, скрепляя, цементируя единство народа. Всякая культура возникает и развивается во времени, но у нее есть надвременный исток и сверхвременное историческое значение. Русская культура питается от общих с европейской исторических и духовных корней. Это эллинский дух, получивший аскетическую заправку в творениях святых отцов, что выразилось в надписи «Ведомому Богу» на фронте Успенского собора Троице-Сергиевой Лавры, являющейся парафразом слов апостола Павла, обращенных к афинянам, которые ставили алтари в тех местах, куда ударила молния, и поклонялись «неведомому Богу». Это школа христианской Премудрости, олицетворенной во Христе, Софии Премудрости Божией, которую иконописцы новгородской школы изображали в виде Ангела Великого Совета. Не случайно в русском православии образ Святой Софии занимает большое место, тесно соединяясь, а подчас даже сливаясь с образом Пресвятой Богородицы, – начиная от храмов Киевской Руси – в Киеве, Новгороде, Полоцке, и до софиологических умозрений философов и богословов русского религиозного Ренессанса – Соловьева, Флоренского, Булгакова, Карсавина, Лосева. В «Слове о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона архиепископ воздает дань Крестителю Руси Равноапостольному князю Владимиру за то, что «он дом Божий великий Его святой Премудрости создал».

Подобно ребенку с чистой и непосредственной душой, лучше внимающей слову Благовестия, новокрещеная Русь в лице своих пастырей и святых быстро восприняла нравственную и богословскую красоту христианской веры и богослужения. Как ясно и образно писал тот же митрополит Иларион, воспроизводя поэтику византийского акафиста: «Прежде были мы, как звери и скоты, // Не разумели десницу и

шуйцу, // И лишь к земному прилежали, // И даже мало о небесном не пеклись. // Но послал Господь и к нам заповеди, // Ведущие в жизнь вечную». В софийном характере русского православия выражает себя вовсе не гностический дуализм Бога и мира, но любовь к твари Божией, стремление принять и оправдать мир в его божественной красоте и божественном замысле, в его духовной телесности, о которой повествует нам кисть Феофана Грека, утонченные пальцы святых на его фресках и иконах. В этой любви сама природа оказывается храмом Божиим, а боль, смерть и страдание имеют своим истоком человеческую греховность, коренящуюся в первородном грехе Адама.

Эта софийная просветленность в полной мере выражается в том, что молитвенно-покаянное сознание народа сближает Богородицу и мать сыру землю, как отчетливо об этом поведал Достоевский устами Хромоножки в своем пророческом романе «Бесы»: «Богородица – великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость». Грешник, не дерзающий припасть ко стопам Богоматери, падает ниц и целует землю. Суровый, даже законнический Лик Христа Спасителя, глядящий на нас с рублевского «Спаса в Силах», восполняется умилюющим образом «Заступницы усердной», которую народное сознание называет «приятельнице сирых и странных предстательнице, скорбящих радости, обидимых покровительнице». В древнерусском апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» Божья Мать вымаливает у Сына прекращение адских мучений для грешников от Пасхи до Вознесения. Этот апокриф очень любил Достоевский, а его друг Владимир Соловьев развивал в своих «Чтениях о Богочеловечестве» крамольную с точки зрения ортодоксального сознания мысль, о том, что ада не будет, потому что учение об адских муках не совместимо с духом всепрощающей любви евангельского Христа.

Русская культура формируется на почве усвоения христианской традиции, а русский этнос собирается из множества разрозненных племен как этнос православный. Однако православие воспринимается не как религия нового «богоизбранного» народа, но как вера вселенская, «кафолическая». В духовных стихах, своего рода словесных иконах, транслирующих высокие богословские умозрения на уровень, доступный христианину-крестьянину, мы узнаем, что «Русалим (Иерусалим) город городам мати», «Ердан (Иордан) река рекам мати», «Харгор (Фавор) гора горам мати», «Капарис (Кипарис) древо всем древам мати». Их первенство обусловлено событиями Священной истории – от Рождества Богомладенца через его Крещение, Преображение, Распятие – к Воскресению, в котором оправдана будет всякая тварь, побеждена будет смерть. Инок Спасо-Елеазарова монастыря Филофей,

высказывая в послании, обращенном к думному дьяку Михаилу Мунехину, идею о Третьем Риме, смысл которой в идее преемственности русского государства от Римской империи, ответственности царя и народа за соблюдение чистоты христианской веры, называет Царство Великого князя Московского «Ромейским», в котором «все христианские царства пришли в конец и сошлись в единое царство нашего государя». Здесь воскресает не только римская идея *translatio imperii*, но и Дантова мечта о всемирной христианской монархии. Патриарх Никон ориентируется уже не на Рим, а на Иерусалим: он создает в подмосковных полях монастырь, переименовывая все топонимы и давая пригоркам, ложбинам и речкам библейские названия.

Памятуя о «правде Божией», которая должна осуществиться «здесь и сейчас», или, во всяком случае, в реальной земной истории, русский человек отправляется на поиски «белого царства» – в Индию, «за три моря», как Афанасий Никитин, на берег озера Светлояр, где ушел под воду мифический град Китеж, скрывшийся под тихими водами озера от войск ханской орды, наконец, в Египет, к истокам человеческой цивилизации, как Владимир Соловьев, который признавался в своем юношеском диалоге «София», написанном в Каире: «Смутная греза привела меня на берег Нила. Здесь, в колыбели истории, я думал найти какую-нибудь нить, которая через развалины и могилы настоящего связывала бы первоначальную жизнь человечества с новой жизнью, которую я ожидаю».

Правда, не замкнутая в своих национальных и земных границах, в поиске которой можно добрести и до неба, рождает то качество, которое Достоевский в своей речи о Пушкине, произнесенной на открытие памятника поэту в Москве в 1880 году, назовет «всемирной отзывчивостью» русского человека. Сказанная за год до его кончины, эта речь станет своеобразным завещанием великого писателя и духовидца. «Русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться». – В этих словах, далеких от лести, – предвидение скорой «русской Голгофы». В поисках «всемирного счастья», казалось бы, проступающего в зареве пожара мировой революции, русский человек будет сокрушать кресты и ломать храмы, вытаскивать из раков святые мощи и швырять на землю колокола, не годные на переплавку для пушек. В этом поиске всемирного счастья тоже, хоть и в искаженной до предела форме, присутствует характерная для русской культуры тоска по «всеединству» (слово, придуманное и введенное в философский оборот Владимиром Соловьевым, есть лишь калька «одного во всем» элеатов).

«Смирись, гордый человек», – взывал Достоевский к своим соотечественникам, но призыв этот выглядел как бессильное заклятие.

Смирение не относилось к числу первейших добродетелей эпохи, ставшей постоянно мерять свое временное содержание в категории «после». «Мир после Ницше», «мир после христианства», «мир после Освенцима», «мир после 11 сентября». Удастся ли русской культуре найти новые силы для выполнения своего призвания – творческого служения человечеству, это во-многом зависит от того, найдет ли она в себе силы для выхода из волшебного круга заклятий пост-пост-модернов, припав к живой Чаше, или она будет «тесниться на общей площади», как говорил Н.Я. Данилевский, реализуя свою тягу к универсальному в фантамах глобализации – тянущихся к небу башнях из стекла и бетона.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В МОДУСЕ НАЦИОНАЛЬНОГО

Философия есть особый тип рациональности, совмещающий в себе функции научного познания мира как целого и мировоззрения, не сводимого к усвоению и репродукции определенной научной картины мира, но включающего в себя религиозные, этические, идеологические установки, определяющие поведение людей и общественных групп в конкретную историческую эпоху. В то же время, будучи неотъемлемой частью познания, философия не сводится только к моральной дидактике, функцию которой может выполнять и религия, и народная мудрость. В философском познании превалирующим является рациональное отношение к действительности. Помимо общего круга философских вопросов – о сущем и о должном – философия предполагает единство метода и развитую систему понятий. Причем в европейской культуре это единство было задано греческой цивилизацией, родиной философии. Национальные философии, возникшие в Европе после греков, неизбежно соотносят себя с философским каноном, выработанным в античной классике. Но и в самой античности дело философии предстает перед нами по крайней мере в двух образах – платоновского «любомудрия», которое характеризует не столько вдохновенная поэзия платоновских диалогов и любовь к мифу, сколько отношение к философии как духовной практике, стяжанию духа, и аристотелевской «эпистеме», созерцательному бескорыстному знанию, в парадигме которого и родилась наука.

Несмотря на то, что философия обращается к тем же вопросам, которые являются предметом откровенного знания и религиозной традиции, она трактует их в свободной от догматизма форме, предполагает не только право, но и призвание мыслителя к свободному поиску и исследованию. Поэтому национальная философия возникает там и тогда, где и когда наличествует определенная степень духовной и интеллектуальной свободы. В традиционной культуре мирообъясняющие

и нормативистские функции может выполнять религия, мифология, народная мудрость и прочие формы сознания. Поэтому философия в строгом смысле этого слова не является обязательной принадлежностью всякой культуры. Философия – редкий цветок, и способен он расцвести не на всякой почве. Существовали и существуют культуры и без философии, как существуют и прекрасно живут люди, лишенные музыкального слуха, являясь при этом подчас весьма неплохими, да и талантливыми людьми. Однако признаем, что способность к музыкальному творчеству и умение расслышать музыку есть особый творческий дар, бесспорно обогащающий личность. Так и дар рефлексивного мышления сообщает национальной культуре дополнительный творческий колорит и свидетельствует о ее самобытной зрелости в семье других народов.

Самобытность культуры, или ее существенность, если понимать под самобытностью «esse per se», «бытие от себя», что у Аристотеля выражается категорией сущности, отнюдь не следует понимать как полную и исключительную автономность культуры. В числе пяти законов развития культурно-исторических типов, выделенных Н.Я. Данилевским, именно третий наиболее подпадает критическому сомнению: начала культурно-исторического типа, по Данилевскому, вырабатываются им самим, а не заимствуются у другого. Самобытно то, что продуктивно, что устойчиво, что обладает, говоря языком Л.М. Лопатина, «творческой причинностью». Самобытности отнюдь не помеха наличие культурных влияний и заимствований, целых периодов подражания и ученичества. В этом отношении анализ национальных форм бытования того или иного феномена, напр., философии, в культуре, предполагает выявление не отличного и никогда прежде небывалого, но специфического и акцентированного. Так, вряд ли будет правомерным с точки зрения специфики философии как знания выделять такие «атрибуты» национальной философской традиции, как «женственность», «невербальность» «внедискурсивность», «литературоцентричность», просто потому, что они либо вообще не имеют никакого отношения к специфике философии как особой форме культуры, либо настолько расплывчато неопределенны, что вряд ли имеют какую бы то ни было эвристическую ценность. Так, сказать, что «литература для нас и была философией» (на место литературы можно в принципе подставить православие, зодчество, и пр.) означает просто признать ненужность или неуместность философии как особого типа сознания в России, подменить ее чем-то принципиально другим.

Национальные архетипы философии отнюдь не всегда имеют узко национальное происхождение. Так, попав в эмиграцию, в Праге, священник Сергей Булгаков признавался, что «платонизм есть

«подлинная, родная сфера русского философствования¹», а священник Павел Флоренский видел в Троице-Сергиевой Лавре энтелехию России и воплощение эллинского духа. Согласно иным историкам русской философии спецификой национальной типа философствования является импульс, полученный от Лейбница (при этом, как правило, упоминается о примеси у философа славянской крови), а магистральной линией – монадология в ее различных версиях: панпсихизм, конкретный идеал-реализм, персонализм и проч. Этот тип метафизики, дескать, в наибольшей степени позволяет обосновать человеческую свободу, следовательно, она нам ближе, роднее, лучше, – а, значит, – и национальнее. Или же мыслят «чтойностью» национальной философии органицизм, находя его метафизическую подоплеку в различных поздне-славянофильских теориях – витализме Н.Н. Стрехова, философии политики А.И. Стронина, или теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского. Наконец, находятся и такие, которые в качестве национальной черты философии видят её несистематичность, алогизм, адогматичность, и прочие «а» в духе Льва Шестова, утверждая, что философия в качестве метафизики, её туманные высоты, вообще потусторонни для русского ума. Утверждают вслед за этим, что областью умозрения, замещавшей философию, была русская национальная литература. Однако стоит заметить, что беллетристика (в отличие от нравственно-дидактической, летописной, догматической литературы) входит в русскую национальную традицию вряд ли намного раньше философии, а время ее «золотого века» лет лишь на 50-70 предвосхищает короткий, но бурный расцвет русской философии.

Таким образом, поиски специфики национальной философской традиции в предпочтении какой-либо одной из линий западной философской классики, либо в области стиля и формы выражения (систематичность/асистематичность, логичность/мета- или пара-логичность, и проч.), вряд ли приведет нас к обогащению нашего знания о национальном в философии. К национальному характеру философии вряд ли можно отнести и весьма публицистический жанр философской рефлексии над национальным характером, «душой нации», «русской (украинской, сербской, болгарской и проч.) идеей». Вспомним, что термин «русская идея» появился в 70–80-е годы XIX века, и первоначально на страницах русской периодики как калька «болгарской» и «сербской» идей, идеологически подкреплявших национально-освободительные

¹ *Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник-1999. М., 1999. С. 215.*

движения народов против господства Османской и Австро-Венгерской империй. В русской философии его впервые употребил Вл. Соловьев, озаглавив так свой французский доклад, сделанный в парижском салоне княгини Зайн-Витгенштейн. Размышления о «вечно-бабьем в русской душе», ставшие одной из тем русской философии с легкой руки Н.А. Бердяева, оказывались, как правило, психологическим портретом самого пишущего, а в философском отношении несли на себе грех поспешной индукции от частного к общему, от личности к нации, от словесного к общенациональному. В своем логическом пределе такой род национальной философии упирался в эстрадные упражнения известного писателя-сатирика на тему «И тут пришли наши...». Размышления о национальном характере, «духе народа» могут войти в философию из пределов этно-психологии или романтической философии культуры (подчас немецкой в своих корнях, как это показывает нам опыт одного из теоретиков «русскости» И.А. Ильина), но надо отдавать себе отчет в том, что этот характер, внося определенный колорит в философское размышление, делая его строгим или афористичным, монологическим или диалогическим, вряд ли изменяет сам замысел познания истины – основной для философии, независимо от ее национальных одеяний.

Становление национальной философской традиции проходит через период ученичества, и темы «Платон в России», «Кант в России», «Шеллинг в России», «Гегель в России» долгое время остаются своеобразными маркерами развития национальной философской традиции. Парадоксально, но факт: первый опыт русского интеллектуального кружка, для членов которого философия является едва ли не делом жизни, оказывается «тайным обществом» со своим, преимущественно германским, кругом чтения, в котором имена Шеллинга, Окена, Каруса становятся своеобразным паролем, а самостоятельное философствование рождается как подражание вышеозначенным философам. Причём не случайным является и сам факт торжественного предания огню Устава и протоколов этого первого в России нелегального философского общества. Философские занятия расцениваются как нечто непатриотичное, веющее вольнодумством. «В России все рабы, кроме нищих и философов», – заметит в начале века реформатор М.М. Сперанский, невольно сравнивая социальный статус философа и юродивого. «Немудрено и вовсе неумно диогенствовать», – будет ставить в упрек своему сыну Мишелю А.М. Бакунин, когда тот сообщит ему о намерении посвятить жизнь карьере профессора философии. Чаадаев обращается к Шеллингу как к третьей стороне, когда видит в славянофильской партии отчетливые признаки влияния гегелевской философии. Когда Владимир Соловьев задумывает издать свой первый оригинальный метафизический опыт, набросок своей метафизической системы под заглавием «София», то он

выбирает для формулировки основ своей концепции французский язык, размышляя два года спустя в «Философских началах цельного знания» о недостатке его лингвистических средств для выражения понятий «бытие», «сущее», «сущность», «существование».

Время, вошедшее в историю как «серебряный век» русской поэзии, было, несомненно, «золотым веком» для русской философии. За пятьдесят лет, начиная с середины 70-х – начала 80-х годов конца XIX века и завершая 30-ми годами XX века, в России (Лосев, Бахтин) и в эмиграции (Франк, Лосский, И. Ильин, Бердяев и др.) развернулась основная панорама того явления, которое и называют обычно «русской философией». Здесь вряд ли уместно подробно останавливаться на причинах этого подъема, но в качестве одной из них можно называть качественный рост характера просвещенности, – одну из лучших европейских университетских систем образования, продуманную и финансируемую систему докторатов за рубежом, у ведущих европейских профессоров и в лучших европейских университетах. Вне контекста достижений германской филологии и церковно-исторической школы не мыслимы были бы такие работы, как «Учение о Логосе в его истории» кн. С.Н. Трубецкого. «Родное» здесь мыслится в контексте «вселенского», «национальное» – в контексте «общечеловеческого». Философия перестает пониматься как некое однородное, лишённое внутренней динамики и противоречий целое, в ней появляются свои тенденции – неославянофильский «Путь» и западнический «Мусaget», общество памяти Владимира Соловьёва и формирующийся вокруг «Логоса» круг неокантианцев и приверженцев «философии как строгой науки». Национальное постепенно наполняется своим символическим рядом. «Своё слово» Алексея Козлова возобновляет сократический диалог как жанр философствования, только вместо Федра, Алкивиада и Федона участниками сократических бесед оказываются герои романов Ф.М. Достоевского. Вагнеру отвечает Римский-Корсаков, и вот вслед за «Китежем», ожившем на сцене частной оперы, он оживает в философской прозе «путейца» Сергея Дурылина. Специфика православия, порождающего свой, отличный от протестантского, пласт философствования, становится самобытной темой рефлексии. – Причем насущная потребность в ней поднимается из толщи народной жизни. Имяславие сначала рождается как «мужицкая» вера, и лишь потом получает философское осмысление в трудах «ревнителей христианского просвещения» С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, М.А. Новосёлова и др. Интерес к народной религиозности, хлыстовским, скопческим и проч. общинам, введение в пласт официальной культуры старой веры – всё это указывает на неизбежную потребность развившейся уже в самостоятельную ветвь духовной работы философии найти свои национальные основы и укорениться в них. Любитель Вагнера и паломник в Байреит кн.

Евгений Трубецкой подписывает свое письмо М.К. Морозовой в дни начала Первой мировой: «Твой Добрыня Никитич, Илья Муромец, Алёша Попович (но не Лоэнгрин-Парсифаль-Тристан)»¹. Отсюда недалеко и до «восьмикнижья» А.Ф. Лосева, где именно в звонах православной звонницы «апофатизм неистощимо изливаемых энергий Первосущности и протекание сердечных и умных глубин соединяется со вселенскими просторами космического преобразования и с внешним ликованием софийно-умно спасенной твари»². То же самое можно сказать и о поисках православной онтологии в «О началах» Л.П. Карсавина или в поздних работах С.Л. Франка, где вся полнота категориального аппарата западноевропейской метафизики «работает» на реконструирование новоприобретенных православных мировоззренческих убеждений. Как правило, не мысль рождается здесь из церковного опыта, а скорее церковный опыт, обретаемый, как спасительный якорь, в бушующем море революции или изгнания, является дедуктивным итогом философского мышления. Поиски выражения национальной идеи в «созидающем сердце» и «просветленной чувственности» у И. Ильина тоже отнюдь не случайно выражают себя в смыслообразах немецкой романтики, но за этим стоит действительно фундаментально иное мировидение и мироощущение, отличающее православную цивилизацию от католической. Трудновыразимость этого «иного» требует обращения к невербальным формам, своеобразной философской археологии. Неслучайно русская философия обращает свое внимание на икону, зодчество, а несколько позже и на литургику и литургическую музыку, находя в них тот первообраз национального, эрзацем которого оказываются философические диатрибы Ильина и Бердяева. «Философия культа» отца Павла Флоренского исходит, как из общего места, из тезиса о том, что «религия есть материнское лоно философии»³. Однако это всё-таки философский, а не богословский труд, его основная задача – наметить основную антиномию философии: Платон или Кант, возможность или невозможность культа с философской точки зрения (традиции П. Юркевича здесь – в гораздо большей степени, чем у Вл. Соловьева). Культ становится не только основанием философии, но и предметом ее рефлексии.

¹ Е.Н. Трубецкой – М.К. Морозовой. 29.08.1914 // Взыскующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 589.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 883.

³ Флоренский П. , *свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 99.

Философия раскрывает умопостигаемое в культе, оставляя неприкосновенным его мистическое ядро. Одним из таких путей Флоренскому видится анализ терминологии, родословной идей и понятий. И здесь в становлении национального философского языка можно различить еще один важный модус национального в философии. Усвоение европейской философской традиции предполагало длительный подготовительный период формирования национального философского языка. Вспомним, что после основания М.В. Ломоносовым Университета в Москве лекции читались попеременно по-латыни и по-русски, – вплоть до указания Екатерины II читать с 1767 года все лекции на русском языке. По признанию того же Ломоносова, с помощью русского языка можно не менее, чем с помощью любого из европейских, выражать «тончайшие философские воображения и рассуждения». Несмотря на широкий контекст ассимилированных латинских философских понятий, пришедших через немецкую метафизику и французскую философию, в философии присутствует определенный круг национальной философской лексики, которая тоже в своем развитии претерпевает определенные модификации. Взять хотя бы понятие «личность», которое постепенно вытесняет латинское «персона», остающееся в куртуазной и юридической лексике. Причем, в литературе первой половины XIX века это понятие характеризует преимущественно самостную, индивидуалистическую сторону человеческой природы, и лишь в религиозной философии, начиная с Вл. Соловьева и С.Н. Трубецкого, начинает обозначать сверхиндивидуальное, божественное начало в человеке. Выстроенный Вячеславом Ивановым смысловой ряд «личина-лицо-лик» как бы подытоживает метафизическую семантику корня «лик» в русской философии. К «родным» понятиям, обретающим конкретность идеи, в русской философии относятся «добро», «благо», «правда», «истина», «красота», «любовь», «друг», «природа» и другие отнюдь не узко-национальные в своей эвристической ценности понятия, которые, однако, в языке национальной философии обретают свое специфическое значение. Обилие славянизмов, относящихся по Ломоносову к высокому штилю, сообщают русскому философскому языку определённый колорит, с одной стороны придавая философии значительность науки всех наук, с другой давая возможность ведения велеречивых речей, превращая их пафос в *asylum ignorantiae*¹ (вспомним вопрошание

¹ Убежище незнания (лат.)

из басни И.И. Хемницера «Метафизик»: «верёвка вещь какая?»¹). Еще одной интересной особенностью национального языка философии было положение России между двух островов образованности – Византии, давшей по преимуществу богословское наследие, и Европы, влияние которой было связано прежде всего со светской – рационалистической и просвещенческой – традицией. Поэтому внедрение в русский философский язык греческих терминов (ипостась) и русских эквивалентов греческих богословских и философских понятий (всеединство, богочеловечество), вызывающих определенную трудность при их переводе на европейские языки (как, например, слово «всеединство») также сообщало национальному философскому языку своеобразный характер.

И, наконец, национальным по преимуществу является сам тип философствующей личности. В.Ф. Одоевский так рисовал портрет философа XVIII века в рассказе «Катя, или история воспитанницы»: «Герой был страшный волокита, писал французские стихи, не ходил к обедне, не верил ни во что, подавал большую милостыню встречному и поперечному, в его голове странным образом уживалась величайшая филантропия с совершенным нерадением о своих детях и самая грубая барская спесь с самым решительным якобинизмом»². Понятно, что этот портрет отнюдь не только национален, многие черты мы можем узреть и французского или немецкого аристократа той эпохи. В любви к милостыне мы узнаем черты Владимира Соловьева, кстати, писавшего французские стихи, влюблявшегося в Софий, прошедшего через атеизм, гордящегося тем, что никого не породил и никого не убил, и наконец, одно время помышлявшего о революции. Не то, чтобы в России не могло быть кабинетных философов, но в анналы русской философии вошли совсем не они. Почти за каждым из великих русских мыслителей тянется шлейф чудачеств и легенд. Этим мы похожи на древних греков. Философская личность, житие философа оказывается неотделимым от его онтологических и нравственных доктрин. Два вопроса – «как живешь?» и «как веруешь?» связаны неразрывным узлом.

¹ Отец с верёвкой прибежал.

«Вот, — говорит, — тебе верёвка: ухватися.

Я поташу тебя; смотри, не оборвися». —

«Нет, погоди тащить; скажи мне наперёд:

Верёвка вещь какая?»

² *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII в. СПб., 1996. С. 148.

Сенюшкина Т.А.

Кризис идентичности и цивилизационное наследие Православной культуры

Антропологический кризис современного мира неизбежно провоцирует кризис идентичности. Затянувшееся турбулентное состояние социума погрузило нашего современника в пространство универсальной нестабильности, которая проявляется в политике, экономике, социальной жизни, культуре и других сферах. Мировая политика становится все более циничной и изощренной в своих манипуляциях, глобальная экономика приобретает все более стихийные и хаотичные черты, в социальной сфере большинства стран мира возникли непреодолимые границы между преуспевающими, богатыми, сильными, удачливыми, с одной стороны, и неимущими? неудачниками, – с другой. Это явление наиболее метко охарактеризовал А.С. Панарин: «Возник новый феномен чудовищной, наглой социальной безответственности класса собственников: "мы вам ничем не обязаны"»¹.

В этих условиях как минимум два российских поколения, в памяти которых сохранился опыт «доперестроечной жизни», оказались погруженными в пространство переоценки ценностей, ломки устоявшейся мировоззренческой системы. Третье поколение – все, кто не имеют опыта жизни в стабильном обществе, – впитали в себя ценности капитализма, пусть еще не развитого, авантюристического, но уже культивирующего всемогущество денег и богатства. В этом контексте уместно привести слова Митрополита Симферопольского и Крымского Лазаря: «Сегодня нас не может не тревожить проникновение в души молодежи культа низменных страстей и власти денег. Наш современник часто забывает о том, что такое Родина, патриотизм, честность, целомудрие, крепкая семья. Нас не могут

¹ *Панарин А.С.* Ротация символического капитала как глобальный политический фактор // Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности (27 мая 2004 года. Государственный исторический музей, Москва, Красная площадь). М., 2005. С. 13.

не настораживать попытки разными средствами подменить нашу традиционную духовность и культуру псевдодуховностью и антикультурой»¹.

Ощущение всеобщего мирового хаоса привело к кризису идентичности. Кто мы? В чем наши корни? Каковы наши традиции, так бережно охранявшиеся нашими предками и так цинично поруганные и насильственно прерванные в годы атеизма? Люди перестали понимать, где искать ответы на эти вопросы, как ориентироваться в столь быстро меняющемся жестоком мире. Эти вопросы особо актуальны для жителей Крыма, которые на своём собственном жизненном опыте переживают уникальные по своей сути политические, социальные и культурные трансформации.

Самоидентификация – жизненная потребность миллионов людей. Каждый из нас выстраивает свой внутренний мир в соответствии с определенными типами идентичности – цивилизационной, религиозной, культурной, национальной, политической, гражданской. Рассмотрим эти типы идентичности в контексте крымского цивилизационного наследия, основное содержание которого определяется православной верой и русской культурой.

По мнению Эрнста Геллнера, «вера нередко кодифицирует культуру»². Следовательно, религиозная идентичность всегда вплетена в культурное пространство личности и социума. Краеугольным камнем русской культуры является православная вера. Православие определило особенности русской философии, этики, права, политики и государственного устройства. Согласно А.С. Панарину, 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 целерациональность, доминирующая на Западе, а ценностная рациональность. В ней содержится страстность, которой интеллект сам по себе не содержит, страстность интенций добра и красоты³. Преобладающие ценности русской культуры сформировали яркость и образность философского мышления, гармоничность

¹ Основы православной культуры Крыма: Пособие для системы учебных заведений общего среднего образования Автономной Республики Крым / Под общ. ред. проф. Т.И. Титовой, прот. Александра Якушечкина. Симферополь, 2004. С. 5.

² *Gellner E. Nations and nationalism. Blackwell Publishers, 1983.*

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

этической концепции, стройность и последовательность правового и политического мировоззрения в России.

«Добро воодушевляет, красота чарует, – писал А.С. Панарин, – вместе это дает пассионарность русского Духа, 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 не должно: страстная энергетика эсхатологического прорыва к иным, высшим мирам, к иному измерению»¹. – Для подтверждения мысли А.С. Панарина целесообразно сравнить особенности формирования культуры в России и Европе на примере особенностей правосознания. Прежде всего следует отметить, что Древняя Русь обладала самобытной и яркой правовой культурой. Как отмечает Э.В. Кузнецов, развитие и расцвет русского государства не могли не сказаться на праве и правовых взглядах². В частности, в одном из первых политических трактатов Древней Руси, «Слове о законе и благодати» Иллариона, центральная идея – «Благодать» – противопоставляется «закону», который рассматривается как формальное предписание, навязанное извне.

Как известно, в философско-правовом пространстве общественной мысли Древней Руси циркулировали идеи древнегреческих философов. К примеру, в сочинениях Иоанна Дамаскина присутствуют ссылки на Пифагора, Диогена, Сократа, Платона, Демокрита, Эпикура, Плутарха, Софокла. Особый интерес вызывает «Диалектика» Иоанна Дамаскина, написанная под влиянием Аристотеля.

В целом, оценивая развитие правовой культуры и становление правосознания в России, важно отметить, что православная ценностная иерархия, оказывая влияние на сущность правового мировоззрения, 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»

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 503–504.

² Кузнецов Э.В. Философия права в России. М., 1989. С. 27.

(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 эти два высказывания 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 её 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 оттесняется 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 переживаний¹.

¹ *Senyushkina T. Influence of Orthodox Values on Formation of the Philosophy of Law in Russia // Krosiak D., Moravchikova M. (eds.). Hodnotovy system prava a nabozenstva v medzikulturej perspektive. Praha, 2013. S. 322–332.*

Приоритет внутреннего над внешним формирует стилистику и проблематику православной философии в России. Поэтому и 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 политической интриги и политического властолюбия, но власть станет орудием той цели, которая едина у религии и государства: эта цель – одухотворяющее преобразование жизни»¹.

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 источником 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»².

¹ Ильин И.А. О сущности правосознания // Соч. В 10 т. Т. 4 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 1994. С. 149–414, 395.

² Ильин И.А. О сущности правосознания // Соч. В 10 т. Т. 4 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 1994. С. 149–414, 401.

Религиозное содержание пронизывает все пространство традиционной отечественной культуры – право, политику, мораль, философию, науку. Как отмечал П. 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 воззрения 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»¹. Описанная П. Астафьевым атмосфера царила в России в конце XIX века. Сегодня все выглядит наоборот: в светской литературе мы обнаруживаем антинравственные и антирелигиозные сюжеты; в учебных заведениях, в частности, в университетах, мы редко 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 отечественной 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, – 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 нашем человеке даже в условиях господства «воинствующего атеизма»: милосердие, сострадание, безгневие, любовь к ближнему¹.

Все вышесказанное имеет особое преломление в условиях многокультурности крымского социума. Наряду с православием традиционной религией в Крыму является ислам. Отношения между православными и мусульманами в Крыму имеют свою собственную историю и опыт – как позитивный, так и негативный. Наряду с мирным

¹ Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 357–358.

сосуществованием двух религий на протяжении длительных исторических промежутков, можно вспомнить события накануне 2000-летия Рождества Христова, получившие название «крестоповала». В селе Морском, а затем и в других населенных пунктах, произошло демонтажное разрушение поклонных крестов, в результате чего возникли конфликтные ситуации и столкновения мусульман с православным населением.

Культурное наследие Крыма богато и разнообразно, но одновременно с этим и противоречиво в своей истории. Ситуация еще больше осложняется и нередко выходит из под контроля, когда в пространство межконфессиональных отношений вторгаются политические амбиции. Нередко «медвежью услугу» оказывают и наши коллеги – ученые-гуманитарии, которые запутывают и затуманивают понимание происходящего. К примеру, сегодня становится популярным в научных трудах ссылаться на С. Хантингтона, автора книги «Столкновение цивилизаций», вышедшей в США в начале 90-х годов прошлого века. На момент выхода книги С. Хантингтон занимал пост директора института стратегических исследований в Гарвардском университете. Интересно, что практически одновременно с выходом его книги была сформулирована концепция однополярного мира. «Я полагаю, – утверждает Хантингтон, – что в нарождающемся мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика. Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой. Нация-государство останется главным действующим лицом в международных делах, но наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. Линии разлома между цивилизациями – это и есть линии будущих фронтов»¹. В этом высказывании мы видим пример создания идеологической конструкции, которая внесла в умы людей очередной миф, задача которого заключается в том, чтобы подготовить почву в общественном сознании для новых глобальных политических игр. В связи с этим А.С. Панарин писал: «Характерно, что фундаменталистским движениям хотят подбросить извне саморазрушительный лозунг "конфликта цивилизаций". На этой основе легче сравить фундаменталистов мусульманства, индуизма и др. между собой и тем самым увести их от главных проблем нашей эпохи, связанных с вызовами обесчеловеченного модерна природе, культуре, морали... Конфликт

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1. С. 33.

цивилизаций и питаемый им конфликт религий в условиях современного глобального мира создает постмодернистские эффекты норморазрушительного релятивизма, взаимной аннигиляции ценностей»¹.

Вызывает недоумение своеобразная слепота наших ученых, которые в своих статьях и монографиях цитируют идеи Хантингтона без всякой критики и внимательного обдумывания всего, что сказано человеком, имеющим отношение к выработке стратегических приоритетов США. В целом можно сказать, что наши ученые вообще разучились критиковать друг друга, что ставит под сомнение сам смысл научно-творчества. Сегодня редко можно встретить интересную критику и яркую полемику в гуманитарных журналах, так же как и вдумчивый анализ происходящих в обществе процессов.

В дополнение к «гуляющему» в СМИ и научной публицистике тезису о столкновении цивилизаций в последнее время повысился интерес политтехнологов к проблеме национальной и культурной самоидентификации. В этой связи уместно обратиться к рассуждениям В.Н. Расторгуева. «Поиск культурной идентичности, – пишет он, – хотя и является внутренним делом человека и относится к сфере сокровенного мира (что может быть более сокровенным, чем самооценка и самообраз?), в действительности почти полностью направляется, контролируется и корректируется извне, попадая в зону политических интересов, а, следовательно, и целенаправленного стратегического планирования и управления. Таким образом, все способы и модели самоидентификации представляют собой или явные, или скрытые технологии манипулирования сознанием, подсознанием, волей»².

Не случайно особый интерес к теме идентичности характерен для так называемых «конфликтных зон» на постсоветском пространстве, где доминируют тенденции к распространению конфликтов. В.Н. Расторгуев совершенно прав, когда утверждает, что интерес к проблемам самоидентификации и, что особенно характерно, к идентификационным технологиям, связан с самоутверждением «новых национальных элит» (политических и финансовых), а также с реанимацией самых грубых и, как правило, заимствованных форм этнонационализма (нехарактерных для отечественной истории).

¹ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000. С. 225–226.

² Расторгуев В.Н. Культурная идентичность и политическая идентификация // Идентичность и толерантность в многоэтничном гражданском обществе. Материалы III Международного семинара. 11–14 мая 2004 года, г. Алушта / Под общ. ред. Т.А. Сениошкиной. Симферополь, 2004. С. 186–187.

Продолжая свои рассуждения, В.Н. Расторгуев отмечает: «То, что далеко не каждый человек в состоянии критично переосмыслить и тем более построить классификацию способов "самоуподобления" – это полбеда (и все же полбеда, поскольку всякая классификация была, есть и остается разновидностью власти, а некритически заимствованная классификация – чужой, тайной и потому неподконтрольной власти над волей и сознанием). Подлинная беда заключена в другом: не каждому дано увидеть скрытые сущности и лица за галереей внедряемых хитроумных схем, личин и масок. По мере "конструирования и строительства" этажей и уровней идентичности (от возрастной и профессиональной до творческой и духовной), перед умственным взором человека или социума открываются новые и все более широкие горизонты. Вместе с тем у каждого из нас своя индивидуальная карта самоидентичности, которая изменяется при смене горизонтов – от доступных разуму пространственных и временных до самого труднодоступного – горнего»¹.

Подводя итог сказанному, следует отметить, что кризис идентичности – явление, созвучное нашему времени, как и любой другой исторической эпохе. Разница состоит лишь в том, что в прежние времена человеку было легче идентифицировать себя с другими. К примеру, житель Афин совершенно четко отождествлял себя с окружающими людьми в гражданском, политическом, культурном, религиозном смысле. Человеку эпохи Средневековья задача самоидентификации также не доставляла особых трудностей – каждый знал свою религиозную принадлежность, был причастен к определенному сословию, политическому и общественному укладу, являлся носителем традиционных ценностей. В этой связи уместно напомнить, что Средневековье не знало такого понятия, как «национализм», а одержимость идеей нации возникла в Новое время, в период буржуазных революций.

Современный человек – всего лишь рефлексия мировоззренческого тупика, в который движется наше общество все ускоряющимися темпами. Поэтому и в пространстве современной личности обнаруживается так много надломов, преодолеть которые можно, обратившись к традиционному культурному наследию.

¹ *Расторгуев В.Н.* Культурная идентичность и политическая идентификация // Идентичность и толерантность в многоэтничном гражданском обществе. Материалы III Международного семинара. 11–14 мая 2004 года, г. Алушта / Под общ. ред. Т.А. Сеньюшкиной. Симферополь, 2004. С. 189–190.

Возвращение к мировоззренческим истокам православной культуры предполагает восстановление целостности культурно-исторического ядра нашего общества. Это означает, что для нас православные ценности должны быть переосмыслены в качестве основополагающих принципов всех проявлений социальной жизни, и в том числе политики, экономики, права, этики, философии. Теоретические конструкции и методологические подходы, сформировавшиеся вне пространства православной мысли и выросшие на принципиально иных культурных основаниях, необходимо осмыслить как внешние культурные коды, согласованные с ценностной иерархией, не характерной для православного мировоззрения. При этом для Крыма, как и для России в целом, особое значение имеет формирование смыслового и культурно-символического пространства для диалога двух мировых религий – православия и ислама.

Т.В. Беспалова

Цивилизационный потенциал государственного патриотизма в современной России

Патриотизм, являясь важнейшим элементом идеологической культуры, в отдельные периоды нашей истории выступает самостоятельно – как политическая и государственная идеология («советский патриотизм»). Очевидно, что «советский» патриотизм был не только государственным, но и гражданским, причём даже в большей степени, чем таковым сейчас является «российский патриотизм». Среди существенных признаков патриотизма определяют его государственное измерение как политическую форму Отечества («государство-политическая форма Отечества» – определение И.А. Ильина), которое обозначает изменение смыслового содержания патриотизма и дополнение его политическим образом Родины в государственной форме.

Патриотические практики, которые складывались в процессе построения российской государственности духовным опытом нашего народа, были практически дважды разрушены – в результате революции 1917 года и в 90-е годы, и только в последнее время стало уделяться должное внимание проблеме патриотизма в российском обществе. Очевидно, что в течение жизни одного поколения произошла трансформация патриотизма как ценности, что связано с изменением статуса государственного института. Актуализация этой темы и целенаправленная деятельность по формированию патриотического сознания в среде российского общества в период с 2010 по 2015 годы выявили серьёзные проблемы, связанные с сохранением единства и солидарности нации. Всплеск протестной активности с декабря 2010 года (события на Манежной площади), «политическая рокировка» и отчасти фальсификация выборов в 2011 году привели к серьёзному политическому расколу внутри российского политического пространства. Различные политические силы (условно – «либералы», «националисты», «евразийцы», «коммунисты») по-разному представляли и представляют будущее России, а формирование предпосылок для конструктивного политического диалога и сегодня представляется трудноразрешимой задачей. В качестве интегративной платформы для политического диалога и сплочения российского общества может выступить идеология государственного патриотизма.

Проблема формирования патриотизма в современной России имеет множество контекстов, один из которых связан с возрождением и конструированием патриотической памяти нашего народа. Длительное отрицание русской идентичности и ценности патриотизма, их инструментальное использование в управляемой протестной деятельности современной России, привело к противоборству смыслов. В период трансформации российского общества мы столкнулись с борьбой политических сил, которые по-разному представляют будущее России (федерация, империя и пр.). Среди конкурирующих политических проектов выделяются проекты, которые характеризует патриотическая направленность, что свидетельствует о «встроенности» принципа патриотизма в определённые идейно-политические конструкции и о его зависимости от приоритетных идеологических ценностей (либеральных, евразийских, коммунистических и пр.).

Теоретико-методологический поиск интеграционных оснований идентичности российского общества переходного периода включает в себя стратегии определения, во-первых, приоритетного типа идентичности, во-вторых, социокультурных форм конструирования доминирующей идентичности (гражданской, национальной, конфессиональной, патриотической и т.п.), и в-третьих, социально-политических технологий разрешения конфликтов этнонациональных интересов и ценностей.

Выделим три момента, которые, на наш взгляд, определяют специфику форм проявления патриотической памяти:

1. Формирование востребованного государством («официального») патриотизма.
2. Правовое обоснование этого процесса.
3. Непосредственно сами патриотические практики (реальность) и социокультурный запрос на определённое содержание патриотизма.

Если содержание официального патриотизма не совпадает с социокультурным запросом общества, то власть, формирующая его, рано или поздно утратит легитимность. Очевидно, что важным аспектом устойчивости и социальной эффективности любой управленческой системы является воспроизводство собственных патриотических практик. Становится объяснимой хрупкость политической системы в период трансформации общества, так как борьба политических сил предполагает столкновение различных образов Отчизны.

Государственный («официальный») патриотизм, характерный для 2014 года, полностью изменил представления политической элиты о будущем России и актуализировал идею «русского мира». Реализация проекта «русский мир» началась раньше, чем появилась необходимость её философско-политологического обоснования. Однако вызывает

серьёзные опасения сугубо декларативное использование русской риторики в современном российском политическом пространстве без её адекватного идеологического обоснования и подкрепления политическим действием.

Идея «русского мира» облекается в разные формы, подвергается жёсткой критике, но очевидно одно: в условиях краха коллективной идентичности нашего общества, её рассеивания на мелкие «псевдоидентичности» (политическая, гендерная, семейная и пр.) и затяжных «войн идентичностей» – действительно необходимо конструирование приоритетного типа коллективной идентичности.

Формирование приоритетного типа коллективной идентичности обусловлено возникшим ещё в 90-е годы запросом на «русскость» (победа В. Жириновского на выборах была во многом обеспечена использованием «русской риторики» и декларативной постановкой русского вопроса). Впервые в современной политической истории России русская тема стала более-менее легитимной (почти легальной). Однако эти процессы идут сложно и противоречиво, до конца ещё не обозначены основные приоритеты национальной и культурной политики, в контексте которых и происходит формирование патриотизма. Принятие Стратегии государственной национальной политики 31 декабря 2015 года обозначило некоторые из таких приоритетов, связанных с формированием и защитой традиционных российских ценностей, укреплением единства российского народа, развитием и охраной русской культуры. Однако это пока никак не повлияло на аксиологическое содержание патриотического воспитания.

Правовое обоснование формирования патриотизма связано с принятием Государственной программы «Патриотическое воспитание граждан РФ» уже в четвёртом варианте. Сравнительный анализ трёх первых вариантов программ позволяет выявить различное аксиологическое содержание представлений о государственном патриотизме.

Понятие «патриотическое воспитание» было определено в первой Программе (2001–2005), в которой была поставлена цель развития системы патриотического воспитания, однако за 15 лет мы не наблюдаем активного сплочения российского общества, несмотря на многочисленные патриотические акции и мероприятия.

Целью Программы 2001–2005 годов являлось развитие системы патриотического воспитания граждан Российской Федерации, способной на основе формирования патриотических чувств и сознания обеспечить решение задач по консолидации общества, поддержанию общественной и экономической стабильности, упрочению единства и дружбы народов Российской Федерации. В этом варианте Программы доминировало иррациональное содержание патриотизма (на основе

патриотических чувств) в гармоничном взаимодействии с рациональным (сознание). Обращение к патриотизму должно происходить не только в целях поиска утраченного единства общества и дружбы народов, но для достижения экономической и общественной стабильности. Представляется важным подобное определение, по сути, *идеологии государственного патриотизма*, задающей вектор развития социальной, национальной, экономической и пр. политики.

Основной целью Программы 2006–2010 годов являлось совершенствование системы патриотического воспитания, обеспечивающей развитие России как свободного, демократического государства, формирование у граждан Российской Федерации высокого патриотического сознания, верности Отечеству, готовности к выполнению конституционных обязанностей.

В предложенном варианте Программы содержательно доминировали «сознательный патриотизм», «конституционный патриотизм», можно сказать, «либерал-патриотизм», ибо целью являлось, прежде всего «развитие России как свободного демократического государства». Для достижения этой цели необходимо формирование правовой культуры в российском обществе, что пока звучало декларативно в условиях перманентного нарушения конституции и властью, и обществом. «Сознательный патриотизм» (понятие П.Я. Чаадаева), «конституционный патриотизм» (понятие Ю. Хабермаса), – не традиционен для нашего общества («закон, что дышло»). Любовь к Отечеству возникает и проявляется вопреки всем доводам рассудка, поэтому любая критика государства имеет свой предел – не разрушать собственную цивилизационную идентичность, которая воплощается в государственных формах. Нельзя не учитывать наличие управляемых протестных политических сил, которые заинтересованы в «расшатывании ситуации» в нашей стране. Для противостояния этим и другим деструктивным процессам необходимо создать сильный иммунитет нации и государства, возродив собственные патриотические практики.

Целью Программы 2011–2015 годов являлось дальнейшее развитие и совершенствование системы патриотического воспитания граждан, однако сама постановка вопроса в этом варианте Программы представляется бессодержательной и абстрактной. Сложно понять, по какой причине, целью программы «Патриотическое воспитание граждан РФ» являлось создание и совершенствование системы патриотического воспитания. Создается впечатление, что эта Программа должна, прежде всего, развивать и совершенствовать саму систему патриотического воспитания. Но ради чего? На наш взгляд, целью такой программы должна была стать реальная, а не декларативная интеграция российского общества. В каждой из этих программ должна была учитываться

историческая и политическая специфика реальных событий, должны были решаться те проблемы по формированию патриотизма, которые действительно были и остаются.

Первой задачей Программы (2011–2015 годы) выступает повышение роли государственных и общественных структур в формировании у граждан Российской Федерации высокого патриотического сознания. Действительно, доминирующей стала тенденция неуважительного отношения к госструктурам. Однако, авторы Программы игнорируют факт различного восприятия гражданами «власти» и «Родины», что требует дополнительного пояснения. Родина сейчас для истинного патриота шире, чем её государственный и политический образ (Российская Федерация). Присоединение Крыма определило новый вектор развития духовно-нравственной политики и новое содержание патриотизма. Корректно было бы без противопоставления «Родины» и «государства» обозначить взаимодействие рационального и иррационального содержания патриотизма, и постепенно конструировать правовую и аксиологическую модель поведения патриота новой России. Для этого следует обосновать правовые возможности воздействия субъекта права на власть в условиях её псевдопатриотичности и меру ответственности каждого индивида за активную гражданскую и политическую позицию. Истинному патриоту необходимо следовать критерию поддержки любой власти.

Вторая задача Программы – совершенствование нормативно-правового, методического и информационного обеспечения функционирования системы патриотического воспитания граждан. Однако нормативно-правовое обеспечение Программы не состоялось, так как ФЗ «О патриотическом воспитании граждан РФ» (проект 2012 года) до сих пор не принят. С одной стороны, Программа не имеет нормативно-правового обеспечения, а с другой стороны, такое положение вполне объяснимо: для русского народа «чувственный патриотизм» имеет большую значимость, чем «конституционный».

Статья 2 проекта ФЗ «О патриотическом воспитании граждан РФ» гласит: «Правовой основой патриотического воспитания являются Конституция Российской Федерации, Федеральные законы: "Об образовании", "О воинской обязанности и военной службе", "О ветеранах", "О днях воинской славы и памятных датах России", "Об увековечении Победы советского народа в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов", настоящий Закон и иные нормативные правовые акты Российской Федерации, принимаемые в соответствии с ними. Если международными договорами Российской Федерации установлены иные правила, чем те, которые содержатся в настоящем Законе, то принимаются правила международного договора».

В данном случае, приоритет международного права (если закон будет принят) будет мешать реализации второй задачи Программы, а именно, совершенствованию нормативно-правовой базы патриотического воспитания граждан. Это тема требует отдельного рассмотрения.

Были внесены необходимые изменения в ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления» в части, касающейся функции органов местного самоуправления в РФ по патриотическому воспитанию граждан РФ.

На наш взгляд, в правовую основу патриотического воспитания граждан РФ следует включить Концепцию государственной семейной политики в РФ и Концепцию государственной национальной политики РФ, так как обретение Отчизны начинается с семьи и переходит потом на другие уровни: национальный, гражданский, политический, государственный и религиозный.

Программа имеет рекомендательный характер для органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации, что создаёт свободу в трактовке её основных положений в регионах. Таким образом, одни и те же патриотические мероприятия («Академия молодого гражданина», «Лидер года» и др.) реализуются с абсолютно различным ценностным содержанием патриотизма, что не позволяет создать целостную синхронную систему патриотического воспитания граждан.

Методическое обеспечение системы патриотического воспитания связывают с инновационными технологиями формирования патриотизма, не понимая, что сначала необходимо определиться с тем, какое содержание патриотизма требуется сконструировать. Сам выбор инновационных методов патриотического воспитания будет обусловлен или ценностным содержанием патриотизма или интегративным характером государственного патриотизма, или инструментальным значением патриотизма как политической технологии, и пр.

Информационное обеспечение системы патриотического воспитания требует создания собственной социокультурной коммуникативной модели в управленческой системе России.

Третья задача Программы – формирование позитивного отношения общества к военной службе и положительной мотивации у молодых людей относительно прохождения военной службы по контракту и по призыву. Это минимальная задача, которую можно было обозначить в этой области. Нельзя ориентироваться на «гламурный патриотизм» и идти по пути упрощения содержания ценностей и, соответственно, самого общества. Требуется формирование не просто позитивного отношения к военной службе, а гордости за возможность служения Отчизне, уважения к «героям нашего времени», безусловной любви к Родине и веры в Россию. В данном контексте, речь должна идти о

необходимости восприятия службы в армии не только как долга, предписанного государством, но и чести, ответственности, служении как естественно обретенном моральном состоянии.

Четвёртая задача Программы – внедрение в деятельность организаторов и специалистов патриотического воспитания современных форм, методов и средств воспитательной работы.

Внедрение современных форм, методов и средств воспитательной работы требует расшифровки, иначе это звучит декларативно и невозможно для исполнения. Излишне активная реализация Программы и освещение проводимых мероприятий в СМИ иногда даёт противоположный эффект («теперь нас научат Родину любить»). Представляется необходимой более тонкая грамотная работа идеологов с широкими аудиториями, возможно без использования понятия «патриотизм», проведение мероприятий на любые проблемные тематики интегративного свойства. Конференции, которые посвящаются инновационным технологиям формирования патриотизма, не оправдывают собственное предназначение. В результате оказывается, что новое – это «хорошо забытое старое».

Особую значимость будут иметь мероприятия культурной и исторической направленности, посредством которых будут выявлены необходимые «социокультурные коды» для создания «родного, привычного» образа Отчизны. Каждая эпоха создаёт свой «режим правды» (М. Фуко) – необходимо в современной России создать «свой режим правды» с использованием социокультурных кодов в диалоге общество – власть.

Сама Программа должна быть документом внутреннего пользования государственных служащих, служить инструментом для достижения поставленных целей. В неё необходимо вносить изменения в соответствии с происходящими событиями и следить за соответствием формируемого содержания патриотизма социокультурному запросу общества. Государственные структуры, включённые в список главных исполнителей Программы, должны официально реагировать на происходящие политические события не только с целью повышения собственной социальной значимости, а с целью действительного соответствия заявленным задачам формирования патриотического мировоззрения в обществе. При этом необходимо иметь в виду, что в условиях трансформации общества политический патриотизм может приобрести деструктивные формы.

Пятая задача – повышение профессионализма организаторов и специалистов патриотического воспитания. Работа с государственными служащими, которые занимаются реализацией Программы, требует участия специалистов-экспертов, владеющих не только знанием

проблемного поля процессов формирования патриотизма, но и предлагающих конкретные методики для достижения поставленных целей. Профессионализм (профессиональная культура плюс личностная культура) требует подготовки идеологов в лучшем смысле этого слова, которые смогут нести патриотическое знание (в разных областях) в массовые аудитории.

Шестая задача – развитие материально-технической базы патриотического воспитания в образовательных, трудовых, творческих и воинских коллективах и общественных объединениях. Материально-техническая поддержка необходима для создания целостной модели патриотического воспитания, однако коррупционные процессы не позволяют большей части ресурса дойти до адресата.

30 декабря 2015 года был утверждён последний вариант Государственной программы «Патриотическое воспитание граждан РФ на 2016–2020 годы». В отличие от прежних вариантов Программы особый акцент делается на военно-патриотическом воспитании, военно-шефской работе, организации спортивно-патриотического воспитания (ГТО). Научное и методическое обеспечение патриотического воспитания в современной России придаёт, с одной стороны, серьёзность этому процессу, а с другой стороны, задаёт опасность формализации процессов формирования патриотизма.

Одной из целей патриотического воспитания является его системность и целостность, что должно проявляться во взаимосвязи государственных программ с федеральными целевыми программами по близкой проблематике. В ФЦП «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020)» одной из задач выступает «укрепление гражданского единства и гармонизации межнациональных отношений». Речь идёт о гражданском патриотизме и укреплении гражданской идентичности, однако по тексту Программы нет взаимосвязи с Государственной программой «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2011–2015 годы». Гражданский патриотизм (из Программы не ясным остаётся его ценностное содержание) не учитывает уже реализуемые патриотические практики и приоритетные формы проявления патриотизма в России – государственной и народной. Вполне возможно, что именно народный патриотизм в будущем трансформируется в гражданский, но изначально необходимо актуализировать его «чувственное» содержание и социокультурную специфику.

Необходимо понимать, что самоназвание не всегда отражает суть явления, например советский патриотизм, был в большей степени гражданским, чем таковым сейчас является активно конструируемый российский патриотизм. Поэтому цель укрепления гражданской

идентичности должна быть связана с формированием народного и государственного патриотизма в его взаимосвязи с интернационализмом. Дружба народов должна выстраиваться на уважении этнокультурных и религиозных традиций народов с доминирующей ролью русской национальной и религиозной культуры в государствообразующих процессах.

Очевидно, что Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2011—2015 гг.» (как и принятый четвёртый вариант Программы на 2016—2020 гг.), Федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России» – имеют разные цели.

Отказ от понимания нации как культурно-исторической общности, подмена понятий «этнос», «народ», «нация» приводит к противоречивости содержания Программы. Само понятие «нация» представляется дискуссионным, поэтому предлагается использовать понятие «народ» (русский/российский народ). Для достижения общности русского/российского народа необходимо создание общего социокультурного пространства, возрождения русской культуры и православия.

«Этнополитический духовный союз» – это понятие, которое может быть использовано для обозначения «цветущей сложности» и самобытности народов, ощущающих своё единство с Россией и служащих на благо России. «Этнополитический духовный союз»: этническая составляющая отражает многообразие культурных традиций, политическая – идеологическое измерение и реализацию идеологии государственного патриотизма (наднационального), духовная – отражает высший смысл, глубинный религиозный код русской цивилизации. Использование этого понятия возможно только во взаимосвязи с такими системообразующими понятиями, как «русский народ», «русская цивилизация», «русская культура». В целом, государственная поддержка этнокультурного развития малых народов должна происходить только при условии понимания значимости русской культуры и истории государственности, знания русского языка и основ русской цивилизации. Актуальным остаётся вопрос об идеологическом измерении новой солидарной общности. Понятие «этнополитический духовный союз» имеет один недостаток, который связан с трактовкой «этнополитического» как потенциальной возможности создания собственного политического проекта любым этносом, поэтому требуется его дополнительное научное обсуждение.

Представляются противоречивыми по содержанию две задачи ФЦП – «укрепление единства многонационального народа РФ» и «содействие этнокультурному разнообразию народов России». История российской государственности обусловлена возникновением не просто

русской культуры, а русской цивилизации. Без признания этого факта (не просто на бумаге, но и на этапе реализации любой государственной Программы по близкой проблематике) не может быть достигнута ни одна из поставленных целей и задач.

В ФЦП отсутствует системообразующее основание – русский народ как государствообразующий народ, русская нация, русская цивилизация, русский язык, русская культура и т.д.

Российская нация – это симулякр, она противоположна этнокультурному развитию народов. В реальности общности «россиян» не существует и миру в таком качестве мы неизвестны.

Отчасти реализованная государственная программа по патриотическому воспитанию граждан Российской Федерации трансформирует советское понимание патриотизма, акцентируя внимание на его гражданской составляющей, связывая интегративный потенциал патриотизма с российской гражданской и национальной общностью.

Общность россиян существует относительно недавно, поэтому особенно актуальным становится определение ее главных признаков. Насколько соответствует создаваемый средствами массовой информации и иными коммуникативными технологиями образ российского общества его реальной самоидентификации? Действительно ли возникло целостное общество россиян и подобный тип идентификации является приоритетным и устойчивым? Как быть с интересубъективным признанием россиян, поскольку в таком качестве они пока не известны миру?

Иначе говоря, в России возникла ситуация, когда властная элита управляет созданием российской идентичности, а российского общества (российской нации) как целостного организма в реальности пока не существует. Если оценивать всевозможные подходы к исследованию национальной идентичности, то в отношении российской нации и ее самоидентификации в большей степени применимы конструктивистские взгляды, так как российская нация – это воображаемая иллюзия, а создаваемая в нынешнем политическом и государственном исполнении российская идентичность – временна и условна.

Из множества возникающих идентичностей особый исследовательский интерес вызывают национальная, гражданская, социокультурная и конфессиональная. Социологические исследования «Социальная идентичность личности», «Граждане новой России: кем они себя ощущают и в каком обществе хотели бы жить?», – подчеркивают необходимость обозначения критериев устойчивой самоидентификации, связанной не с абстрактными социальными символами, а с ощущением принадлежности к реальным общностям.

На вопрос «С кем и в какой степени россияне испытывают чувство общности» (2004) предлагалось 19 вариантов ответов с возможностью

определения степени ощущения близости конкретной общности («часто», «иногда», «практически никогда»). В итоге чаще всего россияне отождествляли себя со своей семьей (80, 3%), с друзьями (77, 5%), с людьми, разделяющими взгляды респондента на жизнь или его верования (54, 2%), с людьми той же профессии (53, 0%), с людьми своего поколения (52, 9%), с товарищами по работе или учебе (50, 8%), с людьми той же национальности (46, 8%)¹.

Считая самоидентификацию с семьей, друзьями нормальным устойчивым явлением в социальной практике, авторы социологических исследований поднимают вопрос о воспроизведении довольно устойчивой самоидентификации с такими абстрактными символическими общностями, как «люди с аналогичными взглядами», «одного поколения или профессии», и приходят к выводу о совершенно особой роли макрообщностей, отражающих духовную близость людей, отождествление с которыми на самом деле отражает компенсаторную функцию исчезнувшей самоидентификации российского общества с великой страной, империей.

Потеря имперской идентичности привела к рассеиванию ее на мелкие псевдоидентичности (то же самое произошло с религиозной идентичностью), и эта ситуация сохранит себя до тех пор, пока разобщенный социум не обретет новой идентичности, подобной прежней по величию и грандиозности. Существующие в современном российском обществе идентификационные модели являются временными и подтверждают, к примеру, неправомерность идеи Ю. Хабермаса об устаревших типах идентичности, так как все прежние исторические типы идентификации (дополняясь новыми) оказываются востребованными в переходных условиях развития социума.

Таким образом, социологические исследования показали, что национально-этнический фактор в структуре представленных идентификаций оказывается важнее гражданского, появляются новые типы идентификаций – имущественная и политическая, что свидетельствует о приобретении российскими гражданами новых социальных статусов, возрастание идентификации со своей семьей отражает приоритетность индивидуальной идентичности

Попытка уйти от внешнего мира, окружив себя семейными ценностями, дружескими взаимоотношениями, общим духовным странством, обнаруживает мировоззренческий раскол российского

¹ См.: Российская идентичность в условиях трансформации: Опыт социологического анализа. М., 2005.

общества, связанный с утратой принадлежности к великой стране и невозможностью испытывать гордость за прошлое величие, ибо в условиях новой мировоззренческой парадигмы либерализма символизм советской эпохи трактуется как следствие рабской покорности усредненного советского человека, часто акцентируется внимание на жертвенном характере великих достижений.

Трансформация государственных и социокультурных символов в России 90-х годах XX века изначально не предполагала естественной преемственности привычных аксиологических норм. Это приводит к определенным размышлениям: неужели формирование новой идентичности возможно только вместе с отрицанием прежней, с ее достижениями? Но пока носители старой (имперской) идентичности участвуют в социальном процессе, это не представляется реальным. Значит, основная задача, которую предстоит решить, – как изменить привычную идентичность социума и возможно ли это?

Конструирование идентичности с позиции примордиализма связано с самоконструированием, а в рамках конструктивизма – это внешнее конструирование. По нашему мнению, необходимо учитывать оба подхода и формулировать возможность достижения идентичности через заинтересованность общества в объекте преданности. Объектом преданности могут быть государство, народ, нация, семья, Бог, – в силу чего возникает почитание государственных, национальных, семейных, религиозных и иных символов. Становление и распознавание идентичности происходит в процессе обретения обществом устойчивых социокультурных норм и соответствующих им моделей поведения.

Следует учитывать, что социальная память (внешняя и внутренняя) является хранителем ценностей и обладает свойством необратимости во времени, создавая тем самым процессуальную непрерывность происходящих в обществе трансформаций. Изменение внутренней памяти всегда меняет сущность ее носителя, то есть сложившийся совместный образ обновляется до тех пор, пока не возникает другой социум – преобразование коллективной памяти населения, преодоление основ самобытной культуры, что будет способствовать ликвидации данного народа и появлению другого.

Однако, если социальная память – это формирование совместного образа о прошлом, настоящем и будущем, то любая попытка трансформации памяти может лишь дополнять привычный образ, но не заменять его. Более того, устойчивая тысячелетняя культура общества не поддается трансформации, так как имеет множество информационных пластов, способствующих формированию целостного совместного образа.

Исходя из текста ФЦП – «Российская Федерация является одним из крупнейших государств мира с полиэтническим составом населения,

обладая при этом этнической (русской) и религиозной (православной) доминантами» – русский народ является одним из этносов. Думается, что создание русской цивилизации не может быть обусловлено только доминирующей русской этнической идентичностью, поэтому необходимо определиться с категориальным аппаратом (народ, нация, цивилизация). Если использовать понятие «нация», тогда необходимо иметь в виду, что история возникновения русской государственности иная, нежели, например, американская. Нация всегда являлась культурно-исторической общностью, а не только политическим конструктом. Это различие необходимо иметь в виду, выбирая между конструктивистским и цивилизационным подходами к нации. Представляется наиболее корректным и исторически обусловленным для России применение понятия «народ» (российский/русский). В российской практике понятия «народ» и «нация» (как культурно-историческая общность) очень близки.

Представляется необходимым разделить двух различных по содержанию целей Программы – «укрепление единства российской нации» и «этнокультурное развитие народов России». Очевидно, что укрепление единства российской нации связано в большей степени с Программой патриотического воспитания граждан РФ, а этнокультурное развитие народов – с ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», с Концепцией государственной национальной политики и иными нормативно-правовыми документами по вопросам этнокультурного развития народов России.

В ФЦП происходит некоторая путаница и подмена понятий, касающихся укрепления гражданского единства и гармонизации межнациональных отношений:

- «этнос», «российская нация» – «многонациональный народ», «коренные малочисленные народы», «национальные меньшинства»;
- «традиционные формы духовности и этнической культуры»;
- «общегражданская идентичность россиян»;
- «единство российской нации (многонационального народа)»;
- «гармонизация межэтнических отношений»;
- «гармонизация межнациональных отношений»;
- «история и традиции российских народов»;
- «динамичное этнокультурное и духовное развитие народов»;
- «укрепления общегражданской российской идентичности»;
- «слабое общероссийское гражданское самосознание (общероссийская гражданская идентичность) при всё большей значимости этнической и религиозной самоидентификации» – не лучше ли использовать сильные стороны самоидентификации и создавать условия для политического и духовного единства существующих реально общностей?

– «сложное социокультурное самочувствие русского народа» – не запланированы мероприятия для улучшения этого, кроме одного;

– «рост националистических настроений в среде этнических общностей» – без указания причин и фактуры, и т.д.

Народное единство – национальное единство – гражданское единство. Из ФЦП не ясно, о каком единстве идёт речь – формулировка «гражданское единство многонационального народа Российской Федерации (российской нации)» включает в себя и народную (народ), и национальную (нация), и гражданскую идентичность (гражданское общество). Какая из них должна выступить приоритетным типом коллективной идентичности?

Запланированные мероприятия противоречат целям и задачам ФЦП (среди таких мероприятий – ежегодный культурный форум национальных меньшинств, всероссийский мастер-класс учителей родных языков (включая русский!), сбор молодых журналистов и блоггеров СКО и ЮФО, всероссийский конкурс журналистов «СМИротворец»).

Конструирование гражданской идентичности и гражданского патриотизма не может быть безликим. Необходима идея, которая послужит основой для единства граждан РФ, что предполагает необходимость конструирования идеологии государственного патриотизма, в целом государственной идеологии.

В представленной ФЦП излишне акцентируется внимание на проблемах неудовлетворённости отдельными народами уровнем обеспечения их культурно-языковых прав, на обязательствах прав коренных малочисленных народов и национальных меньшинств. Цель ФЦП – укрепление единства российской нации, что, по идее, предполагает сплочение вокруг государствообразующего русского народа всех народов, традиционно проживающих на территории России, в единую духовно-политическую общность. Проблемы этнокультурного развития коренных малочисленных народов уже обозначены в ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», в «Концепции устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации», «О национально-культурной автономии».

В ФЦП указано, что в России проживают представители 193 народов, используется 277 языков и диалектов, что требует «управления этнокультурным многообразием». Более того, «этнокультурное многообразие является важным элементом её международного имиджа, неотъемлемой частью мирового духовного наследия». Представляется важным моментом обозначение и защита прав множества этносов и народностей, проживающих на территории России. Однако это всё будет иметь эффект для достижения «единства российской нации» (а проще

было бы вести речь о единстве граждан РФ) только при условии улучшения «сложного социокультурного самочувствия русского народа». Необходимо скоординировать цели и задачи ФЦП и Государственной программы «Патриотическое воспитание граждан...», не останавливаться на использовании русской и православной риторики в обозначении доминантного вектора национальной политики России, и выйти на уровень действительного решения обозначенных проблем.

Предлагаются два варианта решения проблемы в сфере государственной национальной политики и этнокультурного развития – краткосрочный и долгосрочный, выделяются преимущества и недостатки каждого. Как можно предлагать варианты реализации программы, не обозначив её приоритетные направления?

«Согласно Всероссийской переписи населения 2010 года в Российской Федерации проживают представители 193 народов. В связи с этим реализация варианта максимальной поддержки потребует разработки более сотни подпрограмм в рамках Программы». Однако, развитие этнокультурного потенциала народов России должно основываться на каких-то критериях, потенциал у всех разный. Если в одинаковой мере способствовать активному этнокультурному развитию всех 193 народов, тогда о каком единстве «российской нации» (что за общность?) можно вести речь?

Исходя из сформулированных в ФЦП задач – поддержкой будут пользоваться проекты по «усилению гражданского патриотизма, общероссийского гражданского самосознания и гражданской ответственности, взаимного уважения традиций и обычаев народов Российской Федерации, обеспечение преемственности исторических традиций солидарности и взаимопомощи народов России, формирование в обществе атмосферы уважения к историческому наследию и культурным ценностям народов России, развитие культуры межнационального общения, основанной на толерантности, уважении чести и национального достоинства граждан, духовных и нравственных ценностей народов России».

«Усилить» гражданский патриотизм невозможно, он или есть, или его нет. Сама формулировка «укрепление российского патриотизма» предполагает его устойчивое воспроизводство как гражданской и моральной ценности. Вызывает недоумение поиск основы российского патриотизма, например, в контексте «историко-культурных традиций российского казачества, в состав которого входят представители многих народов России», «поддержке патриотических традиций казачества». Представляется ошибочным, излишне активное формирование «регионального патриотизма» – без выстраивания взаимосвязи с его народным, национальным, государственным и религиозным

измерениями. Необходимо оценивать возможные риски развития сепаратистских тенденций в контексте конструирования региональной идентичности народов России.

В последнее время в России активно принимаются региональные законы о патриотическом воспитании граждан – какова их цель? Существует ли региональная специфика формирования и проявления патриотизма? Действительно ли есть серьёзное отличие в реализации ГП «Патриотическое воспитание граждан РФ» в Московской, Ленинградской, Ростовской и др. областях? Не является ли инициатива принятия региональных законов о патриотическом воспитании способом дробления и без того атомизированного российского общества? Возможно ли нормативно-правовое определение патриотизма? Кому и для чего нужен закон о патриотическом воспитании и к чему это приведёт?

Из истории вопроса: «За издание Федерального закона о патриотическом воспитании граждан Российской Федерации брался Минспорттуризм. Когда прошли организационно-штатные мероприятия (?) передал рассмотрение этого вопроса Минобрнауки. Минобрнауки успешно завалил это дело. Таким образом, мы лишились основного нормативно-правового документа в системе патриотического воспитания. И несмотря на это, уважаемые товарищи, сегодня 18 регионов нашей страны такие законы приняли. Вот только в 2015 году приняли 11 регионов: Московская область, Республика Адыгея, Республика Алтай, Республика Коми, Брянская область, Владимирская область, Новосибирская область, Орловская область, Рязанская область, Тюменская область, Ненецкий автономный округ. Ранее, в 2013–2014 годах, такие законы приняли Краснодарский край, Вологодская область, Воронежская область, Калужская область, Саратовская область, Смоленская область, Ульяновская область. И мне известно, что еще четыре региона сейчас работают над этой темой, в том числе и Крымский федеральный округ»¹.

Необходимо заметить, что особых требований к региональным законам, кроме основного – не противоречить федеральному законодательству – нет. Структура и содержание – произвольные. Понятие «патриотизм» определяется по-разному. Например, «патриотизм – это любовь к Родине, преданность своему Отечеству, стремление служить его интересам и готовность, вплоть до самопожертвования, к его

¹ Из стенограммы заседания круглого стола на тему «Участие институтов гражданского общества в патриотическом воспитании» от 29 сентября 2015 года.

защите. Это сознательно и добровольно принимаемая позиция граждан, в которой приоритет общественного, государственного выступает не ограничением, а стимулом индивидуальной свободы и условием всестороннего развития гражданского общества» – вторая часть определения патриотизма даётся через отрицание – «приоритет общественного государственного выступает не ограничением, а стимулом индивидуальной свободы», и пр. Зачем с позиции «извинения» писать о патриотизме? Мы сталкиваемся с грубой формализацией очень тонких процессов. Закон никогда не имел большой значимости для русского человека. Любовь к Родине невозможно ограничить нормативными рамками. Может быть, лучше вместо закона о патриотическом воспитании вернуть привычный статус образованию и русской культуре?

По этой причине особенно важными в период социокультурной трансформации общества становятся ритуалы, мифы и культы. «Новая» мифология связывается с русской идентичностью и востребована в ином качественном измерении. Русскость выступает, таким образом, и дискурсивным, и презентативным символом одновременно. С одной стороны, возникают разработки идеи «русского мира», русской цивилизации, становятся востребованными ценности православного мировоззрения, а с другой стороны, различные картины-образы, раскрывающие разные смыслы русскости – «русская весна», «русское молчание», «русский Крым», «Новороссия как символ русского мира», «русское пространство» и т. д. Таким образом, создаются патриотические символы, возрождающие коллективную историческую память нашего народа.

Русское пространство, выступая одним из патриотических символов, не представляется без храмов, иначе теряется его русскость. Как только восприятие православия будет основано на реальных религиозных ощущениях, тогда русская цивилизация вернёт себе место в мировом пространстве, так как этот религиозно-культурный код является значимым не только для русского народа, но и для всех политических субъектов, воспринимающих русское политическое пространство за пределами России.

III Ставропольский Форум Всемирного Русского Народного Собора «Глобальные вызовы – русский ответ» легитимировал русскую тему в среде политической и научной элиты, актуализировал становление многополярного состояния мира, которое пока не стало фактором стабилизации сложных международных отношений. Проблема русского национализма получила парадоксальное звучание – через отрицание «малого русского национализма» к «большому национализму» в контексте евразийского проекта и концепции «русского мира».

Формирование новой государственной идеологии связано с возрождением патриотической памяти народа, с обращением к уваровской формуле «Православие. Самодержавие. Народность» и концепции Филофея «Москва – Третий Рим», к византийскому наследию и русскому патриотизму. На наш взгляд, требуется серьёзное философское обоснование концепции «русского мира» для достижения реальной, а не декларативной интеграции народа.

Вызывает сомнение, что обозначение православной составляющей русскости будет действительно всерьёз воспринято современным российским обществом. Религиозная идентичность не может навязываться, это очень сложный тип идентификации человека, основанный на вере, и здесь немислимо сконструировать «удобный» государству тип верования. Единственное, что можно осуществить в этом направлении – это донести до общества значимость православия для формирования российской государственности, его понимание как не просто основы национальной и духовной культуры русского народа, а прежде всего как глубинный религиозный код русской цивилизации.

Социокультурные особенности формирования патриотизма всегда востребованы в период возрождения исторической памяти народа. По факту наличия патриотизма все народы равны, в то время как, по специфике проявления наблюдается существенная разница. Например, американский патриотизм в большей степени опирается на англо-саксонскую протестантскую идентичность и формируется как гражданский, в то время как русский/российский патриотизм связан с православным мировоззрением, соборностью, и проявляет себя в двух приоритетных, на наш взгляд, формах: народной и государственной.

Обозначение государствообразующего статуса русского народа может явиться интегративным символом для всех наций и народов, проживающих на территории РФ, на основе русской культуры, русского языка и служения великой России. Такое решение может быть принято властью на том простом основании, что русских более 80 процентов в государстве, или народным референдумом, что тоже потребует определённой властной инициативы.

Необходимо вернуть понятиям «русский» и «российский» синонимичность, отказаться от термина «россияне», ввести наиболее привычное «граждане России», вернуть графу «национальность» в паспорт, – таким образом будет решена проблема соотношения «русского» и «российского», и будет преодолено противоречие между гражданской и этнокультурной трактовками российской идентичности.

Государственная легализация и легитимация русской темы позволит избежать дальнейшей радикализации и маргинализации русской темы в политике. Требуется реальное решение проблем русских

в Прибалтике, на Украине, в Казахстане, что создаст долгожданное интегративное пространство не только в России, но и на территории постсоветского пространства с народами ближнего зарубежья, с которыми нас объединяет не просто общее историческое прошлое, но и ментальная память.

«Русский мир» – это русская цивилизация, которая определяет вектор развития нашей государственности. Восприятие Родины в современный период развития российской государственности, несомненно, шире государственных границ РФ, так как связано с решением русского вопроса на территории всего постсоветского пространства (Прибалтика, Казахстан, Украина и пр.).

«Русский мир» – это новый геополитический статус России, это возможность реализации глобального политического проекта, связанного с воссоединением разделённого русского народа. «Русский мир» как наднациональное мировоззрение должно выступить новой государственной идеологией, аксиологическим содержанием государственного патриотизма современной России.

Формы организованной патриотической памяти (мифы, ритуалы, культы, клятвы, символы и пр.) будут воспроизводить содержание собственных патриотических практик в новом идеологическом измерении, ориентируясь на привычный имперский тип российской государственности, коллективистские ценности, симфонию властей, державность, соборность и русский дух.

Рекомендации и предложения к проекту Государственной Программы «Патриотическое воспитание граждан РФ на 2016–2020 годы», которые, независимо от уже состоявшегося принятия Программы, не потеряли, думается, своей актуальности.

1. Формирование любой добродетели может послужить актуализации зла, если происходит не так, не там, некстати. Если формирование патриотизма будет связано с чуждым русскому человеку содержанием, конструироваться неадекватными технологиями, будет пафосным, формализованным, грубым и безграмотным, – тогда противоположный эффект патриотического воспитания обеспечен. Необходимо подготовка кадрового обеспечения патриотического воспитания.

2. Опыт субъектов Российской Федерации востребован скорее для мониторинга эффективности реализации Государственной Программы «Патриотическое воспитание граждан...», но не для обозначения основных тенденций патриотического воспитания на государственном уровне. Формирование патриотизма в молодёжной среде связано прежде всего с проблемой воспроизводства и развития традиционных нравственных ценностей в российском обществе. При формировании истинного патриотизма, создании условий для его

естественного проявления, совпадении содержания «официального» государственного патриотизма с социокультурным запросом общества в ситуации военного времени, – чувство любви к Родине обязательно проявится на действенном уровне в форме защиты государства вплоть до самопожертвования, поэтому вести речь отдельно о военно-патриотическом воспитании не обязательно.

3. Представляется своевременным отказ от излишнего акцента на конструировании регионального патриотизма, региональной идентичности, образа «малой родины», так как без консолидирующей идеологии государственного патриотизма (нет такого понятия в Программе) возрастает потенциал распространения сепаратистских тенденций. Сейчас, в условиях информационной и экономической войны, интересы России шире её государственных границ, – это необходимо учесть, обозначая геополитический ресурс государственного патриотизма. Необходимо констатировать факт формирования на региональном уровне различного ценностного содержания патриотизма, что не способствует долгожданному единству российского народа. В таком контексте важным является осмысление категории «регионального патриотизма» в системе политического и государственного инжиниринга.

4. В проекте программы используются понятия «общность россиян», «российские граждане», «российский народ», что создаёт некую анонимность в определении субъекта национального возрождения. Формирование гражданского патриотизма не может быть национально безликим. Представляется научно не обоснованным и некорректным понятие «многонациональная и многоконфессиональная Россия». Необходимо обозначить в проекте программы *социокультурную специфику патриотизма*, ввести в оборот следующие системообразующие понятия: «этнополитическое единство граждан России», «государствообразующая роль русского народа», «русская православная цивилизация», «русский язык», «русская культура» и пр., – без отрицания необходимой государственной поддержки этнокультурного развития малочисленных народов и защиты прав национальных меньшинств. Иначе, размывание национальной идеи, её абстрактность проявит себя в деструктивных политических формах.

5. Учитывая типологию патриотизма – «государственный», «национальный», «гражданский», «политический», «народный», «религиозный патриотизм» – выработать соответствующие социокультурному запросу технологии целостного конструирования патриотизма и механизмы воспроизводства собственной патриотической памяти. Креативность используемых технологий не всегда оправдана и зачастую даёт противоположный эффект, как и слепое копирование советской практики. Например, какие ценности формирует проект «Лидер

XXI века» в молодёжной среде – феномен лидерства имеет одну главную черту – лидера обычно признают извне, сам он об этом никогда не заявляет. В данном проекте – молодёжь заявляет о своём лидерстве, аргументирует свои достижения и пр., то есть формируется тщеславие, гордыня, ориентация на успех и карьерный рост – разве в этом смысл патриотического воспитания?

6. Необходимо создать условия для идеологического диалога – коммунисты, евразийцы, националисты, либералы (условно) – с целью донесения российскому политическому сообществу идеи о приоритетности национальных интересов государства над политическими амбициями, выстраивания компромиссной позиции по актуальным политическим событиям и снижения уровня политической конфликтности.

7. Целесообразно создать систему мониторинга эффективности реализации государственной программы «Патриотическое воспитание...», основываясь не только на количественных, а в большей мере на качественных критериях. Использовать при создании системы мониторинга философское наследие отечественной патриотики для создания иерархии традиционных ценностей и степени их востребованности/отрицания в молодёжной среде. Любовь к Родине измерить невозможно, поэтому речь должна идти о востребованности ценностного содержания патриотизма (любовь, верность, честь, гордость, уважение, семья, Родина и пр.) в обществе, и приоритетных формах его проявления (служение, самопожертвование и пр.). Возможны замеры «повседневного патриотизма» или патриотических практик, а также запроса на воспроизводство форм организованной патриотической памяти (клятвы, ритуалы, мифы), их конкретного содержания, востребованности определённого типа патриотизма.

8. Государственная программа должна носить обязательный (не рекомендательный) характер для субъектов Федерации и дополняться региональной спецификой. Государственная программа должна быть предназначена для внутреннего пользования государственными служащими или предусматривать латентный характер процесса патриотического воспитания, так как её декларация и анонсирование приводит к противоположному результату. Принятия отдельных региональных программ не требуется, необходимо наполнять региональной спецификой общую концепцию развития патриотических ценностей. Важным моментом является создание целостной модели национальной и культурной государственной политики, поэтому необходимо выстраивание взаимосвязи основных государственных и федеральных целевых программ по близкой тематике.

9. Трансформация государственного патриотизма (с 2014 года) связана с русской темой («русская весна», «русский Крым», «русское

молчание», «русское пространство», и др.). Русская тема не должна остаться на уровне риторики. Русская национально-патриотическая идентичность, её социокультурная и политическая легитимация как государственного патриотизма отличается особым цивилизационным статусом (наднациональной государственностью, межконфессиональной диалогичностью и суперэтничностью), исключающим политизацию этничности. Интеграционный потенциал государственного патриотизма в наиболее полной мере реализуется на путях органичного встраивания в общий социокультурный контекст самобытных культур и их ценностных ориентаций.

Д.Е. Муза

Мегатренд глобальной гражданской войны: причины, формы развертывания, цивилизационные альтернативы

В современном публичном дискурсе, равно как и в научных публикациях, всё чаще востребована тема войны. Но в отличие от прежних наработок военноологии, сегодня ставятся иные акценты в плане понимания природы современных войн, их формативности и целей. И этот сюжет не случаен, поскольку войны прежней биполярной эпохи остались в прошлом, а нынешние отличаются глобальным структурогенезом и структуродинамикой. В этой связи уместно указать на несколько точек зрения, иллюстрирующих именно такое положение вещей.

Так, публицист и политолог Дж. Кьеца полагает, что «11 сентября было началом Афганской войны, потом началась Иракская война, потом Ливийская война, сейчас – Сирийская. А потом Украина. Все это – одно и то же. Это операция по изменению курса истории...»¹. И в этом понимании Кьеца не одинок: вспомним хотя бы последние работы и интервью А.А. Зиновьева, в которых выстраивалась цепочка: от «холодной войны» – к «теплой» и «горячей».

Но и другая фокусировка также работает на фиксацию глобальных военно-политических изменений. Здесь уместно сослаться на недавнюю аналитику и прогностику американских экспертов Дж.Ф. Даннингема и О. Бэя, которые показали, что сегодня мир представляет собой мозаику из горячих точек планеты – Юго-Восточная и Южная Азия, Средний и Ближний Восток, Африка, Европа, Южная Америка и Мексика. Нашлось в ней место и России, которая – несмотря на все свои внутренние слабости и привходящие риски (часть которых – из стран ближнего зарубежья, но большая и самая опасная часть – из дальнего), сможет восстановить свою экономическую стабильность, демократию, и при этом проведет небольшие «по размаху военные действия в ближнем зарубежье»². И, похоже, эта позиция верифицируется если не в полной мере, то в весьма значительной степени.

¹ Кьеца Дж. Мир на пороге войны. Размышления европейца. М., 2015. С. 259.

² Даннингем Дж.Ф. Самые горячие точки XXI века. Как будут развиваться события. М., 2014. С. 412.

В свою очередь, в указанном интеллектуальном поле своё заметное место занимает последняя прижизненная работа А.С. Панарина – «Стратегическая нестабильность в XXI веке», подготовленная в виде фундаментального текста-альтернативы валу деклараций и нормотворческих инициатив, идущих из Рио-92 и известных под названием *sustainable development*. Иначе говоря, эта работа не просто идет вразрез принятым в научном и политическом сообществе клише, но дает новую перспективу в истолковании глобальных реалий.

Ниже я постараюсь остановиться на опорных моментах заявленной темы, являющейся ключом ко всему многообразию поставленных русским мыслителем проблем.

Между тем, приступая к обсуждению заявленной темы, а именно, генезиса глобальной войны как мегатренда, из «точки бифуркации» – 11 сентября 2011 года, хотелось бы обратить внимание на ряд методологических тонкостей. Сам А.С. Панарин, рассматривая перспективу начавшейся войны, полагал, что она может быть интерпретирована в терминах кондратьевских циклов, а именно: в повышающей фазе (совпадающей с модерном) в развитии человеческого сообщества торжествует миф прогресса; а в понижающей фазе (совпадающей с постмодерном) начинает разворачиваться миф геополитики¹. В качестве же своеобразной разграничительной линии здесь присутствуют две катастрофы западного общества: 1) осознание экологических «пределов роста»; 2) заметное снижение (в его культуре) способности к генерированию больших как научных, так и социальных идей, способных привести к системному обновлению, в частности, за счет духовной реформации, или внутреннего самоограничения. – И как следствие этих катастроф – начавшаяся глобальная война за ресурсы и против навсегда «отверженного большинства мира».

Конечно, эти хронополитические и геополитические соображения вполне резонны, но здесь хотелось бы внести одно уточнение. Оно касается представления о «столетней войне» как судьбе XXI века, касающейся нескольких поколений. Думается, что в таком историческом масштабе война принимает форму мегатренда, то есть такого типа социального времени, который растянут на столетие и более². В пользу

¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 32.

² Что в свое время показал Ф. Бродель, отделив тренды от событий (длительность до 15 лет) и конъюнктур (до 50 лет). – См.: Ф. Бродель История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Сб. статей / Общ. ред. и вступит. ст. И.С. Кона. М., 1977. С. 115–142.

этого обстоятельства говорит и само название работы А.С. Панарина, и реализованные в ней аналитика / прогностика.

Итак, по мнению философа, начавшаяся война имеет объективную и субъективную стороны. В первом случае нужно говорить о том, что в этой войне решается судьба модерна, в том числе принципов Просвещения, в которых было провозглашено единство человечества (без всякого деления на богатых и бедных, избранных и отверженных). Во втором случае нужно говорить о столкновении антагонистических интересов «нового богатого меньшинства» и «нового бедного большинства».

При этом объединенный Запад, что вытекает из его стратегических ориентаций, нацелен на «господство над Евразией». Но в отличие от прежних схем, например, маккиндеровской, А.С. Панарин работает как с парадигмой «Великой шахматной доски» Зб. Бжезинского¹, так и с реальным эмпирическим материалом.

Поэтому у него господство обеспечивается на трех уровнях: 1) ресурсном (изъятие дефицитных ресурсов «из рук недостойных», поскольку они не желают распоряжаться ими цивилизованно, т. е. «передать в руки достойных»); 2) геостратегическом (закрепление в пространстве Великого шелкового пути, соединяющего Атлантику с Тихим океаном); 3) военно-стратегическом (получение доступа к «ключевой точке евразийского пространства, откуда можно непосредственно угрожать стратегическим противникам – Китаю и Индии...»)².

Сама же эта схема вытекает из идеологических и ментальных аспектов современного атлантизма. Ранее в работе «Искушение глобализмом» А.С. Панарин показал, что американский глобализм – суть идеология сегрегации народов на «избранных» и «изгоев». Последнее вообще означает: идеалы и ценности христианства (перспектива

¹ Характер и направленность игры на «шахматной доске» от Лиссабона до Владивостока в отношении основных евразийских фигур («действующих лиц» – Франции, Германии, России, Китая, Индии; «геополитических центров» – Украины, Турции, Ирана, Южной Кореи) в знаменателе имеет приз – всю Евразию с её 60% мирового ВВП и ¾ известных мировых энергетических запасов. При этом правила игры предельно просты: США самостоятельно «расставляют» фигуры и управляют ими. Более того, в этом подходе обозначено снятие с повестки дня создания «антигегемонистской» коалиции Китая, России и Ирана, китайско-японской «оси», а также перегруппировки сил в Европе. – См.: З. Бжезинский Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. М., 1999.

² Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 42.

общего спасения этнически и социально дифференцированного человечества), как и идеалы и ценности модерна (демократия, равенство, прогресс), – отброшены как препоны к установлению «нового мирового порядка». Но он уже лишен принципа единой общечеловеческой судьбы, единого будущего. Напротив, «избранничество богатых» далее нерушимо, как нерушимо изгойство бедных¹.

Собственно этот пункт становится объектом уничижительной политологической и культурологической критики мыслителя, хотя понятно, что американская геостратегия идет в разрез с базовыми принципами ООН и окончательно торпедирует ялтинско-потсдамскую систему международных отношений.

Таким образом, целесообразно говорить о собственно глобальной, региональной и локальных формах развертывания войны. При этом каждая из форм имеет свою специфику, проявляющуюся прежде всего в сопротивлении / не-сопротивлении политических элит и населения стран попыткам реализовать сценарий «либерального джихада». Иначе говоря, развертывание войны предлагается вести через социально-политическую аналитику и аргументацию.

Продвижение указанного сценария разворачивается в формате «открытого общества», приходящего на смену биполярному миру, как протекционистской мировой системы, страховавшей слабых. Напротив, «глобальное открытое общество – это общество, открытое для беспрепятственного проникновения сильных в те ниши, в которые до сих пор было позволительно отсиживаться слабым»². И поскольку «ментальный код западной цивилизации не знает никаких имманентных пределов»³, то эта стратегия рано или поздно охватит весь мир,

¹ Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2000.

² Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 283.

³ Здесь уместно вспомнить О. Шпенглера, а именно, его понимание «прасимвола» той культуры (цивилизации), которую он назвал «фаустовской». Для неё «бесконечное пространство есть идеал, непрестанно взыскемый западной душой в окружающем её мире» (Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 338). Далее О. Шпенглер даёт его, прасимвола, философско-историческое толкование: «Фаустовская культура была в сильнейшей степени направлена на расширение, будь то политического, хозяйственного или духовного характера; она преодолевала все географически-материальные преграды; она стремилась без какой-либо практической цели, лишь ради самого символа, достичь Северного и Южного полюсов; наконец, она превратила земную поверхность в одну колониальную область и хозяйственную

который окажется дифференцированным на два полюса – «сверхдержавность богатых» и «сверхдержавность бедных».

Само же «открытое общество» разворачивается в не-западных цивилизациях благодаря торпедированию идеи (и реальности) социального государства. Однако сама эта процедура невозможна без методичного предательства элит интересов собственного народа. – Причем предательства, «оправданного» ни чем иным, как «круговой порукой с мировым агрессором-гегемоном» (!)¹. Как это выглядит на деле – иллюстрируют горбачевско-ельцинская эпоха, то есть времена тотальной сдачи государственного суверенитета, геополитических интересов и деиндустриализации, социал-дарвинистских опытов строительства капитализма в России и на постсоветском пространстве. Отсюда жесткий вывод мыслителя о «перечеркивании» Русской идеи, нашедшей свою объективацию в советском проекте в виде солидарного государства.

Но дело, к сожалению, не очерчивается только постсоветским пространством, оно захватывает практически все национальные государства, вынужденные принимать или отторгать новые правила глобальной экспроприации.

Помимо этого, предательство элит выдает ряд обстоятельств: генезис двойной морали и двойного языка: на эзотерическом языке и языке «морали господ» элиты коммуницируют между собой, в то время как к туземному большинству обращены сладкозвучные песни о либерализации жизни и несомых ею бесконечных благах. В знаменателе, таким образом, значит: если просвещенческая картина мира отстаивала открытость и этнически нейтральные универсалии Прогресса, то

систему. То, чего от Мейстера Экхарта до Канта взыскали все мыслители – подчинить мир "как явление" властным притязаниям "познающего Я" – то же от Оттона Великого до Наполеона делали все вожди. Безграничное было исконной целью их честолюбия: мировая монархия великих Салических императоров и Штауфенов, планы Григория VII и Иннокентия III, империя испанских Габсбургов, "в которой не заходило солнце", и тот самый империализм, из-за которого сегодня (строки написаны в мае 1918 года – Д.М.) ведется далеко не законченная мировая война. – И далее: «Зрелища, вроде переселения в Америку, – каждый сам по себе, на свой страх и риск и с глубокой потребностью остаться одному, – испанских конкистадоров, потока калифорнийских золотоискателей, неукротимого желания свободы, одиночества, безмерной самостоятельности, гигантское отрицание так или иначе ограниченного чувства родины, – всё это есть нечто исключительно фаустовское. Такого не знает ни одна культура...» С. 522–523).

¹ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 422.

талмудическая картина мира продуцирует закрытость и отлученность профанного большинства от Истории.

К сказанному, конечно, присоединяется и сугубо антропологический аргумент. Он зиждется на представлении о реванше «естественного принципа». Точнее, на вытеснении из бытия социокультурного и морального принципов. Сам же «естественный принцип», после расчистки прежней территории смыслов и субъектностей (смерти Бога – смерти автора – смерти героя – смерти читателя), вылился в манифестацию «естественного инстинктивного эгоизма» и запуск механизма «естественного отбора» по этому критериальному основанию. Иначе говоря, прежним формам солидаристской и сострадательной морали, равно как и их носителям, была объявлена война. Разумеется, угнездившимся в пространстве исторической России и других коллективистски спянных цивилизаций.

В этом ракурсе и появляется сюжет «юноши Эдипа», который в отличие от Ж. Делеза и Ф. Гваттари с их психоанализом и политической экономией¹, трактуется подчеркнуто антропологически и культурологически. Так, рассматривая «юношу Эдипа» как таран СССР, мыслитель заключает, что это – носитель инфантильного отношения ко всему происходящему в позднесоветский период и ельцинскую эпоху, а именно, воинской службы, гражданского долга, социальной мобилизации. При этом ссылка на трудности перестройки, травму афганской войны, черныбыльский синдром и прочее, – не является достаточным основанием его появления и «размножения». Напротив, кризисный этап в существовании советского государства нуждался в сверхмотивированных патриотах-охранителях, для которых высокая культура (её нормы и ценности) не была пустым звуком. На глобальном же уровне этот персонаж связан с новейшими стратегиями «управляемого хаоса», ввиду того, что он – герой, методично преступающий прежние общеобязательные нормы; вообще живущий по формуле «все позволено в присутствии позволяющих»². Но это – не что иное, как смердяковщина, заручившаяся покровительством глобального гегемона, его анти-христианскими и анти-просвещенческими установками.

¹ Следует напомнить, что французские интеллектуалы показали, что «капиталистическая машина» методично порождает «ситуацию раскодирования и дестерриторизацию потоков». Но делает она это во многом благодаря Эдипу, присвоившему себе «желающее производство» (*Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург, 2007. С. 58, 92).

² *Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке*. М., 2003. С. 177.

В свою очередь, мыслителем очерчены исторические альтернативы. Последние возможны при геополитической, демографической и социокультурной «перегруппировке всей атакуемой мировой периферии...»¹. Но в отличие от Э. Валлерстайна, заботящегося о левом реванше², А.С. Панарин апеллирует к более широкому спектру идей и ценностей, в том числе к великим духовным традициям не-западных цивилизаций, содержание которых несет в себе возможные альтернативы.

Остановлюсь на них подробнее, поскольку панаринская альтернативистика предполагает экспликацию микро- и макроуровней социокультурных изменений. В первом случае целесообразно говорить об антропологической альтернативе, тем более что индивидуализм можно и нужно интерпретировать как геополитический фактор – фактор «взрывающий» традиционные общества... Вместе с тем в рамках формации модерна, напоминает нам мыслитель, индивидуализм конституировался в двух модусах – мобилизационном и де-мобилизационном. На ранней стадии он обеспечивал рост социокультурного капитала, в то время как на закате модерна за счет «революции досуга» люди превратились в «расслабленных» персонажей, не считающихся ни с какими социальными процессами и культурными нормами. При этом экономоцентризм остается сущностной чертой общества – ввиду тесной связи с рыночными играми, их редукционизмом.

И здесь правомочен вопрос о востребованности модели «внеэкономического человека» Востока, воспитанного этикоцентрической и космоцентрической традициями. На деле же трансформация западных людей прорисовывается через эту перспективу, а именно, форматирования его в «пост-экономическое» существо.

Во втором случае, на макроуровне Истории предлагается востребовать идейно-ценностно-мотивационные ресурсы, способные ослабить, а то и снять с повестки дня войну богатых против бедных, «избранных» и «отлученных». Для Европы здесь уместно генерирование: а) социальной идеи, точнее принципы солидарности и гражданской солидарности; б) идеи постиндустриального общества, которое выступает в своей пост-экономической, посткапиталистической ипостаси; в) идеи диалога культур, способную развернуться в полноценный социальный и культурный консенсус.

¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 418.

² То есть преодоления исторической системы капитализма! (См.: Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., 2004. С. 182–183).

Для американского континента (вопреки доктрине Монро) предусмотрена новая гражданская война между Севером и Югом, точнее латиноамериканской его части – с одной стороны, и США – Канады – Мексики, – с другой. В этой войне расизму янки и их сателлитов будет противопоставлена альтернатива в виде христианского и левого универсализмов, которые сумеют преодолеть новый сегрегационный механизм.

Для цивилизаций Востока с их великими метафизическими традициями (Китая, Индии, исламской цивилизации) задача «срыва» военной экспансии сводится к: 1) осознанию своей весьма незавидной роли объекта вестернизации; 2) возвращению социальных прерогатив собственным народам; 3) переткрытию – за счет инверсии к базисным суперэтническим текстам – гармоничных моделей взаимодействия с природным и социальным окружением.

Что же касается России, то её причастность к великой христианской монотеистической традиции, а на её основе выработка ответов на вселенские вопросы – сквозь призму «русских вопросов» – позволила создать «великое духовное пространство», глобальное пространство смыслов. В нем, между прочим, сосредоточены социальные и моральные презумпции, соотносимые с судьбами «униженных и оскорбленных». Именно в этом состоит парадоксальная миссия России в мире – «силы, пришедшей в мир затем, чтобы унять сильных и наглых и одобрить слабых, открыв им перспективу спасения»¹. Причем эта формула, по мнению А.С. Панарина, является архетипической для русской истории: от киевских и московских князей до российских императоров и советских генсеков...

В конце концов, в этой перспективе: противостояния двух империй – видимой и воплощаемой американской мировой мощью «империей богатых», и невидимой, катакомбной «империей бедных»², – будет определяться ход событий и процессов в XXI столетии. Но именно от нравственного усилия последних зависит то, насколько успешной будет эта борьба с проявлениями социал-дарвинизма в его глобальной форме, борьба за утверждение социетального порядка бытия.

¹ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 223.

² Сплочение которых – необходимое условие эффективной борьбы с «гегемоном».

Война как ответ на цивилизационные вызовы

Для прояснения соотношения понятий «война» и «цивилизационный вызов» обратимся к базовым терминам этой проблемы. Понятие «вызов» является элементом более общей категории «опасность». Ряд исследователей предлагают двоичную систему классификации опасности – деление на «вызов» и «угрозу». Именно эти термины используются в Стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года, чтобы описать состояние национальной безопасности. В ней, при отсутствии дефиниции «вызова», дается лишь определение «угрозы национальной безопасности». Она определяется как «прямая или косвенная возможность нанесения ущерба конституционным правам, свободам, достойному качеству и уровню жизни граждан, суверенитету и территориальной целостности, устойчивому развитию Российской Федерации, обороне и безопасности государства»¹.

Недостаточная разработанность понятия «вызов», а также смежных понятий, необходимых для более четкого описания многофакторного состояния безопасности государства, усложняет оценку динамики перехода от вызова к угрозе. Поэтому некоторые исследователи предлагают развернутую понятийную схему этого феномена: риск, вызов, опасность, угроза (В.Ф. Ницевич, В.Л. Манилов, М.И. Дзалиева). Они предлагают такое определение вызова – «противодействие реализации национальных ценностей, интересов и целей, решению задач обеспечения национальной безопасности в форме официальных и неофициальных политико-дипломатических действий, торгово-экономической экспансии и пр.»². На наш взгляд, это определение не совсем полное, так как здесь не учтены некоторые существенные стороны этого феномена. – Например, провоцирование кого-либо на поединок,

¹ Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года. Раздел I. Общие положения. Статья 6 (<http://www.scrf.gov.ru/documents/99.html>).

² Цит. по: Михаленко А., Груздов С. Понятия угрозы и вызова национальной безопасности // Обозреватель-Observer. 2011. № 2. С. 58.

соревнование, или отказ от подчинения перед властью кого-либо, или чего-либо и др. Также нам кажется, что в теоретическом плане заслуживает внимания рассмотрение такого понятия, как «цивилизационный вызов».

Под цивилизационным вызовом понимается «все то, что в связи с развитием цивилизации ведет к возрастанию угрозы безопасности природы, человека и общества и предполагает ту или иную форму реакции человека на эту угрозу. В современном мире особую опасность представляет цивилизационные вызовы: экономический, технологический, информационный, энергетический, националистический, духовный, медико-социальный, демографический, нравственный, правовой и др.»¹.

В настоящее время есть тенденция расширительного толкования понятия «цивилизационный вызов». В качестве такового мы встречаем, особенно в СМИ, такие примеры: «защита семьи как цивилизационный вызов XXI века», «на пороге захвата Лавры: цивилизационный вызов России», «легализация однополых браков бросила миру цивилизационный вызов», и т.п.

Что же действительно можно назвать «цивилизационным вызовом», и какой уровень этого вызова может привести в качестве ответа на него к войне между субъектами политики? По-видимому, здесь надо оценивать ситуацию в зависимости от состояния структурных и конъюнктурных факторов в конкретной ситуации. Как правило, средства, применяемые для разрешения конфликтной ситуации, должны быть соизмеримы с важностью стоящей проблемы. Война является очень серьезным инструментом политики, своего рода «ultima ratio», призванным урегулировать конфликт, когда другие аргументы исчерпаны. Для понимания сути проблемы необходимо вникнуть в политический дискурс, основанный на категории «цивилизация».

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.

¹ Яценко Н.Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. 1999 (http://www.slovarnik.ru/html_tsot/c/civilizacionn3y-v3zov.html).

Исходя из этого, 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 имён 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 году 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 соотношение 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.

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

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.

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 году 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 врываются 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»¹.

Утверждения Гераклита 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, молодое и старое, ибо эти противоположности, переменявшись, суть те, а те, вновь переменявшись, суть эти». — Он же является автором высказывания: «Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными»². — Из этого можно сделать вывод о том, что война является для философа 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

¹ Жертвы войны. Женева: МККК, 1993. С. 3—4.

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 213.

ратников. В течение всей войны двери храма не закрывались, и только после заключения мира консул запер 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»¹. Карл фон 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 трицу, составленную из насилия как первоначального своего элемента, ненависти и вражды...»².

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 остальным³. 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,

¹ *Сунь-Цзы*. Трактаты о военном искусстве. М., 2003. С. 49.

² *Клаузевиц К.* О войне. М., 1997. С. 58.

³ См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33–48.

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, так как 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 разногласия¹.

С момента публикации статьи в 1993 году 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 цивилизации" (западной) с "восточным варварством", с "фундаментализмом и терроризмом", наконец, как борьба современного "открытого общества" с архаикой национал-патриотизма и изоляционизма»². 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»³.

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

² См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33–48.

³ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 853.

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.

Некоторые западные эксперты¹ утверждают, что исчезновение СССР породило XXI век и возвратило XIX-й. Глобализация набирает обороты. Как когда-то вторая промышленная революция, третья – произвела на свет предприятия, приносящие состояния своим создателям. Права человека и право на вмешательство легитимируют вмешательство по неокOLONIALному типу, как раньше цивилизация и обязанность «народов, стоящих на более высокой ступени развития». Ближе к этому, но другими словами говорит российская исследовательница А.М. Поморцева. Она использует для объяснения современности термины «цивилизационный разлом» (вызов) и «архаизация сознания человека» (ответ): «Синергетические процессы начальной фазы цивилизационного разлома, низшей точки волны разлома – вызов, требующий от систем "человек" и "культура" соответствующего ответа, дабы предотвратить исчезновение самих систем»².

Несомненно, когда перед тем или иным обществом встает вопрос о цивилизационной маргинализации и даже о возможном исчезновении, эти общества готовы идти на крайние меры для того, чтобы избежать неблагоприятного результата. В этой ситуации война видится некоторым приемлемым инструментом разрешения проблемы.

Основным вызовом для русской цивилизации Тойнби считал систематическое давление на Россию со стороны соседей. Но Россия всегда умела находить адекватные ответы на возникающие на каждом

¹ *Gauchon P.* Retour au XIX siècle // *Conflits*. 2016. N°11. P. 5.

² *Поморцева А.М.* Цивилизационный разлом (вызов) и архаизация сознания человека (ответ) // *Вестник Ставропольского государственного университета*. 2009. № 61. С. 50.

историческом этапе вызовы. По нашему мнению, понятие «вызов» весьма подвижное, и может смещаться от одного игрока к другому, как теннисный мяч переходит с одной половины корта на другую. И окончание «игры» далеко не всегда свидетельствует об исчезновении «вызова». Завершение «холодной войны» было воспринято США как проигрыш Советского Союза/России и наступление эры однополярного мира. Но когда Россия начала возвращаться на мировую политическую арену в роли равноправного игрока, американцами это было воспринято как вызов их господству, национальной безопасности и национальному самолюбию. В ответ на это они систематически принимают самые различные меры по отношению к России, чтобы навязать ей свою волю. Ради этого они готовы идти на обострение отношений с Россией вплоть до прямого или косвенного (что еще выгодней) столкновения. Это делается с целью подрыва «цивилизационного суверенитета» руководства России и ее граждан. Но здесь они сталкиваются с так называемым «вызовом ущемления», когда российское общество проявляет стойкость и энергию, направленные на компенсацию потери позиций в тех областях, которые подвергаются угрозе.

Цивилизационная теория Тойнби не является безупречной (впрочем, как и большинство теорий вообще), но ее ценность заключается в том, что он сумел встать выше узконациональных амбиций и признал, что XXI век будет озаменован вызовами со стороны России, исламского мир и Китая.

Вызовы, с которыми сталкиваются в нашем столетии страны, разнообразны. Самыми значительными являются те, которые нарушают стабильность нормального, взаимовыгодного функционирования международных политических и экономических отношений; те, которые преднамеренно наносят ущерб другим субъектам межгосударственных и межцивилизационных отношений с целью создания несправедливой системы отношений между ними. Вызовы превращаются в конкретные угрозы, к которым относятся терроризм, экстремизм, этническая вражда, неконтролируемая миграция, незаконная торговля оружием, наркотрафик и др. Военно-политические угрозы представляют особую опасность, так как могут приводить к непредсказуемым последствиям.

Война может выступать в различных качествах – как вызов, бросаемый цивилизациям¹, но также и в качестве ответа на цивилизационные вызовы, примером служат Отечественная война 1812 года, Великая Отечественная война 1941–1945 годов.

¹ Об этом писал Г. Бутуль в соавторстве с Р.Каррером и Ж.-Л.Аннекеном в работе «Guerres et civilisations (de la préhistoire à l'ère nucléo-spatiale)» (Paris: FEDN, 1980).

А.Л. Казин

Народ и этнос: русский опыт

«Российское (Византийское) царство в своей видимой ипостаси погасло в исторической ночи, но не погас невидимый огонь христианства, прежде хранимого в его сосуде. Московская Русь успела принять этот Божественный огонь, став его новым сосудом. Здесь – ключ к пониманию идентичности русского народа».

Панарин А.С.
«Православная цивилизация
в глобальном мире»

В последние годы сильно обострился национальный вопрос. Буквально на наших глазах к «вечному» русско-еврейскому и «вековому» русско-кавказскому вопросам неожиданно добавился русско-украинский, причем – вплоть до стадии тяжелого конфликта и войны на Украине. Хотя тревожные исторические звонки были и раньше, особенно в период Гражданской войны 1918–1920 годов (Петлюра), и затем, в Великую Отечественную войну (Бандера). Да и в мирное время мне лично приходилось встречаться с носителями украинского национализма и русофобии. Правда, мне это всегда казалось, мягко говоря, странным: отказ от нашей общей великой истории и культуры, и ради чего – ради вышиванки и небольших различий в речи (если не считать искусственно опояченного словарного состава)? Украина – это южная Русь, а Киев – мать городов русских. Украинские националисты (некоторые из них – вполне интеллигентные люди) порой просто выдумывают собственную историю и культуру, лишь бы не совпадало с русской. Кроме всего прочего, здесь работает так называемый «комплекс малых различий». Чем ближе и похоже, тем большим становится желание подчеркнуть разницу: «пыво» против «пива».

Вот тут и возникает вопрос о народе, нации и этносе. При всем множестве значений этих понятий, определимся в главном.

Этнос – биологическая, природная, кровная общность людей (род, племя). Нация – общественно-политическая общность людей,

«политическая нация» как субъект определенной социально-экономической структуры, сложившейся в истории или сконструированной в ней. Наконец, народ – высшая духовно-онтологическая общность людей, носитель определенного вероисповедания, языка, государственной идеи и культуры, осуществляемой в метаистории. Уже из приведенных определений следует, что культ нации (например, малорусской, великорусской и любой другой) есть прежде всего идеология. Национализм вообще есть разновидность идеологии модерна, возникающей в Европе в так называемую «эпоху Просвещения» по мере ослабления христианской веры.

Любой национализм, поскольку он требует поклонения своей нации, а не Богу (или отождествляет их), враждебен, в конечном счете, православному христианству. Другое дело, что христианство ни в коем случае не отрицает реальности народа (нации) как соборной личности истории, развернутой в Большом времени. Господу дорог каждый человек, также как и каждый народ, и потому потеря (растворение) уникального человека и народа в общей бескачественной постмодернистской массе есть несомненная утрата в задуманной Богом универсальной картине мироздания. «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19) – здесь прямо указана ценность нации как возможного сосуда Божия. Все дело в соблюдении иерархии: не нация выше Бога (*Deutschland, Russland über alles*), а Бог выше нации. Национальные социально-политические, культурные и даже этно-биологические задачи должны решаться в христианской духовной перспективе, а не наоборот. Хотя, конечно, в истории бывают периоды, когда частные этнические цели вырастают до тотальных.

Что касается православно-русской цивилизации (включая южную Русь-Малороссию), то мощь и численность русского народа/нации/этноса на протяжении веков непрерывно росла, далеко обогнав в этом плане другие нации Европы. При этом русское национальное сознание и самосознание, по большому счету, никогда не покидало христианского духовного поля. Подлинными носителями русского православного национального Логоса были, например, старшие славянофилы, прежде всего Киреевский и Хомяков, никогда, кстати, не называвшие себя националистами, Они считали себя – в отличие от европейских рационалистов-диалектиков – собственно христианскими мыслителями. Не были националистами в западном – нехристианском – смысле этого слова – ни Тютчев, ни Достоевский, ни Леонтьев, ни Менделеев, ни Победоносцев, ни Тихомиров, хотя они горой стояли за Святую Русь (в форме христианской империи) и ценили её как сложившуюся цивилизационную структуру вселенского православия. Даже черносотенцы – члены монархического «Союза русского народа» – были

прежде всего христианами, а потом уже русскими людьми. Только позднее стали у нас возникать собственно националистические политические партии, рассматривавшие религиозные ценности как одну из разновидностей племенной эмблематики (например, «Всероссийский национальный союз» – партия М.О. Меншикова).

Что касается наших современников, называющих себя национал-демократами, то они непосредственно продолжают европейскую, буржуазно-демократическую линию в национальном вопросе, стремясь построить капиталистическую Россию в концерт цивилизованных западных (правда, постхристианских) стран. Не случайна у них, между прочим, и ссылка на декабристов-масонов: те не только царскую семью собирались вырезать, но и многих инородцев (в частности, евреев) выслать в весьма отдаленные края...

Как бы то ни было, сегодня мы должны ясно понять, что национализм в строгом смысле слова – то есть избирательная этническая мифологема определенного этноса, выделяющая его среди других этносов как нечто радикально иное и высшее («богоизбранный народ», «высшая раса») – не вписывается в перспективу христианского универсализма и мирового спасения. Народ как «кровь и почва», как Бог, или, по меньшей мере, как исключительное дитя Бога – это концептуальная основа языческих, талмудических и нордических представлений о взаимоотношениях Творца и твари. Не буду повторять общеизвестные слова Евангелия о том, для Христа нет ни эллина, ни иудея. Это не значит, что они теряют право на существование – это значит, что в мире (точнее, выше мира) есть нечто несравненно важнейшее, чем собственно эллинство, иудейство или «украинство».

Если воспользоваться выражением Ивана Ильина, то всё, в том числе и собственный любимый народ, надо видеть в Божьем луче. В православном христианстве есть место всему – и личности, и нации, и обществу, то есть любой тварной реальности, но по отношению к Христу, а не только к самой себе. Потому выражение «православный национализм» – это химера. Христианство непреложно ценит каждую уникальную нацию, так же, как уникальную личность: и то, и другое суть жемчужины в божественном проекте мироздания. Неизвращенное христианство «по определению» содержит в себе развитый личный, национальный и социальный элемент. Тот же Достоевский точно сказал, что православие и есть наш русский социализм. Точно так же православие есть наш русский национализм. И наш русский персонализм.

Ныне спор идет не о словах. Религия, патриотизм и национализм – понятия соотносящиеся, но, конечно, не тождественные. Христианское послание, намеренно противопоставленное национальному (родовому и личному) началу, превращается в бесплотную (и бесплодную)

идеалистическую утопию, а национальная идея, отделенная от христианства, вырождается в языческую абсолютизацию самой себя. Классическая русская мысль/культура была одновременно христианской и национальной, не противопоставляя эти сущности, но выстраивая их в правильной иерархии. Только некоторые нынешние «демократы», внедрившись в национально-религиозную сферу, по сути, хотят поменять веру и нацию местами, – и, таким образом, либо вовсе устранить Христа из народной жизни, либо отвести ему декоративный этнографический угол на коммерчески-политическом торжище постмодерна (мультикультурализма). Либералы в политике, в религии и в нации – близнецы-братья. Правда, такая политика может привести к насилию, как показывают события в Киеве и Новороссии. Всё дело в том, чтобы вера и нация составляли единое целое, но на основе православной веры, а не наоборот.

Впрочем, нынешние события на Украине – лишь наиболее острое и очевидное проявление ложной «религии национализма». Православной России уже неоднократно приходилось сталкиваться с подобными явлениями в истории – например, с болгарским «братушками», которых Россия дважды освобождала от иноземного ига ценой сотен тысяч русских жизней, и которые, тем не менее, воевали против нас в обеих мировых войнах. В этом плане славянофильство как религиозно-политическое учение грешит тем же самым «родопоклонничеством», как и современное «украинство», только в более мягкой форме. В своё время К.Н. Леонтьев в одной из своих статей высказался не очень вежливо: «На кой черт нам эти чехи?». Скажу и больше: среди самых что ни на есть славянских русских есть немало таких, что искренне презирают и Россию, и Православие. Смердяков, например, был русак-русак. Недаром Ф.М. Достоевский заметил, что неправославный русский – и не русский вовсе, и становится хуже всех иных... С другой стороны, есть великие русские неславянского происхождения – немецкого, грузинского, шотландского...

Киев – мать городов русских, вот что важно. Святая Русь включает в себя Великороссию, Малороссию и Белороссию (а теперь еще и Новороссию). Великороссы, малороссы, белорусы – три ветви единого восточнославянского православного народа. Отличий между их естественными языками меньше, чем между баварским и берлинским диалектами немецкого языка.

И последнее. Русские сейчас находятся действительно в трудном положении – в том числе и в национальном плане. Те области деятельности и культуры, под которые они были веками «заточены» – духовный (сакральный) поиск, наука, искусство, промышленность, строительство великого государства – ныне находятся в социальном загоне.

Лучшие качества русского народа почти не востребованы. В этих условиях дело чести русской национальной элиты – как можно скорее вернуть народу те виды социокультурной практики, в которых он может и должен достигать поразительных успехов, что он уже неоднократно доказывал. Тогда и «конкуренты» быстро вспомнят, на чем стоит русская земля. Национальные качества русского народа не противоречат его религиозным – православным – энергиям, а вытекают из них. В этом наша надежда и опора.

Цивилизационное единство и «праздники непослушания»: в поисках сценариев политической стабилизации

События на Украине, разворачивающиеся на протяжении последних полутора лет, знаменуют собой многие значимые трансформации не только в состоянии международной конъюнктуры взаимодействия разноуровневых факторов, но и в качестве системных трансформаций, переживаемых социокультурными макросистемами. И состояние государственного управления, и кризисы социальной политики, связанной с неравномерным распределением благ и различного типа доходов между олигархатом и основной массой населения, и различия социокультурного и политического определения суверенитетов, и расхождения выстраиваемой формальной и действующей неформальной системами управления, – все это проявляется в сложносоставной политической жизни и в раздираемой политической возней вокруг власти и непрекращающимися военными столкновениями в культуре повседневности, которая существует уже, пожалуй, лишь как неоднородное культурно-историческое пространство.

Можно по-разному определять первопричины нарастающей дезинтеграции – и запаздыванием мобилизации возможностей в период принятия критических решений, и недостатком политической воли Януковича, и особенностями проявившейся националистической оппозиции. Но очевидно одно: Майдан возник не только как масштабная протестная реакция на состояние социальной сферы государства, но и как закономерное действие маргинальных слоев, распространившееся за пределы своего появления (центрального региона, собственно, Киева) и проявившееся на всех подразделениях социальной структуры украинского общества в соответствии с законами эффекта, а не только за счет подогреваемого раздражения народонаселения.

Причем, направление утверждения суверенитетов донецкого и луганского центров Донбасса определилось не иначе как способ мобилизации ресурсов самоуправления, которое оказалось единственной формой управления, способной эффективно преодолеть очевидный раскол между «перспективными и репрессивными регионами», какими они должны были быть в соответствии с «логикой» украинской политики. При этом в разряд «репрессивных» попадали именно

регионы с наиболее развитой промышленной инфраструктурой, доходность которых обуславливалась более высокой ресурсоемкостью и достаточно высоким уровнем подготовленности «персонала», сегмента исполнителей.

В решении задачи определения истоков нынешнего украинского кризиса особое внимание обращает на себя киевский Майдан как совершенно особенный феномен объединения и действия общественных сил, выступающий одновременно и как форма, и как фактор осуществления трансформации (разрушения-изменения) социальной структуры общества. Его внешние соответствия классической картине аномии общества, исчерпывающе исследованной еще в начале XX века Лебоном, Дюркгеймом, Вебером, лишней раз подтверждают недостаточность применения классических оснований исследования явлений социальной природы к сегодняшним ее проявлениям, которые обусловлены действием постмодернистской культуры и эффектами современного информационного общества. Это общество живет под влиянием процессов, разворачивающихся в информационных системах, а именно в СМИ и в сетевых коммуникациях. Модельное значение этого феномена для изучения и определения ведущих факторов в природе современных общественных трансформаций – подтверждается и созревшим в неофициальных информационных ресурсах, но закрепившемся в публичных, а также в специализированных социальных и политических дискурсах, понятии «евромайдан». Оно во многом определяет ключевую роль феномена Майдана в формировании и в тенденциях изменения состояния политической и социокультурной сферы современной Украины. Замещающий смысл «евромайдана» интересен еще и тем, что в нем заложены как устремления массы, предъявлявшей активное критическое отношение к состоянию украинского общества и социального управления, так и фальсификация представлений о европейской общественности, и ее отношении к перспективам Украины. При этом якобы безусловное принятие Европой и «Западом» нынешнего переживаемого потока социокультурных изменений (как это видится властям Украины) было существенным двигателем и в формировании новых демократических структур, и в подготовке всевозможных преобразовательных программ.

Конечно, в образовании Майдана как социокультурного явления существенную роль играли маргинальные слои населения. Однако, если по представлениям о происхождении аномии в классической социологии они являются проявлением крайних, не характерных для формирующих социальных феноменов, признаков, то для постмодернистского и информационного общества статус маргинальности уже распространяется и на возрастные группы. В частности, молодежь

подводится под маргинальную категорию уже в силу того, что ее положение в социальной структуре оказывается наиболее нестабильным, институционально не подкрепленным, – вопреки обилию социальных институтов, определяющих ее положение и состояние в обществе, обеспечивающих ее потребности и функции. Такая же неопределенность обнаруживается и по отношению к представителям пожилой возрастной группы, которая не проявляла системообразующей активности хотя бы по причине накопленного скепсиса в отношении потенциала всякой новой власти, ее способности решать ключевые проблемы, например – вопросы выживания в критических ситуациях.

Протест, принимающий форму отрицания действующего порядка, стал для Майдана формообразующей базой. А характерным выражением такого протеста оказалась демонстрация несогласия, непослушания самого по себе. С одной стороны, это привлекало критически настроенные слои молодежи, но, с другой – определяло движение Украины в направлении полной анархии. Майдан стал концентрированным выражением протестной энергии на массовом уровне, но возникновение, проявления и перспективы влияния на состояние и последующее развитие социальных институтов этого феномена демонстрации протеста различались, в свою очередь, по уровням представленности в поле социальных феноменов.

На локально-феноменальном уровне, соответствующем индивидуальным, отдельным проявлениям активности и ее регуляторов (способов отражения, информированности, оценок наблюдаемого и ожидаемого), Майдан характеризовался множественными проявлениями конфликтов и менее выраженными, но все же проявившимися усилиями по согласованию индивидуальности с различными планами социального окружения (и с различными типами непосредственных групп, и со структурными формами общественных подразделений). Состояние общей ажитации на активистов Майдана действовало стимулирующее, однако оно не могло служить основанием конструктивного созидательного движения, и может обогатить историю, пожалуй, лишь новыми феноменами социопатических комплексов, которые, возможно, еще будут обнаружены в программах индивидуальной психотерапии.

Групповой-коммьюнитальный уровень, включающий всю микро-социологическую проблематику – и проблемы межгруппового взаимодействия, и проблемы идентификации личности в поле межгрупповых конфликтов, – характеризуется тем, что, на этом уровне работают только механизмы непосредственного взаимодействия (физического, информационного, коммуникационного, вербально-го-невербального, но обязательно – непосредственного). В условиях

майдана на этом уровне наблюдалось действие характерных и хорошо известных в социологии механизмов самоорганизации (группообразование и динамика малых групп). Эти протестные силы пытались институализироваться в структуры политического управления и политических движений, но, похоже, институализация и переход к социальной конструктивности (от огульной анархической протестной деструктивности) здесь ограничиваются фиксированными воспоминаниями о состоянии общего дела, о братстве людей, объединенных единой праведной целью. Формирование первичных групп в среде, где подогреваемое общим раздражением и неприятием происходящего настроение масс ищет точки приложения собственных сил в разрушении (коренном изменении) того, что является, опять же, в представлении и в понятиях массы (которые весьма размыты и вряд ли могут соответствовать сколько-нибудь выстроенным критериям понятия логического), происходит весьма интенсивно. Но устойчивость формирующихся групп и их перспективность оказываются явлениями, обусловленными исключительно особенностью ситуаций и волею случая.

Общественный уровень (социетальный) социокультурного феномена Майдана соответствует проявлениям цивилизационной проблематики, включающей институциональные взаимодействия, эффекты применения норм и правил, проявляющиеся вкупе с системой сохранения этих регуляторов, то есть положительных и отрицательных санкций, кнута и пряника. Ситуация Майдана, предполагающая ослабление, а, точнее сказать – полное бездействие зафиксированных в обществе норм и правил – удерживала людей тем, что была заряжена силой переживания ценности положительных изменений. Они могут быть «прописаны» как позитивно – носителями революционной идеологии всех преобразований Нового времени (наступление модернистской эпохи не по стилевым, а по ценностным характеристикам), так и негативно, вплоть до усиления роли неоконсерваторов, заявивших о себе в последние десятилетия XX века. В феномене Майдана на этом уровне существенной была демонстрация в протестной массе индивидуального человека. С одной стороны, обнаруживались обыкновенные, хорошо известные механизмы лидерства, а с другой – проявлялось положение действующего индивида в массе. Индивид проявлялся как субъект, воспринимающий и оценивающий действие этого слоя общественной жизни (страдающий, или получающий удовольствие) и как субъект преобразования. Здесь уже конформистское по отношению к «Западу» упование на толерантность оказывалось совершенно вне практики и вне ценностного содержания.

Цивилизационно-планетарный уровень проявления феномена Майдана представлен определениями его исторического значения и

оценкой качества по основаниям ценности всечеловеческой истории. Содержание этого уровня выражают либо умозрительные абстракции, либо теоретические определения полноты исторического существования социального человека. У В.С. Соловьева характеристика этого уровня раскрывается в переживаниях единства, в экзистенциальной философии – в формах «бытия к вечности», а в разрабатываемых в рамках теологии способах Богопознания – в содержании высших религиозных переживаний, которое в научное исследование (если оно задается позитивистскими критериями) не может быть включено. Для Майдана его цивилизационное значение – есть крайняя степень выражения социальной критики, в которой по характеристикам социодинамики происходит разрушение (*hic et nunc*, только здесь и теперь, поскольку критическое похмелье обязывает воспроизводить порядок из уже применявшихся способов его осуществления) централизованной, государственной системы социальной регуляции, перемещение ее на уровень анархии, с последующим конструированием нового порядка (с обязательными признаками воспроизведения прежних элементов, хотя и на менее эффективном, в качественном отношении на более низком уровне).

Е.О. Иванов

Украинский кризис в свете наследия А.С. Панарина

Александр Сергеевич Панарин (1940-2003) родился в городе Горловке – одном из промышленных центров Донбасса. В наше время Горловка находится почти на самой линии военного противостояния между армиями Украины и Донецкой Народной Республики. Эта линия фронта разделяет не только две армии, два народа, но, более масштабно, две цивилизации – мир Запада, пытающегося подчинить Украину своим интересам, и Русский мир, ядром которого Украина исторически является. Панарин не дожил до этого трагического времени, но в своих геополитических прогнозах предвидел возможность такого сценария, при котором произойдёт окончательное вовлечение Украины в сферу интересов Запада и обострение отношений с Россией вплоть до открытой вражды. Панарин считал, что подобные процессы являются прямым следствием поражения России в «холодной войне», в результате чего единственная оставшаяся сверхдержава – США – «назвала зоной своих национальных интересов всё постсоветское пространство, включая Украину»¹.

Это стало наглядным подтверждением того, что постсоветский мир не стал эпохой подлинного плюрализма и свободы, а породил новые угрозы той самой свободе, отстаивание которой является ключевой идеологемой Запада, во имя которой осуществляется символическое насилие над всем остальным миром². Панарин писал: «Опыт уже показал, что глобальный мир – это не столько взаимозависимый мир, как уверяли нас новые либералы, сколько зависимый – управляемый из единого центра. <...> Речь идёт о практике глобального неэквивалентного обмена, предполагающей не только экономическое ограбление мировой периферии, но и духовную власть над ней – ту самую

¹ Панарин А.С. Испытание глобализмом. М., 2000. С. 181.

² См.: *Зиноватный П.С.* Теоретический анализ символических репрессий в современной политике: дис. ... кандидата политических наук: 23.00.01. М., 2009.

власть, которой дано наделять авторитетом и престижем или дискредитировать, освящать или отлучать, легитимировать или лишать легитимности»¹.

Нынешний украинский кризис является закономерным итогом реализации этой духовной власти мировым гегемоном на протяжении последних десятилетий.

Особенно болезненным для Панарина было состояние России в 1990-х годах, когда страна оказалась ослаблена и близка к утрате своей цивилизационной идентичности. В контексте ситуации на Украине это означало, что Россия не смогла предложить ей состоятельный проект, альтернативный вхождению в мир Запада, в том числе по причине фактического внешнего управления Россией со стороны того же Запада. Пока Россия погружалась в свои проблемы, страны постсоветского пространства, включая Украину, закономерно всё более ориентировались на Запад. Как с сожалением писал А.С. Панарин, «в этом стремительном процессе обретения новой славянской идентичности Россия практически не участвует, дабы не вызвать подозрение в сохранении амбиций сверхдержавы»².

Началось бурное развитие новых политических проектов на постсоветском пространстве. Националисты создавали новую историю, объединяющие мифы, включая вариации большевистского негативного мифа о России как «тюрьме народов» и американского мифа об «империи зла». Новые идейные построения выглядят одновременно и курьёзно, и угрожающе. Так, согласно недавнему (от 26.02.2015) указу Президента Украины Петра Порошенко князь Владимир объявлен создателем мифического «средневекового европейского государства Руси-Украины»...

А.С. Панарин отмечал вторичность, подчинённость, примитивность возникшей на основе националистического дискурса культуры: «Националистические филологи, спешно создающие новый украинский, новый молдавский, новый белорусский языки, неизбежно засоряют его всем тем, что несёт следы глобального эсперанто паразитарной культуры новых господ мира с их урезанным мировоззрением и установками американизированного примитива»³.

¹ Панарин А.С. Испытание глобализмом. М., 2000. С. 181.

² Панарин А.С. Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии // Панарин А.С. «Вторая Европа» или «третий Рим»? Избранная социально-философская публицистика. М., 1996.

³ Панарин А.С. Православная цивилизация / Сост., предисл. В.Н. Расторгуев / Отв. ред. О.А. Платонов. М., 2014. С. 417—418.

В 2000-е годы, несмотря на то, что Россия усилила свои позиции на международной арене, укрепив суверенитет, и стала постепенно возвращаться к своей цивилизационной основе, не велась сколько-нибудь продуманная политика, направленная на сближение с Украиной или хотя бы на поддержание подлинно дружественных отношений с ней. Россия не предлагала Украине жизнеспособную альтернативу и вместе с тем пыталась ограничить её движение в сторону Запада. Панарин провидчески писал: «С братской Украиной у России невозможны "нейтральные" отношения. Это будут либо отношения непримиримой вражды, либо неразлучного союза, дружбы»¹.

Россия пыталась держаться нейтралитета с Украиной вместо того, чтобы предложить ей жизнеспособный проект реинтеграции.

Для самой России – как государства-цивилизации, объединявшей восточнославянские народы, возникновение вражды с Украиной – не что иное, как потеря собственной идентичности (несмотря на то, что Украина с правовой точки зрения является независимым государством). Чем это угрожает? Панарин писал: «Вне традиционного союза трёх братских славянских народов не только Украина и Белоруссия рискуют утратить свою идентичность, но и Россия тоже»².

Война на Донбассе, отношения с Украиной – это огромный цивилизационный вызов для России, ответ на который может определить её судьбу. Здесь вспоминается приписываемая Бисмарку фраза о том, что подлинно смертельной для России может быть только потеря Украины. А что же будет с Украиной, если она окончательно самоопределится как часть западного проекта? Панарин считал, что «Украину, бесспорно, ожидает статус маргинального государства в геополитической системе Центральной Европы. Это предопределяется многими факторами: господством в Центральной Европе германского этнического элемента, экономическим отставанием Украины, несходством культурной традиции. Украину буквально тащат в чужой дом»³.

¹ *Панарин А.С.* Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии // *Панарин А.С.* «Вторая Европа» или «третий Рим»? Избранная социально-философская публицистика. М., 1996.

² *Панарин А.С.* Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии // *Панарин А.С.* «Вторая Европа» или «третий Рим»? Избранная социально-философская публицистика. М., 1996.

³ *Панарин А.С.* В каком мире нам предстоит жить? Геополитический прогноз, сделанный в 1997 году (<http://www.archipelag.ru/geoeconomics/global/temptation/>).

В ходе событий 2013–2015 годов это стало ещё более очевидным. Симптоматично, что именно отказ бывшего Президента Украины Виктора Януковича подписать Соглашение об ассоциации Украины с Европейским союзом стал поводом для возникновения кризиса, переросшего в гражданскую войну. Украина после длительного гармоничного развития в составе России спустя столетия вновь превратилась в зону цивилизационного противостояния. Происходит едва ли не возвращение к временам, когда украинские казаки с поляками и литовцами ходили воевать против Московии.

Особенно следует отметить, что считающийся «пророссийским» Восток Украины оказался неспособным сформировать новую центральную власть. В связи с этим интересно предвидение А.С. Панариным того, что во внутриукраинских политических процессах по большому счёту преопределена победа представителей Правобережья, Галиции, а не условно «пророссийского» Левобережья. Это объясняется тем, что Западная Украина, в отличие от Восточной, в коммунистическую эпоху была зачищена от своего духовного наследия (каким бы оно ни было) в меньшей степени, чем тот же Донбасс. Панарин писал: «Меньшинство, лидером которого выступает Галиция (Львовщина)... снабдило официальный Киев идеологией "самостийности" и оказало решающее влияние на государственную политику. Почему же большинство оказалось политически безъязыким и не сумело чётко сформулировать свой альтернативный проект?»¹. Ответ состоит в том, что «культура ведёт себя по модели, заданной церковью: она добивается большего влияния, если адресуется к духу, а не к желудку, к высшим ценностям, а не к одним только "материальным интересам". Промышленное большинство под влиянием культурной революции большевизма разучилось говорить на языке духовных ценностей и апеллирует преимущественно к интересам. <...> В политике Левобережье представляют хозяйственники и "командиры производства", на Львовщине – гуманитарии, адресующиеся к ценностям, "поруганным национальным святыням". Словом, одни наследуют "культуру церкви", тогда как другие – "культуру предприятия"»².

Характерно, что попытка в 2014 году построить новую государственность на Востоке Украины (речь идёт о Донецкой и Луганской народных республиках – ДНР и ЛНР) с опорой на христианские ценности провалилась (имеется в виду, например, проект конституции ДНР, в котором провозглашалась особая роль Православия и

¹ Панарин А.С. Политология. Учебник. М., 1997. С. 372.

² Панарин А.С. Политология. Учебник. М., 1997. С. 372.

недопустимость аборт). Гербом ЛНР и вовсе стала немного модернизированная советская символика.

Не менее симптоматично то, что именно на Востоке Украины в ходе конфликта люди вставали на защиту памятников Ленину, хотя именно с большевиками связаны масштабные трагедии в жизни Донбасса в 1920–1930-х годах. Небезынтересно и то, что именно по предложению Ленина была ликвидирована Донецко-Криворожская Советская Республика, территории которой были переведены из состава Советской России (РСФСР) в состав Советской Украины.

В сложившихся условиях ключевым фактором для преодоления украинского кризиса может стать окончательное возвращение России к своей цивилизационной идентичности, включая мягкую, постепенную десоветизацию культурного и информационного пространства страны, не переходящую в разрушительную деятельность отдельных «десталинизаторов», готовых вместе с коммунистическим наследием России уничтожить и её саму. Не менее важно укрепление суверенитета страны, вывод её из экономической, финансовой, политической, культурной зависимости от Запада, преодоление нравственного разложения. Это задачи, решение которых требует не одного десятилетия. Впрочем, процессы развития и упадка цивилизаций также протекают не в одночасье.

Как писал А.С. Панарин, «Российской цивилизации предстоит выработать новые синтезы, которые бы по жизненной силе, убедительности превысили бы энергетику сепаратизма в любых его проявлениях – этническом, конфессиональном, региональном»¹. Эти новые синтезы позволят нашей стране вновь объединить братские народы России и Украины на гармоничной, ненасильственной, созидательной основе.

Тлеющий конфликт с Западом требует не только «наращивания мышц», включающего воинственную пропаганду и демонстрацию военной силы, а скорее возвращения России к самой себе и выстраивания созидательной цивилизационной парадигмы во взаимоотношениях с тем же Западом и с Украиной. Здесь как никогда актуально наследие А.С. Панарина, который, будучи сторонником цивилизационного подхода, развивал его не с точки зрения конфликта цивилизаций (как делал, например, С. Хантингтон на Западе), а с точки зрения их диалога и сотрудничества. У России, её руководства и народа есть и символические, и материальные ресурсы для этого.

¹ *Панарин А.С. Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии // Панарин А.С. «Вторая Европа» или «третий Рим»? Избранная социально-философская публицистика. М., 1996.*

Часть III

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ
И ОСНОВЫ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ

И.И. Горлова, О.И. Бычкова

Социокультурное регулирование как инструмент государственной политики по сохранению наследия Российской цивилизации

На уровне современных научных представлений о сущности культуры определение целей и задач культурной политики по сохранению и трансляции ценностей культурного наследия русской (российской) цивилизации невозможны без соотнесения культуры с основными тенденциями развития цивилизации. При этом под термином «культура» понимается исторически сложившаяся система ценностей и норм поведения, закреплённая в материальном и нематериальном культурном и историческом наследии. Таким образом, именно культура в вышеприведённом понимании этого термина, является объединяющей основой российского общества.

Терпимость к представителям иных вероисповеданий, рас и национальностей является традиционной чертой русской (российской) культуры. Подтверждением тому является вся история русского народа и российского государства. Воспроизводство этой ценностной нормы достигается проведением соответствующей культурной политики.

Выделяют шесть главных направлений, на которые должен быть направлен вектор культурной политики:

- сохранение наследия;
- образование, играющее ключевую роль в культурной политике;
- распространение культурного продукта;
- творчество, что включает как работу творца, так и любого вспомогательного персонала, участвующего в культурном производстве;
- исследование, предполагающее проверку соответствия проводимой культурной политики поставленным целям и задачам;
- подготовка персонала, что предусматривает обучение творческих специалистов, администраторов и работников смежных областей.

Представление о культурной политике по сохранению и трансляции ценностей культурного наследия тесно связано с понятием «единый культурно-цивилизационный код». Согласно Паспорту государственной программы Российской Федерации «Развитие культуры и туризма на 2013—2020 годы», национальным «культурным кодом» является «система самобытных, доминирующих в обществе ценностей, смыслов и взглядов (знания, умения, навыки, интеллектуальное,

нравственное и эстетическое развитие, мировоззрение, формы общения, духовное просвещение), сформировавшаяся в процессе исторического цивилизационного развития, принимаемая как общепринятая норма для самоидентификации людей независимо от их этнической принадлежности и передаваемая из поколения в поколение через воспитание, образование и обучение»¹.

Трудами целого ряда ученых обоснован следующий цивилизационный принцип: человечество представляет собой совокупность больших общностей (суперэтносов, цивилизаций, культур), отличающихся друг от друга своим отношением к окружающему миру, своими системами ценностей и, соответственно, своей культурой и социокультурной динамикой.

Если под цивилизацией понимать особый, исторически сложившийся способ существования крупной социальной общности людей, специфическую форму ее самоорганизации и регулирования процессов коллективной жизнедеятельности, то культура в этой цивилизационной системе играет роль механизма, выполняющего такие основные функции, как:

- обобщение исторического опыта существования общества;
- аккумулярование этого опыта в виде системы ценностных ориентаций;
- выражение данных ориентаций на различных языках социальной коммуникации и осуществления самих социально-коммуникативных связей;
- регулирование практической жизнедеятельности общества с помощью основанных на ценностных ориентациях социокультурных норм коллективного и индивидуального бытия,
- выявление и осмысление признаков и черт собственной специфики в виде образов идентичности (т.е. субъективных представлений общества о самом себе, особенностях своей судьбы и исторической «миссии», маркирующих его культурных чертах и т. п.) и намеренное их воспроизводство в технологиях и продуктах различных видов деятельности.

Среди концепций, которые обращаются к исследованию культуры и цивилизаций в социокультурной динамике, можно выделить

¹ Распоряжение Правительства Российской Федерации от 27.12.2012 № 2567 Об утверждении государственной программы Российской Федерации «Развитие культуры и туризма» на 2013-2020 годы // http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140136.

два базовых направления: эволюционно-линейное (Г. Спенсер¹, Л.Г. Морган²) и цивилизационно-культурное (Н.Я. Данилевский³, А. Тойнби⁴, О. Шпенглер⁵). Заслуживающим внимания представляется и социокультурный подход (Н.И. Лапин, С.А. Ахиезер), построенный на основе методологии П. Сорокина.

Эволюционно-линейный подход раскрывает социокультурную динамику в понятиях дикости, варварства, цивилизации⁶. Такой взгляд на культуру и цивилизацию продиктован евроцентризмом, эволюционизмом и прогрессизмом, Л. Морган в «Древнем обществе» говорит: «История человеческой расы имеет единое начало, едина в своем опыте и прогрессе»⁷. Г. Спенсер называет общество «надорганической» системой, которая продолжает линейную эволюцию, начатую живыми организмами в природе и продолженную в человеческом общежитии⁸.

Представители цивилизационно-культурного подхода (О. Шпенглер) называют привычную периодизацию истории «бессмысленной схемой»⁹. Вместо нее предлагается рассматривать социокультурную динамику как историю множества цивилизаций, обладающих уникальными социальными и культурными характеристиками. А. Тойнби, один из самых видных представителей цивилизационного подхода, постулирует ложность тезиса о единой цивилизации¹⁰. В противовес ему он выделяет ряд цивилизаций на основе исторического анализа различных социокультурных факторов. А. Тойнби и Н.Я. Данилевский полагают, что история человечества состоит из целого ряда самобытных

¹ Спенсер Г. Основания социологии: данные социологии. Индукция социологии. М., 2013.

² Морган Л.Г. Древнее общество: исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. М., 2012.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.

⁴ Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 2010.

⁵ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993.

⁶ Морган Л.Г. Древнее общество: исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. М., 2012. С. 9.

⁷ Морган Л.Г. Древнее общество: исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. М., 2012. С. 3.

⁸ См.: Спенсер Г. Основания социологии: данные социологии. Индукция социологии. М., 2013.

⁹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. С. 175.

¹⁰ Тойнби А. Постигание истории. М., 2010. С. 87.

цивилизаций (культурно-исторических типов), каждая из которых развивается самостоятельным путем, благодаря духовным особенностям природы (Н.Я. Данилевский) или творческим действиям личности (А. Тойнби). Эволюция этих цивилизаций может происходить по сходным условиям, но в целом их развитие нелинейно и вариативно. Поэтому изучение социокультурной динамики в рамках цивилизационного подхода предполагает изучение каждого конкретного случая на основе исторического метода.

Н.Я. Данилевский считал, что своеобразие социокультурного развития России обусловлено особыми культурно-историческими законами, связанными с идеей панславизма. Славянский «культурно-исторический тип» призван объединить все славянские государства во главе с Россией в противовес Европе, вступившей в период упадка¹. Идея духовности (религиозности) как ведущего фактора формирования великорусской нации, ее своеобразной психологии, сознания, мировосприятия и различных форм художественного и народного творчества была заложена основоположниками славянофильства (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин) и в дальнейшем получила развитие в русской религиозной философской мысли (И. Ильин, П. Флоренский, К. Леонтьев и др.).

Они исходили из того, что:

- православная вера обусловила особую культурно-историческую миссию русского народа;
- глубинные основы русской души составляют «начало соборности» и религиозность;
- православие – важнейший культуuroобразующий элемент наряду с главными ценностями русской культуры – самодержавием и народностью;
- художественное творчество должно быть ориентировано на отражение определенных сторон действительности: общинности, патриархальности народного быта, религиозности и др.².

В современном мире место и авторитет российского государства определяется не только его политическим весом и экономическими ресурсами, но и русской культурой, её духовным, интеллектуальным

¹ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991; Тойнби А. Постигание истории. М., 1991.

² *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1994; *Философия русского религиозного искусства.* М., 1993; *Леонтьев К.* Избранное. М., 1993.

и инновационным потенциалом. Поэтому обогащение российской культуры во взаимодействии с культурами других народов допустимо лишь до момента, пока не разрушается базовое ценностное ядро российской культуры.

Ядром культуры являются ценности. Социокультурное поле российского общества в его динамике обычно исследуется через рассмотрение ценностей как основополагающего принципа культуры, служащего ее фундаментом¹. Например, Т. Парсонс предлагает анализировать структуру системы воспроизводства культуры, исследуя ценности². Французский социолог Р. Будон пишет, что теория ценностей основывается на важном положении о том, что ценность является суждением о том или ином объекте, подкрепленном убеждением в том, что другие люди тоже должны думать именно так, а не иначе³. Иными словами, ценности социально обусловлены, поэтому изменения в социокультурной динамике, прежде всего, связаны с изменением ценностных ориентаций.

С помощью социальных практик с ценностями связаны: ритуалы – коллективные действия, имеющие социальное значение; герои – личности, обладающие высоко ценимыми в данном обществе характеристиками; символы – жесты, слова, образы или объекты, имеющие важное значение⁴. С помощью этих элементов культура воспроизводит себя и устанавливает связь с социальной деятельностью и структурой.

В условиях глобализации социокультурная динамика и социокультурное регулирование, как инструмент культурной политики России, базируется на уникальной цивилизационной идентичности, выраженной в историко-культурном наследии и системе ценностей. Благодаря этой идентичности российское государство выжило на протяжении более чем тысячелетней истории, поэтому ее сохранение является важнейшей задачей государственной культурной политики.

Проблема российской идентичности имеет социально-исторический, теоретический, и практический аспекты.

Социально-историческая направленность российской идентичности определяется значением переходных эпох, связанных с трансформацией общественного устройства России и изменением вектора ее

¹ *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 429.

² См.: *Парсонс Т.* Системы современных обществ. М., 1997.

³ *Boudon R.* The Origin of Values: Essays in the Sociology and Philosophy of Beliefs. New Brunswick: Transaction Publishers Inc., 2001. P. 9–11.

⁴ *Hofstede G.* Cultures and organisations. Software of mind. New York: McGraw-Hill USA, 2010. P. 7–9.

культурно-цивилизационного развития. Три периода истории России – имперский, советский и постсоветский – сыграли основную роль в изменении содержания и типа российской идентичности. Каждый из них сформировал собственные представления об элементах российской идентичности в государственном, цивилизационном и ценностном измерениях.

Теоретический аспект объясняет феномен российской идентичности с культурно-цивилизационной точки зрения. XXI век поставил российскую (русскую) цивилизацию перед фундаментальными вызовами, связанными с определением ее места в мире, защитой собственной уникальности в новой социокультурной реальности.

Современное практическое понимание российской идентичности связано с завершением процессов перехода от советской идентичности к российской, восстановлением престижа и былого влияния России в мировом цивилизационном пространстве, а также необходимостью защиты культурно-цивилизационного своеобразия российской культурной политики от рисков глобализации.

Цивилизационное измерение в вопросах культурной идентичности имеет длительную отечественную традицию, нашедшую отражение в трудах отечественных философов и историков А.Н. Радищева, М.В. Ломоносова, Н.К. Карамзина, Н.Я. Данилевского, С.М. Соловьева, П.А. Кропоткина, И.А. Ильина, Ф.М. Достоевского, П.Н. Милюкова, П.А. Сорокина, П.Н. Савицкого, Л.Н. Гумилева.

Новая социальная реальность и ее развитие в условиях глобализации, поставила под сомнение традиционный цивилизационный подход к трактовке национальной идентичности. Кроме того, в научном мире сформировались два направления, одно из которых развивает проглобалистский дискурс, а другое – занимает контр-и антиглобалистские позиции.

Современные исследователи российской идентичности Р.Г. Абдулатипов, Дж. Биллингтон, М.К. Горшков, Л.М. Дробижева, А.Г. Здравомыслов, Л.Л. Зверев, В.В. Ильин, А.А. Кара-Мурза, И.Ю. Киселев, В.В. Лапкин, А.Н. Малинкин, А. Мигранян, А.С. Панарин, О.В. Рябов, Б.М. Фирсов, А.С. Ципко, В.А. Ядов значительно расширили научные представления о культурно-цивилизационных аспектах отечественной идентичности.

Разнообразные процессы социокультурного бытия протекают, подчиняясь законам социальной самоорганизации людей в их коллективной жизнедеятельности. Отдельные элементы этого процесса поддаются целенаправленному социокультурному регулированию с позиций понимания путей, по которым движется цивилизация. Комплекс мер по регулированию развития духовно-ценностных аспектов общественно-го бытия формируют культурную политику. Объектом социокультурного регулирования выступают ценности, значения и представления

общества, через влияние на которые оказывается воздействие на нормы, практики, институты, структуры и общественные иерархии.

Вместе с тем, государство, оставаясь стратегическим инвестором культуры, имеет возможность сочетать эффективность инвестиций в культуру и культурную инфраструктуру с ценностно ориентированным цивилизационным подходом.

В настоящее время прохождение социокультурной динамикой точек полифуркации, последствия которых выразились в переходе от дискурса модернизации к дискурсу безопасности, повлияли и на культурную политику российского государства. Действовавшие с 1992 года «Основы законодательства Российской Федерации о культуре» определили государственную культурную политику как обеспечение и поддержание культурной деятельности – деятельности по «сохранению, созданию, распространению и освоению культурных ценностей»¹. Такой подход А. Гончарик назвал проблемой «одностороннего понимания культуры, традиционного взгляда на культуру»².

В 2014 году были опубликованы документы, связанные с пересмотром фундаментальных основ культурной политики. Появление «Материалов и предложений к проекту основ государственной культурной политики»³ вызвало широкий общественный резонанс и научную дискуссию, так как в них было представлено обновленное видение государственной культурной политики. Государство в документе становится «активным субъектом культурной политики», в задачи которого входит обеспечение «единства российского общества» и защита от «раскола под влиянием чуждых ценностей», который, в конечном итоге, «ведет к психическому неблагополучию, которое проявляется через рост преступности, алкоголизма, наркомании; через рост заболеваемости и смертности, сокращение продолжительности жизни; через рост числа самоубийств и брошенных родителями детей и т. д.». От этих угроз, формулируемых в рамках дискурса безопасности, призвана защитить проводимая государством «единая культурная политика».

¹ Основы законодательства Российской Федерации о культуре // <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online>.

² См.: Гончарик А. Политика в области творческих индустрий: зарубежный опыт и российские реалии // http://www.creativeindustries.ru/rus/publications/creative_industries_politics.

³ Минкультуры изложило «Основы государственной культурной политики» («Известия» // <http://izvestia.ru/news/569016>).

Пересмотр действующих базовых принципов формирования политики в сфере культуры на основе ценностного цивилизационного подхода связан с принятыми в декабре 2014 года «Основами государственной культурной политики» (далее – Основы ГКП).

В соответствии с Основами ГКП, основные цели государственной культурной политики – формирование гармонично развитой личности и укрепление единства российского общества посредством приоритетного культурного и гуманитарного развития.

Целями государственной культурной политики также являются:

- укрепление гражданской идентичности;
- создание условий для воспитания граждан;
- сохранение исторического и культурного наследия и его использование для воспитания и образования; передача от поколения к поколению традиционных для российской цивилизации ценностей и норм, традиций, обычаев и образцов поведения;
- создание условий для реализации каждым человеком его творческого потенциала;
- обеспечение доступа граждан к знаниям, информации, культурным ценностям и благам¹.

Содержанием культурной политики является поддержка, сохранение и развитие всех отраслей культуры, всех видов творческой деятельности граждан России и формирование личности на основе присущей российскому обществу системы ценностей.

Согласно утвержденным Основам ГКП культурная политика выступает как одно из средств достижения целей российского государства и общества, которые сформулированы в рамках дискурса безопасности – «государственная культурная политика признается неотъемлемой частью стратегии национальной безопасности Российской Федерации». Основным объектом культурной политики в Основах ГКП выступает русская культура, которая, должна обеспечивать «единство многонационального народа России» и его самобытности.

Важнейший принцип определения целей и задач новой культурной политики заключается в понимании амбивалентности культуры, многоуровневости ее смыслов и содержаний. Ни один феномен культуры не является монофункциональным, он всегда несет в себе целый комплекс различных социальных функций.

Любое культурное явление представляет собой совокупность различных смыслов и содержаний как актуального, так и исторического

¹ Указ Президента РФ от 24.12.2014 № 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики».

характера. С этим связаны особая сложность стратегии и тактики в области культуры и необходимость многоуровневого подхода к социальному регулированию.

В связи с этим культурная политика становится:

- национальным приоритетом и важнейшим фактором роста качества жизни, гарантом сохранения единого культурного пространства и территориальной целостности России;
- важнейшей составляющей социальной политики;
- особым направлением регулируемой государством общественной деятельности, формирующим гражданское самосознание, готовность и способность людей к активному участию в процессах общественного развития.

Приоритетные цели культурной политики по сохранению и трансляции ценностей культурного наследия русской (российской) цивилизации, вопросам культурной и гражданской идентичности могут быть сформулированы следующим образом:

- всестороннее развитие системы социально-культурных ценностных ориентаций человека и общества;
- соотнесение исторического социального опыта в вопросах культурной и гражданской идентичности с задачами социокультурного развития России;
- развитие духовно-ценностной компоненты во всех проявлениях социальных интересов и потребностей людей;
- духовное и интеллектуальное обогащение граждан России через знание всего многообразия культур и наследия человечества, преодоление национальной и конфессиональной отчужденности;
- осознание взаимосвязи общечеловеческих ценностей с глубинным содержанием любой национальной культуры, гармоничного сочетания самореализации каждого с культурой, как универсальным способом согласования интересов всех¹.

Социокультурное регулирование является важнейшим аспектом функционирования общества и государства. Оно осуществляется с помощью конкретных религиозных, образовательных и коммуникативных общественных институтов и направлено на поддержание границ когнитивного пространства, устойчивости социокультурной деятельности. Регулирование всех этих элементов, поддержание баланса между ними определяет значимость социокультурного регулирования в сфере культуры.

¹ *Карякин В.Ф.* Направления и методы управления в сфере культуры // <http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/227>.

Ценностные основания социального порядка, которые, с одной стороны, универсальны для большей части социальных групп общества, с другой стороны, успешно служат их интеграции, являются основой российского единства. Например, победа в Великой Отечественной войне служит подобной ценностью – основой общественного согласия. Победа до сих пор является для России символическим капиталом¹, ценностью, выполняющей интегрирующие и легитимирующие функции.

Эволюция социокультурного регулирования проходит, таким образом, ряд трансформаций, в ходе которых изменяется роль, содержание и инструменты культурной политики.

Государственная культурная политика должна моделировать механизмы естественно протекающего цивилизационного процесса, действовать в рамках его социально-синергических законов и стимулировать эффективное развитие общества. Поэтому основным институтом культурной политики является процесс исторической эволюции человеческого общества и его локальных образований (народов), методом – цивилизация как особый способ осуществления исторической эволюции, основанный на уникальном историческом опыте, а инструментарием – вся совокупность ценностей и норм деятельности, обеспечивающих эту жизнедеятельность, психических процессов, информационных связей между людьми.

¹ *Арсланова Е.Б.* Великая Победа 1945 года как основополагающий ритуал России (в контексте национальной идентичности) // Известия Уральского государственного университета. 2011. Сер. 1. № 1.

Аксиологические основы государственной культурной политики

В «Основах государственной культурной политики», утверждённых Указом президента Российской Федерации 24 декабря 2014 года, – этом важнейшем документе, регулирующем данную сферу, – понятия «цивилизация», «российская цивилизация» и «ценности» фигурируют в качестве важнейших. Например:

– в преамбуле: «Государственная культурная политика призвана обеспечить приоритетное культурное и гуманитарное развитие как основу экономического процветания, государственного суверенитета и цивилизационной самобытности страны»;

– в перечислении целей государственной культурной политики: «передача от поколения к поколению традиционных для российской цивилизации ценностей и норм, традиций, обычаев и образцов поведения»;

– в определениях используемых понятий: «культурная политика» – «действия, осуществляемые органами государственной власти Российской Федерации и общественными институтами, направленные на поддержку, сохранение и развитие всех отраслей культуры, всех видов творческой деятельности граждан России и формирование личности на основе присущей российскому обществу системы ценностей».

– Однако определения самих этих понятий отсутствуют. И хотя термин «ценность» является главным в определении таких понятий, как «культура», «духовная сфера», «культурное наследие», «творческие индустрии», фигурируя в различных частях документа, он сам остается нераскрытым. При этом его отсутствие в определении основной цели государственной культурной политики, которая провозглашается как «формирование гармонично развитой личности и укрепление единства российского общества посредством приоритетного культурного и гуманитарного развития», не случайно. Поскольку критерии «гармонично развитой личности», «культурности и гуманитарности» не указаны, можно полагать, что именно они и являются высшими ценностями, а все остальные от них производные. Если ценностям содержанием считать декларируемые в Основах традиционные для российской цивилизации ценности и нормы, традиции, обычаи и образцы поведения, которые передаются от

поколения к поколению, – не говоря об открытости их толкования, возникает вопрос: как будет осуществляться приоритетное культурное и гуманитарное развитие? – Ведь приемлемое разрешение оппозиции развития и сохранения (или иными словами, обновления и традиции) возможно лишь на основе конкретной системы ценностей. Отсутствие ценностной содержательности, предметности (по терминологии И.А. Ильина), внутренних скреп, способных придать Основам ГКП цельность, имеет результатом абстрактность и множественность интерпретаций, что ведет к серьезным трудностям в осуществлении конкретных планов их реализации. Поэтому, прежде чем перейти к концептуальному видению ценностных основ ГКП и вытекающих из них принципов культурной политики, обратимся сначала к понятийному аппарату.

Несмотря на то, что ценность часто сводят к объектам, потребностям или трансцендентным сущностям, вопрос о значимости, достоинстве чего-либо и конечном смысле («Зачем?», «Ради чего?») был самым главным в религиозной и философской рефлексии, духовной традиции любых народов. Н.О. Лосский отмечал, что ценности возможны лишь в том случае, если основы бытия идеальны и притом духовны, а производная ценность – это бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия или удаления от нее, – и вся трудность заключается в определении первичной сверхмировой абсолютной положительной ценности, имеющей смысл в себе самой, дающей безусловное право на осуществление и предпочтение чему бы то ни было другому¹.

Ценность мы предлагаем определить как силу, имеющую началом своим данные от природы качества (инвариантность), определенное задание (интенциональность) и конкретную форму осуществления (интенсивность и вариативность). Ценности воплощаются в виде социальных норм, которые создают должный (идеальный) порядок отношений, ориентируя человека жить по образцам, которые даны и заданы одновременно. Они имеют многомерный, многоуровневый и системообразующий характер. В идеале ценности ориентированы не на сиюминутные, конъюнктурные цели, а на долгосрочные перспективы, интегрируют общество, осуществляя связь поколений и создавая наиболее прочный фундамент стабильности для всестороннего развития личности. Осознаваемые или нет, утверждаемые, закрепляемые или только лишь провозглашаемые в виде моральных, религиозных, традиционных и правовых норм объективные начала добра, справедливости, истины, любви,

¹ Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей (<http://azbyka.ru/cennost-i-bytie-bog-i-carstvo-bozhie-kak-osnova>).

веры, свободы, красоты, творчества, – образуют живую духовную реальность. Для них характерно культурно-историческое многообразие форм и универсальность иерархии, где задается окончательный смысл развития различных сфер и предельные критерии совершенства.

Разработка концептуальных стратегических основ культурной политики неизбежно наталкивается на отсутствие утвердившегося определения культуры по причине сложности и многомерности данного феномена. Чаще всего под культурой понимают систему духовных и материальных благ, созданных людьми, или рассматривают её в качестве процесса человеческой деятельности в целом, то есть «в самом широком смысле слово культура обозначает совокупность всего, что создано или модифицировано сознательной или бессознательной деятельностью двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или воздействующих на поведение друг друга» (П.А. Сорокин). Узкое понимание культуры – сфера художественного творчества – литературного, изобразительного, музыкального, театрального, кинематографического – на основе художественных образов и чувственного восприятия. Сюда совершенно справедливо попадают, как это и происходит на канале «Культура», научное, техническое, педагогическое творчество, и даже религиозное. То есть в этом смысле «культура» обнаруживает сущность своего предмета, свои истоки и предназначение, восходя к Творцу. Ей присущи свойства всеохватности, многомерности, качественной новизны (креативность) и приоритет внутренних факторов саморазвития. В контексте осуществления культурной политики её нельзя загонять в рамки лишь отдельного министерства и относящихся только к духовной сфере институтов – образования, церкви, науки; или ко всему, что связано только с искусством и творческой деятельностью. Она охватывает всю повседневную жизнь общества: экономику, политику, образование, армию, воспитание, семью, здоровье, отдых, быт, развлечение. Культура – это духовная ткань, соединяющая настоящее страны с её прошлым, отдельную личность и различные этносы в единое национальное целое через язык, духовные ценности, национальные традиции, веру, самосознание и историческую память; это самобытие этносов во всем многообразии форм и единстве национально-государственной жизни.

Культура, будучи предельной общностью «всех основных слов исторического процесса»¹, несет в себе ядро или «генетическую

¹ Лосев А.Ф. *Философия культуры* // Лосев А.Ф. *Дерзание духа*. М., 1989. С. 218–219.

клетку» любой деятельности и дана в трех измерениях: существующая данность (познаваемая в рациональности), промыслительная заданность (постигаемая верой) и форма осуществления (творчески реализуемая в экономике, политике, образовании, науке, искусстве, семье, быту; и регулируемая социальными нормами – традицией, религией, моралью, правом). Многомерность понятия культуры не должна заслонить главного – по призванию она носит всеобщий преобразующий характер, исходя из абсолютных ценностей. По предметным «данным» сферам она общезначима, конкретна и эмпирична, по формам «осуществления» она многообразна и субъектна – индивидуальна, социальна и национальна.

Отсюда важнейшая методологическая задача – уточнение контекста употребления столь многомерного понятия и определение системы координат, организующей идеи, в рамках которой можно избежать абстрактности и эклектики.

Другим важнейшим недоопределенным понятием в концептуальных документах государственной культурной политики является понятие «цивилизация». Избегая многозначности его толкования, выделим самое существенное, на котором сходятся большинство исследователей. Во-первых, это некая целостная реальность в виде материальной и духовной жизни людей в определенных пространственных и временных границах, а не просто умозрительная конструкция; во-вторых, эта реальность определяется духовными и культурными факторами, которые являются более прочными и сущностными по отношению ко всем остальным («вторичным») факторам и сферам – социальным, политическим, экономическим; и наконец, в-третьих, сердцевиной цивилизации, её «душой» являются ценности. – То есть цивилизация есть необходимая и исторически наиболее устойчивая форма организации духовной и материальной жизни на основе системы ценностей.

Слово культура обычно прочтывают как «возделывание», «преобразование», – обращаясь к латинскому корню «cultus», но безотносительно к высшим духовным предметам бытия (последним постмодернизм отказывает вообще в праве на онтологическое существование). Есть и другое прочтение: культ-ура, т. е. «культ» (почитание, поклонение) «ра» (свету, солнцу). Именно в таком значении культура относится к цивилизации и в определенном смысле противостоит ей – как музыка и музыкант инструменту, относится как «дух» и «душа» к «телу». Национальная культура нуждается в защите, в своей «цивилизации», то есть социально-политических и экономических, технических и технологических ресурсах. Но и цивилизация не может оставаться «бескультурной». «Величается ли секира пред тем, кто рубит ею? Пила гордится ли пред тем, кто двигает ее? Как будто жезл восстает против того,

кто поднимает его...» (Ис. X, 15). Духовный кризис цивилизации, о котором провидчески писал И.А. Ильин, проявляется в кризисе современной культуры, которая является душой нынешней цивилизации. Поскольку в этом смысле бездуховной культуры быть не может, как не может быть музыканта без музыки, его движет самоубийственный inferнальный дух отрицания, абсурдов и всевозможных инверсий. Это дух самоубийственного разрушения, когда насилие выдает себя за силу, это дух своеволия, когда эгоизм предстает в маске свободы, это дух стяжания и потребительства, когда достаток, успех и власть становятся средством безудержного наслаждения, это дух разрушения семьи, когда секс объявляется основой общения полов и поколений, это дух материализма, когда технология предается в жертву прагматизму, это дух обмана, когда лицедейство и жалкое подражание выдаются за художественное творчество, а политическое ловкачество предстает в образе искусной и мудрой политики. Это криводушие культуры современной цивилизации может быть преодолено лишь на путях обращения к чистому, одухотворенному светом божественного вдохновения творчеству, незамутненным родникам народной мудрости, историческому опыту и культурному наследию предков.

Из всех типологизаций наиболее оправданной представляется типологизация по ценностному основанию, где Западная, Восточная и Российская цивилизации предстают как наиболее устойчивые и универсальные, представляя основные духовные и геополитические центры, определяющие судьбы мира. Вопрос об основных путях развития человечества переходит в дискуссию о преимуществах и соотношении европейского и азиатского в истории России. Очевидно, что данный вопрос есть не столько геополитический, сколько духовный, всемирно-исторический и метафизический. При этом возведение российской культуры в ранг национальных приоритетов и признание ее важнейшим фактором роста качества жизни и гармонизации общественных отношений предполагает рассмотрение её как ядра российской цивилизации, имеющего особое всемирно-историческое значение.

Известен преимущественно формально-правовой инструменталистский характер Западной цивилизации и авторитарный объективистский характер Восточной. Для России они предстают как дар и бремя, призванные к усвоению и преодолению через снятие противоречий и антитез. Россия – это Запад+Восток, но не эклектичный евразийский монстр или искусственный проект. России всеми её историческими условиями существования суждено стать самобытной и великой цивилизацией – особым миром, который можно определить как духовный этнополитический союз, или цивилизацию духовной культуры – верующей мысли, совестной воли, цельного чувства

(И.А. Ильин), которая обладает необходимой силой и ресурсами отстоять Правду и Честь на земле. Россия, в конечном счете, отвергла как реакционный консерватизм и изоляционизм, не принимающие новой технической культуры и просвещения, так и поклонение материи, бездуховность и технократизм западной цивилизации. Мироотвержению и Миропочитанию «безбожной» цивилизации здесь противопоставлен путь христианской культуры как Мироприятия, Миропреображения и Одухотворения, где альтернативами рациональной веры стала верующая мысль, формальному и бессильному праву – правая сила, модернизация под знаком миропочитания – духовное миропреобразование, паразитарной экономике и глобализации – экономика труда и справедливости, индивидуализму – подлинная свобода творчества в духе.

Нельзя обойти и вопрос о соотношении понятий «Российская цивилизация» и «Русская цивилизация». Вероятно, их отождествление оправдано, если речь идет о России до 1917 года, когда Русская культура в лице Российского государства имела свою защиту, а русско-российский мир представлял целостную реальность в определенных пространственных и временных границах, объединенную православной верой и самодержавным царем, то есть представлял Русскую цивилизацию. После раскола Русского мира или Русской цивилизации осталось Российское государство (РСФСР и СССР), нерусское по культуре, атеистическое по вере и антимонархическое по власти, то есть как оболочка, парадоксально оказавшаяся (насколько это было возможно при враждебной идеологии) необходимой внешней оградой для сохранения и восстановления в едином общенациональном теле её души – Русской культуры, и её духа – Православной веры. Поэтому говоря о сегодняшнем времени, корректнее употреблять «Российская цивилизация», а понятие «Русская цивилизация» употреблять не в смысле существующей реальности, но – 1) в историческом смысле, как наследие; и – 2) как заданность, национальный идеал, осуществимый в перспективе, когда цельность русско-российского мира восстановится в новом качестве. Термин «Российская цивилизация» логично употреблять и в значении вневременной системы ценностей, призванной к осуществлению в формах и темпах исходя из исторических реалий.

Чтобы увидеть отклонения и «срединный» путь Российской цивилизации, предлагается таблица основных ценностно-цивилизационных альтернатив в сопоставлении (см. *Таб. 1*). Когда в тех или иных западных или восточных культурах начинают доминировать так называемые «антиценности», то возникает опасность их материализации и оформления, что в истории приводило к страшным последствиям. Эти «антиценности» представлены в крайних колонках. России заповедан третий путь, исходя из исторической данности своего бытия и

Таблица 1. Основные ценностно-цивилизационные альтернативы

Негативные	Положительные ценности			Негативные
Антиценности	«Западная» альтернатива: формально-правовая (инструменталистская)	«Российская» альтернатива: духовная (соборная и социальная)	«Восточная» альтернатива: авторитарная (объективистская)	Антиценности
Религия человека без Бога и против Бога, сатанизм	Религия человека, антропоцентризм	Религия Богочеловека богочеловеческий антропологизм идеал обожения	Религия Бога без человека, пантеизм	Религия без Бога и без человека, атеизм
Индивидуализм (стремление к свободе от внешних обязательств), анархия и духовное рабство, «какофония», Релятивизм, нестабильность и неопределенность	Свобода и лояльность, либерализм (независимость), Многообразие, многовариативность, свобода выбора	Должное (любование, служение), соборность, «симфония», многообразие форм развития, адекватных данным условиям и единой духовной цели	Необходимость и дисциплина, корпоративизм (коллективизм) Определенность и стабильность	Рабство, зависимость от внешних обстоятельств и тоталитаризм. Детерминизм и единообразие, «монотония»
Миропочитание, Схематизм, схоластика, безверие и атеизм.	Приоритет мирского (светского), Рационализм и синтетизм, мыслящая вера	Миропреображение цивилизация духовной культуры: верующей мысли советской воли цельного чувства	Приоритет церковного, религиозность и эстетизм, чувственная вера	Мироотрицание и религиозный фанатизм. Эмпирическая чувственность, иррационализм, суеверия, слепая вера
Обезличивание и стандартизация, или анархия и охлократия	Формальное равенство, Республиканизм и представительная демократия, Правосознание на основе рациональной легальности	Иерархия как власть священного, органическое народовластие и гражданское самоуправление. Правосознание на основе духовно- нравственных механизмов регуляции	Внешняя Субординация приоритет интересов династий и аристократических кланов Правосознание на основе харизматичности и традиционности	Тирания, авторитаризм Формирование слепого верноподданничества
Всобщая коммерциализация, продажность, пошлость	Прагматизм, материализм	Духовный реализм (Верность цели и цельность в вере)	Идейный, абстрактный идеализм	Утопизм, доктринерство

Продолжение Таб. 1

Положительные ценности			Негативные
Космополитизм, глобализм	Глобализация и интеграция	Всемирность, общечеловечность и жертвенность, национальная терпимость	Религиозный универсализм
Технократизм, потребительство и покорение	Антропоцентризм, технологизм	Антропологизм и космизм	Архаичность, патриархальность, первобытность (техническая отсталость)
Конъюнктурность, хаос, нестабильность	Новаторство, динамизм (перенимает все лучшее)	Традиционализм, устойчивое развитие	Застой, инертность, ретроградство, реакционность
Экспансионизм, колониализм, империализм	Социально-классовый национализм, страна – цивилизационный механизм	Духовный патриотизм, страна – цельный этнокультурный политический организм	Изоляционизм (национальное обособление)
Бессильное право Формальное законничество	Верховенство формально-правовых норм	Правая сила (от слова «Правда») доминирование нравственных норм, правосознание на основе правдолюбия совести	Бесправая сила (насилие), деспотизм, патриархальность
Господство монополий и стихий рынка, вопиющее неравенство и социальная несправедливость. Разрушающее хозяйство по отношению к природе и человеку	Рыночная экономика, приоритет экономических рычагов управления, социальное расслоение и конкуренция, преимущественно индустриальный характер хозяйства	Идеал нестяжания, трудолюбия и справедливости Нравственная модель экономики, приоритет производительных секторов и социальных критериев роста	Бюрократизм, подавление инициативы, уравниловка, эксплуатация преимущественно аграрный характер хозяйства Присваивающий характер хозяйства
Автономизация, сепаратизм	Федерализм	Баланс целого и частей на основе абсолютных ценностей	Жесткий централизм

верный с точки зрения Абсолютных ценностей. Отклонения от него для России всегда были чреваты падением в еще большие крайности и «недуги», которыми страдали Запад и Восток. Нетрудно увидеть, что современные апокалиптические процессы рожают нового «монстра», где скрещиваются, казалось бы, непримиримые черты: индивидуализм и рабство, анархия и стандартизация, атеизм и религиозный фанатизм, архаичность и новейший технократизм, реакционность и динамизм, фашизм и космополитизм, насилие и свобода. Это то, что называется «Новым мировым порядком» или эпохой постмодерна, с его противоречивостью, нестабильностью и «точками бифуркации». Чтобы опознать его, достаточно соединить по горизонтали минусы всех альтернатив. Этому разрушительному управляемому хаосу может противостоять только органичный путь цельности и «возбуждение течения встречного против течения». Он воплощен в РОССИЙСКОЙ альтернативе, заповеданной всем консервативно-охранительным направлением отечественной мысли, всей великой традицией русской святости, державности и народной культуры.

Современная ситуация в мире обнажает опасность бездуховности, которая проявляет себя именно как отсутствие цельности, гармоничной взаимосвязи всех сторон. Используя таблицу, эти «духовные болезни» можно сгруппировать как разрушающие противоречия или расколы. Типичны ошибки в понимании предмета культуры, связанные со смешением иерархичности и равночестности. Например, где предполагается единство, неслиянность и нераздельность в отношениях «личность – общество – объективные законы», там царит борьба, утверждаются приоритеты одного из начал в ущерб другим, как например, в социоцентризме, где человек – это лишь совокупность общественных отношений, но венец природы (марксизм), биоцентризме (Восточная цивилизация) или антропоцентризме (Западная цивилизация). А там, где предполагается иерархия материального, психического и духовного, утверждается равенство или произвол, как например, в материализме (Западная цивилизация). Трагизм и лукавство современных процессов в том, что противопоставляются не только Добро и Зло, но и как бы духовно-нравственные ценности, человек оказывается перед ложным выбором: между добром, истиной и красотой, справедливостью и законом, интересами семьи и государства, верой и знанием, Богом, Истиной и Родиной.

Предлагаемый аксиологический подход в ГКП позволяет избежать крайностей, выявляя типичные сочетания многообразия и единства, объединяя конкретно-исторический, гносеологический и онтологический аспекты рассмотрения. Например, известные парадигмы в этнологии и этносоциологии – примордиалистская (акцент

на объективизме, начале данности), инструменталистская (акцент на способах осуществления и технократизме) и конструктивистская (акцент на субъективизме и силе заданности), получают возможность примирения. Предложенная модель представляется более целостной и по сравнению с основными культурологическими концепциями: органицизма с его релятивизмом и отсутствием единой общеисторической логики развития национальных культур, биоцентризма с его натуралистичностью и детерминированностью расового происхождения, и социоцентризма, сводящего все к общественным отношениям и факторам. Главный недостаток их – в игнорировании историософии и метафизики. Не является совместимым с этой моделью и влиятельный коммуникационный подход, согласно которому культура есть преимущественно знаковая система, созданная человеком в силу присущей только ей способности к символизации и передаче информации. В последние десятилетия идея гармонизации коммуникативного пространства, хотя и понимаемая по-разному, все более внедряется в общественное сознание, претендуя на то, чтобы выражать суть реальности и задавать всеобщие нравственные ориентиры. Постмодернистские акценты на глобальном информационном обществе, сетевых технологиях, толерантности, межкультурном и межрелигиозном диалогах заслоняют объективно-ценностную духовную природу Бытия. Из множества прошлых проектов развития человечества в наши дни наиболее близким к осуществлению – представляется идеальная модель соловьевского Всеединства (тут, главное, не следует забывать об опасениях философа относительно того, что его теократия, теософия и теургия оказываются не построением «царства Божия» на земле, а напротив, «царством антихриста»). Мировые события последних лет и навязываемые «тренды» подтверждают этот тезис.

Истина, добро, красота, справедливость, любовь, вера, свобода, творчество – эти величайшие ценности и императивы духа по определению могут быть только цельными. Они исключают ущербность и относительность, которые присущи лишь падшему духу, чувственной одномерности или двумерному рационализму. Цельная трехмерная природа духа преодолевает амбивалентность человеческого бытия, зажатого «буквой» морали, права, национальных традиций и религиозных обрядов. Внедуховное доктринерское сознание мечется в антиномиях свободы и необходимости, единства и многообразия, личного и общественного, национального и общечеловеческого. Известный диалектический подход, совмещающий несовместимые единство и борьбу противоположностей, сохранил двойственность и условность абстрактной рациональности, дав мнимый синтез. Отрицание этих,

характерных для немецкой классической философии, черт привело западную мысль к философии жизни, экзистенциализму и постмодернизму. Однако в причудливом сочетании с феноменологией и антихристианством такое мировоззрение неизбежно вело запад к самоубийству философии через апологию Небытия и духовному рабству под маской абсолютной Свободы.

Несоразмерность человеческой деятельности, вызванная всеобщей технологизацией и дегуманизацией, погружением в пост- и трансмодернизм, инфо-, микро-, мега-, нано- и иные реальности¹, ознаменовало наступление эпохи «ничто-жного» мировоззрения с его неоманией («все что живет, уже устарело»), абсурдами и агрессивной противостоительностью, дурными бесконечностями и фактическим само-уничтожением, когда вместо Цветущей сложности «Древа Жизни» предлагаются антенна и линия компьютерной сети, всевозможные симулякры и имитаторы. Все это ведет к самоуничтожению человека и культуры. Постчеловеческая агрессивная инфо-матрица убивает все подлинно культурное, самобытное, творческое, живое.

Единственное, что inferнальные силы могут принципиально противопоставить Бытию, так это имитацию миро-преображения, за которой стоит не-Бытие (или Ничто): начиная с искажений в псевдотворчестве, и заканчивая добровольным отказом от заложенного в человеке божественного образа через уход в Сеть. Верное решение – в активном творчестве, создании многообразных совершенных культурных форм исходя из единого национального духа, общих ценностей и исторического времени. Это свободное осуществление Правды, Красоты, Добра, Справедливости в совершенной национально-культурной форме. Это одухотворение всех «данных» Богом сфер жизни, призванных к преобразению.

Важно пройти через рифы опасных антиномий и оппозиций, интеллектуальных ошибок и духовных соблазнов, сберечь цельность культуры русского и других народов России для будущих поколений, утвердить Российскую цивилизацию как ведущую силу мирового историко-культурного процесса в противостоянии глобальному культурному разрушению и апологии небытия.

Ценностное содержание культурной политики определяется взаимосвязями социокультурного бытия, его ценностными уровнями и константами. Их можно представить в виде таблицы (см. *Таб. 2*).

¹ Кутырев В.А. Бытие или Ничто. СПб., 2010.

Таблица 2. Ценностная иерархия и взаимосвязь основных уровней и констант социокультурного бытия

<p><i>Ценностные константы</i></p> <p><i>Уровни бытия</i></p>	<p>Субъективные ценности (свобода) являются определяющими в <u>Западной</u> цивилизационной альтернативе</p>	<p>Социокультурные ценности являются определяющими в <u>Российской</u> цивилизационной альтернативе</p>	<p>Объективные ценности (необходимость) являются определяющими в <u>Восточной</u> цивилизационной альтернативе</p>
<p>Высший уровень: «Дух» является определяющим в <u>Российской</u> цивилизационной альтернативе</p>	<p>Духовные потребности: Цельность Справедливость Любовь</p>	<p>Духовная культура: Религия (вера), Философия (разум) Государство (правосознание) Семья (род)</p>	<p>Абсолютные ценности (Бог)</p>
<p>Средний уровень: «Душа»</p>	<p>Психогенные потребности: Ум Чувства Воля</p>	<p>Научная культура (наука – <i>рациональность</i>) Эстетическая культура (искусство – <i>образность</i>) Нормативная культура (мораль, обычай, право – <i>действенность</i>)</p>	<p>Истина Красота Добро</p>
<p>Низший уровень: «Тело»</p>	<p><i>Биогенные потребности:</i> воздух, вода, температура, пища, отдых и т. п.</p>	<p><i>Материальная культура:</i> производство, обмен, распределение, потребление</p>	<p><i>Природная среда:</i> ресурсы, климат, флора, фауна и т. п.</p>

Первое измерение в плоскости отношений субъективных, объективных и социальных ценностей (горизонтальный «срез») выражает аспект данности, где имеет место «равночестность». Второе измерение – вертикальное – «иерархичность». Это уровни материального (физического), или «тела»; психического (сознательного), или «души»; и духовного, или «духа». Взаимосвязи и пересечения этих двух измерений отражают структурно-функциональную полноту социокультурной реальности.

Так вертикальные столбцы содержат основные ценностные константы: в левой колонке – субъективные ценности человека, его Свобода («тезис»), «противостоящие» объективным ценностям Необходимости – правая колонка («антитезис»). Социальные ценности – средняя колонка («синтез»). В горизонтальных колонках это три уровня: Низший («Тело») – физический и соответствующие ему биогенные потребности, которые находятся в конфликте с природной

средой. Материальное производство функционально связано именно с этим уровнем и призвано разрешать противоречие между постоянно растущими потребностями и ограниченными возможностями природной среды. Эту задачу оно может полноценно выполнять лишь при наличии Среднего уровня – «Души», где данные человеку психогенные потребности направлены на постижение законов мироздания. Здесь человек не просто довольствуется познанием законов, требующих простого удовлетворения материальных потребностей, но данными ему силами души (интеллектом, чувствами, волей) обращается к познанию глубинных начал бытия: Ум устремляется к познанию Истины (что рождает Научное знание), Чувство стремится утвердить законы Красоты (так рождается Искусство), Волевым усилием создается нравственный порядок (так рождается Мораль). Но конфликт между «Телом» и «Душой», а также внутри каждого из них – неизбежен, если нет гармонизирующего Высшего уровня – Духовного.

Ценностный подход не отрицает материальное, но преобразует, устанавливает иерархию, соответствующую предназначению человека и общества. Удовлетворение биогенных потребностей и преобразование природной среды, организация экономической деятельности невозможны без сферы психической, которая в свою очередь подчинена ценностям духовным. С другой стороны, антитеза Свободы и Необходимости не может полноценно разрешиться на уровне науки, искусства или социальных норм. Согласно антропо-социоцентризму отождествление Духа с индивидуальным и общественным сознанием – приводит к тому, что духовность лишается абсолютной онтологической основы.

Верное решение состоит в гармонии между «Телом» и «Душой», борьба между которыми снимается на уровне духовных потребностей. Тогда ум, чувства и воля не просто стремятся к относительным Истине, Красоте и Добру, но достигают их, будучи цельными:

- ум не довольствуется «истинами», используемыми во зло;
- чувствам противно наслаждаться безнравственной красотой;
- воля не слепа, но совестна.

Такое возможно лишь при условии, когда все силы души одухотворены стремлением к цельности, справедливости, любви. Последние в свою очередь ведомы соответствующими формами социокультурной жизни и институтами: религией на основе личной непосредственной цельной веры в Бога, философией на основе разума и стремления к Абсолютной Истине, государством на основе права и справедливости, семьей на основе любви и рода.

Таким образом, природа личности иерархична и выстраивается внутри человека и общества в соответствии с данной изначально всеобщей природой человека и бытия: Дух → Душа → Тело. Её можно

уподобить автомобилю, где технические характеристики, модель и качество машины соответствуют «телу»; водитель с его способностью к управлению, его знаниями, чувствами, дисциплиной и скоростью – «душе»; конечная цель и смысл пути – «духу». К сожалению, в современном мире доминирует обратная иерархия, где «душа» подчиняется «телу» или «тело» духовно слепой «душе».

Предлагаемая модель в определенном смысле противостоит материализму и всевозможным позитивистским концепциям, поскольку духовное понимается в принципиально иной плоскости, не сводимой к простой образованности, знаниям, искусству и даже морали. Духовность не есть целесообразность, но прежде всего смысловая направленность, связанная с Высшими синтетическими силами, образующими Цельность между объективным и субъективным, свободой и необходимостью, личностью и обществом, системой и развитием, данностью, заданностью и осуществлением. Благодаря духовности снимается извечный дуализм, антитетизм, расколотость мира и человека как в самой действительности, так и в её понимании. Существенной характеристикой является и то, что духовная сфера не тождественна сознанию («душе»), то есть интеллектуальные, чувственные и волевые потребности и соответствующие им институты и формы деятельности (наука, искусство, мораль) по своей природе не есть собственно духовные. Они могут лишь стать таковыми, находясь в гармоничной взаимосвязи со сферой духа, обязательно ей подчиняясь.

Объективным, относящимся к категории «необходимости», является не только план физический, сфера биогенных потребностей человека, но и два «нематериальных» плана: сфера сознания и сфера духа. – То есть, несмотря на то, что в историческом плане Истина, Красота и Добро кажутся относительными и необъективными (в разное время и у разных народов под ними подразумевали «свое»), тем не менее, они есть силы объективные, заданные свыше, без которых не может обойтись ни человек, ни социальная группа ни общество в целом.

Истина, Красота, Добро на уровне «духа» предстают уже не в историко-культурном относительном плане, а в Абсолютном. Они заданы изначально, к ним устремлена духовная природа человека, которая несет в себе данные ему силы:

- верный ум стремится познать Истину и становится мудрым разумом;
- полноценные чувства наслаждаются Красотой и становятся прекрасными;
- воля обретает силу в стремлении к Добру и становится совестной.

Высшая духовная ценность Русской цивилизации и культуры – Любовь. И.А. Ильин неоднократно подчеркивал, что особенность

русской души в том, что она во всем ищет любимое. Она полноценна тогда, когда образуется единством трех составляющих её сил, и это:

1) Самобытие (имманентная автономность и самоидентичность), то есть самостоятельность, добровольность. Это «дар свободы, данный человеку в зачатке от самой природы». Функционально этому аспекту соответствует такой вид социальной нормы, как Мораль, поскольку по своему истоку (изначальной природе) она внутренне свободна, «не вынуждена», распространяется на самого человека, опираясь на совесть и внутренние убеждения, побуждающие поступать в соответствии с осознанным свободным выбором должного. Она «дана» каждому изначально хотя бы в зародыше и отражает непреодолимую автономность человеческого опыта и самобытия.

2) Предметность, то есть желание, видение и осуществление заданного Высшего Блага. Это «потребность Священного и как радость верного ранга». Этому аспекту любви соответствуют религиозные нормы социальной регуляции, определяющие ценности в содержательно-объективном плане, предполагающие благоговейное отношение человека к тому, что «выше его», предстающие как «задание», «конечная цель», и призванные определять его жизнь.

3) Жертвенность (кенозис, отдача вплоть до самопожертвования). Это служение чему-либо как осуществление. Этому аспекту любви соответствуют традиционные и правовые нормы, истоками имеющие опыт предков, образующие связь поколений, закрепленные в обычаях и действующие в границах этнокультурной группы; а также существующее государство, регулируемое правовыми законами, опирающееся на правосознание граждан, внешнюю силу и всеохватность.

В методологическом плане культура как объект может рассматриваться в единстве трех ценностных аспектов, каждый из которых обладает своей онтологией и адекватными познавательными формами.

Первый аспект, связанный с общезначимостью, всеобщностью, предметной данностью сфер и областей, причинностью. Формы его выражения – понятийность, рациональность. Адекватный ему способ понимания – логика, системность. Её онтологические и гносеологические истоки – объективная Истина и способность мыслить. Это сфера сущего, необходимости, действительности. В социальном плане функционально ему соответствуют такие формы познания и освоения мира, как наука и, в частности, теория культуры; философия и философия культуры, богословие и экклезиология.

Второй аспект связан со смыслами, заданностью, культурными образцами и образами как идеалами. Это особая сфера существования бытия – сфера должного и свободы, не измеряемая собственно рационально. «Подобное познается подобным». Она познается душой

и духом. Её онтологические и гносеологические истоки, её плоть – чувства, образ и Красота. Это область собственно творчества. В социокультурном плане функционально ей соответствуют: изящные искусства (литература, музыка, театр, кино и пр.), техническая культура (культурные индустрии, технологии, дизайн и пр.), и мистика (культура религиозного опыта).

Третий аспект цельности – это осуществление, сама реальность, исполнение, воплощение, форма, в которой встречаются «причина со смыслом». Это бытие не столько познается, сколько осуществляется, творится волей, опредмечивается соответствующими институтами – экономикой, со своими средствами, направленными на использование и преобразование внешней среды (природы), политикой, воздействующей на всю социальность с помощью нормативных инструментов управления (права, морали, народных обычаев), наконец, церковью, направленной на целостное осуществление абсолютного на основе веры.

Проектирование, контроль и оценка культурной политики, направленной на сохранение, поддержку и развитие любых достижений культуры, тех или иных её структурно-функциональных элементов и комплексов, – должны осуществляться системно. Это возможно на основе ценностной модели, охватывающей все основные аспекты и элементы культурной политики. В свернутом виде ценность как исходная единица включает минимум цельности, то есть все три основных «неслиянных и нераздельных» компонента, имеет гносеологическое измерение, и воплощена в конкретных носителях – людях.

Таким образом, многообразие объектов культурной политики и ценностная неопределенность основополагающих понятий могут быть гипотетически восполнены на уровне структурной ценностной модели, которая содержит следующие основополагающие константы и критерии, каждый из которых необходим, но недостаточен.

Это определение того, что представляет собой данный культурный феномен, во-первых, в своей «неслиянности» и «нераздельности» основных онтологических составляющих:

(1) соответствия его самобытию, природе (например, театр не может быть цирком или кабаре, но он не может быть и агитпунктом по пропаганде политической идеологии; в экономике предметными показателями являются прибыль, доходность, производительность, тогда как в искусстве количественные показатели будут вторичными – картины и спектакли в штуках, зрители в процентах, выставки в кв. метрах и т. п.);

(2) органичности и полноты взаимосвязей (например, искусство, политика, наука или экономика не должны быть безнравственными, а вера и мораль должны подкрепляться экономическими, политическими и идеологическими ресурсами, но не могут ими не диктоваться,

поскольку свободны по своей природе, иначе имеем – грубый рынок, где все подчинено погоне за наживой; бессильную мораль, не способную реально противостоять злу без экономических и политических ресурсов; науку на службе у политиканов, а не истины; искусство, пропагандирующее красоту порока;

(3) соблюдения иерархичности, смысловой направленности, соответствия предназначению (одухотворение, подчинение низшего высшему);

во-вторых, в совершенстве найденной творческой формы и полученного продукта, где органично соединились все три предшествующих компонента.

В привычной для научного сообщества терминологии: это определение цельности по онтологическому критерию, где все три составляющие объединены и оцениваются с точки зрения полноты и взаимосвязей.

Так называемые гносеологические уровни определяются в зависимости от конкретной предметной сферы и области политики, видов культурной деятельности и связанных с ними индустрий (искусства, масскульта, кинопроката, образования и т.п.), культурного наследия, системы управления, воспитания, просвещения, информационной среды. Предполагается, что разработка специфических критериев осуществляется профессиональными сообществами, и эти критерии не должны противоречить базовым онтологическим принципам.

Третий необходимый критерий связан с онтологизацией субъективных смыслов, то есть с определением личностного уровня осуществления культурных ценностей того или иного феномена внутри личности, экзистенциальной глубиной личностного восприятия. Какие бы выдающиеся культурные ценности не создавались, если они не воспринимаются и не дороги человеку, то все теряет смысл (в результате – вандализм во всех его формах, горящие костры из книг, превращение артефактов в товар и т.п.). Задача ГКП – не только в создании наилучших условий для сохранения и развития всех отраслей культуры и видов творческой деятельности, но в утверждении необходимого для этого формирования личности, которая разделяла бы систему духовных ценностей российской цивилизации, ценила, воспроизводила и творила новые образцы.

Подводя итоги изложенному, можно сделать следующие практические выводы для ценностно-ориентированной модели государственной культурной политики.

Общий характер Основ государственной культурной политики, с одной стороны, и сугубо инструментальный характер Стратегии ГКП, с другой, – при отсутствии четко структурированного ценностного

содержания может привести к серьезным трудностям при осуществлении программ и проектов разного уровня и масштаба. Складывающаяся специфическая модель ГКП на основе ценностно-ориентированного подхода должна базироваться на четко определенной системе ценностей.

Разработка ценностно-ориентированного содержания позволит объединить все аспекты культуры в единстве и многообразии: и в общезначимом философском смысле; и в смысле определенного носителя (от личности, социальной группы или института); и в смысле процесса человеческой, прежде всего творческой деятельности, индустрий или её продуктов (результатов), так называемых объектов наследия; и в смысле образования и воспитания, развития гуманитарных наук; и в смысле информационного пространства и «имиджирования». Необходимо утверждение ценностных приоритетов как последовательной единой системы конкретизации и осуществления ценностей через объединение различных сторон и аспектов культурной политики: целеполагающих, структурных, функциональных, процессуальных, общезначимых, операциональных – во взаимосвязанную иерархическую систему целей, задач, средств и инструментов контроля и оценки достижений.

В разрабатываемых целевых стратегиях, программах и проектах ценности должны присутствовать не просто в качестве украшения или «довеска» на уровне деклараций, но пронизывать все содержание. Требуется разработка конкретного ценностного содержания культурной политики для всех видов деятельности, где главным целевым объектом является духовно-нравственный творческий потенциал личности, складывающийся из целостной системы рациональных знаний, практических умений/навыков и индивидуальных смыслов, на прирост которого собственно и направлена культурная политика. Культурный процесс должен проектироваться как творческий, причем не как воспроизводство бесконечно возрастающего массива информации, бездумное исполнение программ, подражание чужим образцам или произвольное самовыражение, – но как формирование умений и навыков художественного вчувствования и творения по законам красоты, истины и добра, самостоятельного применения и открытия знаний и общих способов деятельности в различных предметных сферах, как созидание культуры цельным духовно-национальным актом, освоение которого есть условие достижения совершенства и конкурентоспособности.

Приоритеты государственной культурной политики должны быть ориентированы на национальные традиции и ценности российской цивилизации. Россия – не просто страна, но уникальное мировое явление в геополитическом и культурном отношениях. Культурная политика государства, укрепление подлинного гражданского единства и этнокультурное развитие народов возможны лишь при одном непреложном

условии – она должна способствовать сохранению, укреплению и развитию своего духовного ядра – Русской культуры. При этом в почвенничестве и приверженности народным традициям скрыта опасность впасть в крайность национализма не более, чем в либерализме – поддаться искушению вседозволенности.

Поскольку объектом ГКП является уникальная, целостная по своей природе и предназначению область культуры, то инструменты её регуляции также должны быть предельно целостны. Одним юридическим, правовым нормам это не под силу. Поэтому в основу государственной культурной политики должен быть положен такой комплекс социальной регуляции и управления, который бы учитывал неприкосновенность внутренней свободы личности, специфику духовных ценностей и мировоззрения, национальных традиций, веры, исторического самосознания и памяти, природу религиозности и художественного творчества. Необходимо органичное сочетание приоритета правовых норм, в рамках которых обосновываются утверждаемые ценности, с природой самих ценностей, которая в осуществлении требует опираться, прежде всего, на ресурсы духовно-нравственные и этнокультурные – религиозные, этические и традиционные нормы; на соответствующие им социальные группы, институты, организации и отношения. Одной из фундаментальных причин неудачи в осуществлении предыдущих государственных культурных программ был именно этот методологический изъян – несоответствие заложенных формально-правовых инструментов объектам их применения – ценностной духовной природе культуры.

Ценностно-ориентированная модель призвана преодолеть трактовку ценностей культуры как «культурных благ» и «культурного продукта», согласно которой ценностью считается любой продукт, предлагаемый на рынке культурных «услуг», независимо от того, насколько он соответствует духовно-нравственным, моральным, этическим, эстетическим, интеллектуальным (научным) ценностям российской цивилизации. Поэтому в заявках на финансирование культурных проектов должно быть обязательное указание на целевое диагностируемое воздействие, то есть положительный измеряемый результат, получаемый в итоге его реализации, а результативность ГКП оцениваться на основании анализа данных о соответствии этого воздействия обозначенным ценностным приоритетам.

Государственная культурная политика призвана примирять все субъекты культурного процесса – государство, культурную элиту и народ – вокруг понимания культурного процесса как творчески-преобразующего, преимущественно образовательно-воспитательного, просветительского.

Е.Н. Шапинская

**Эстетические ценности классического наследия
в пространстве массовой культуры:
вызовы времени и возможные ответы¹**

Одной из важных проблем, стоящих перед культурой и ее исследователями, является кризис художественных и эстетических представлений и ценностей у современного человека, особенно молодежи, выросшей в условиях бурной информатизации общества, оказавшей сильнейшее влияние как на область образования, так и досуга. Преобладание технологической составляющей, все больший механицизм в образовании, процессы дробления культурного пространства и краха традиционной системы ценностей поставили под вопрос необходимость выработки новой эстетической оценки феноменов окружающего мира, а небывалое расширение области массовой и медиа-культуры вытеснило «элитарную» культуру в узкий круг «посвященных».

В то же время постмодернизм, оказавший столь сильное влияние на культурную ситуацию конца XX – начала XXI века, предполагает стирание граней между высокой и массовой культурой, что ставит неподготовленного человека в тупик в вопросах ценности и значимости многочисленных культурных и художественных текстов, реплицируемых в самых разных формах в масс-медиа и Интернете. Учитывая доступность всех сокровищ мировой культуры «в один клик», оцифровку все новых коллекций музеев, трансляции спектаклей ведущих театров и концертных залов он-лайн, можно задать вопрос: Зачем современному человеку, живущему в условиях избытка информации, понимание искусства в его многообразных формах, знания о культурных ценностях, возможность реализовать себя через художественную деятельность? С точки зрения прагматического общества потребления, не имеет смысла затрачивать время и усилия на постижение того, что может легко появиться одним нажатием на кнопку компьютера с краткими информативными комментариям. Что же происходит с произведениями классического искусства, когда они становятся частью информационного пространства, частью культуры массового общества с его акцентом на потребление и доступное удовольствие?

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00035.

На наш взгляд, существует несколько важных проблем, которые необходимо понять для определения места классического наследия и его эстетической ценности в современном мире. Проблемы эти неоднозначны, их нельзя решить без учета всей сложности (пост)современной культурной ситуации, которую мы определяем термином «посткультура»¹. Для нее характерны фрагментация, плюрализм культурных пространств, отсутствие ценностной иерархии и критериев. Изначальная потребность человека в креативности выражается в самых различных арт-практиках сегодняшнего дня, в развитии культурных индустрий, все более распространяющихся в современном городе. Кроме того, развиваются самые разные формы самовыражения молодежи, от граффити до фестивалей уличных танцев. Во всех этих формах художественной деятельности не хватает организации, целенаправленности, методов работы с разнообразной аудиторией и, что самое главное, концептуальной основы той или иной деятельности, определение базовых эстетических ценностей, которые способны устоять перед вызовами времени и наполнить мир современного человека красотой, эмоцией и смыслом. Как исследователи, так и практики культуры и образования сталкиваются с проблемами, которые, как может показаться, являются непреодолимой преградой на пути сохранения эстетических ценностей искусства прошлого, которое растворяется в лабиринтах посткультурных репрезентаций и масскультового гламура.

Попробуем очертить проблемные зоны нашей культуры и определить место классического наследия и эстетической ценности, которую оно несет, в пестром мире сегодняшних культурных практик. Во-первых, сама кажущаяся доступность произведений художественной культуры является проблематичной – она вовсе не означает адекватного эстетического восприятия, усвоения ценности «высокой культуры». Вспоминая теория эстетического капитала, разработанную П. Бурдье, стоит подумать и о категориях «культивированный вкус» и «эстетическая диспозиция», которые предполагают подготовленного читателя, зрителя, слушателя. Французский социолог изложил свои взгляды в книге «Различие. Социальная

¹ Мы употребляем этот термин, который уже вошел в исследовательский дискурс. См. определение В. Бычкова (Корневище ОБ. Книга неклассической эстетики. М., 1999), а также работу автора данной статьи: *Шатинская Е.Н.* Культурологический дискурс после постмодернизма // *Обсерватория культуры*. 2010. № 6.

критика суждения вкуса» («Distinction», 1979). В ней анализируется категория вкуса, важнейшая для формирования социальных различий в обществе¹.

В своей повседневной жизни люди постоянно совершают выбор между тем, что доставляет им эстетическое удовольствие, и тем, что они считают просто модным или даже безобразным. Бурдьё кладет в основу своей книги данные многочисленных социологических исследований, в которых прослеживается связь между многообразными социальными факторами и проявлениями вкуса в одежде, еде, мебели, досуговой деятельности и т.д. Автор приходит к выводу, что социальный снобизм распространяется по всему современному миру, а разные эстетические приоритеты – это нередко результат нежелания уподобиться выбору других социальных групп. В 70-80-е годы Бурдьё продолжает исследование культуры повседневности в связи с разработанной им категорией культурного капитала и его роли в восприятии произведений искусства. Подход французского ученого к социокультурной проблематике представляет несомненный интерес в современной теории культуры, а также в контексте стирания граней между «высокой» и массовой культурой, особенно ярко выраженным в постмодернистской культурной парадигме. Концепция различия Бурдьё дает понимание культурного пространства, противоположное постмодернистскому – это не коллаж равноценных фрагментов, но структурированная иерархия, обусловленная многочисленными линиями различия, понижающими современный социум.

На наш взгляд, идеи П. Бурдьё относительно эстетического вкуса, взаимоотношений элитарной (в терминологии Бурдьё «легитимной») и массовой культуры, роли образования в формировании эстетических предпочтений, вполне можно применить к социокультурной ситуации в современной России, где понятие социального различия стало весьма важным как в теории, так и в практике культуры. Изменяется и характер образования, и ценностные ориентации молодого поколения, и технологическая база культуры. В этих условиях для исследователя культуры и общества особенно важно

¹ Подробно эстетическая теория Бурдьё была проанализирована в нашей совместной работе с филологом, искусствоведом, преподавателем, разработавшим замечательные курсы по различным областям художественной культуры С.Я. Кагарлицкой «Пьер Бурдьё: художественный вкус и культурный капитал» (Полигнозис. 2002. № 3). За прошедшие с этого времени годы в области художественной жизни произошли значимые изменения, что и послужило основанием для данной главы.

найти методологическую ориентацию, не потеряться в потоке теорий, концепций, мнений и оценочных суждений (столь часто негативных по отношению к современной культуре). С этой точки зрения, знакомство с концепцией Бурдые, основанной на богатейшем материале эмпирических исследований и в то же время представляющей вполне аргументированное и глубокое теоретическое исследование, может обогатить понимание современной культуры и может послужить толчком к новому типу социокультурных исследований в отечественном контексте. Этот контекст характеризуется динамичными процессами информатизации, дигитализации, расширением виртуального пространства, которые создают иллюзию, что все культурное наследие человечества стало легкодоступным. Но при всей легкости получения информации в современном мире, она не заменяет художественного вкуса, который формируется на протяжении многих лет совместными усилиями школы и семьи и дает человеку возможность чувствовать себя полноценным участником художественных процессов, проходящих в обществе, как с точки зрения восприятия, так и реализации собственных творческих устремлений.

Восприятие подготовленного читателя, зрителя или слушателя отличается от поверхностного усвоения информации, раскрывая все эмоциональные и смысловые глубины произведения. Американский музыкант и невролог Д. Левитин, изучающий связь музыки и человеческого мозга, считает, что чем лучше мы понимаем суть и истоки музыки, «тем лучше мы понимаем наши мотивы, страхи, желания, воспоминания и даже коммуникацию в самом широком смысле слова»¹. Вопрос заключается в том, каким образом можно приобрести «культурный капитал» в условиях кризиса гуманитарного образования и фрагментации культурного пространства, в котором многочисленные формы эстетического и художественного освоения мира не находят необходимой философской и мировоззренческой основы, а институциональные формы эстетического и художественного воспитания не связаны, а зачастую и противоречат многочисленным художественным практикам, востребованным в среде подростков и молодежи, но не определившим своего места в социокультурном пространстве и не находящим выхода своей деятельности в реальной жизни.

¹ *Levitin DJ. This is your Brain on Music. The Science of a Human Obsession. L., 2007. P. 12.*

Вторая проблема связана с тем, что в массовой культуре классические тексты искусства превращаются в наши дни в дайджесты, «переписываются» в виде комиксов, визуализируются в самых разных формах, становятся частью рекламы. Эти процессы происходят повсеместно, причем в их основе лежит постмодернистское уравнивание высокой и массовой культуры и «цитирование» классики в формах масскульта. Многочисленные примеры такого «снижения» эстетической ценности классики, превращения ее в предмет обыденного (или «эсклюзивного») потребления можно видеть по всему миру. Картины художников прошлого и портреты тех, кто создавал великое искусство, красуются не только на сувенирной музейной продукции, но и на том, что можно съесть и выпить – конфетах, печенье, алкоголе. Можно вспомнить репродукции собрания русского музея на конфетах фабрики им. Крупской (не говоря о пресловутых «Мишках») или бесконечные портреты Моцарта на шоколадках и ликёрах, украшающие ситискейпы Вены и Зальцбурга в качестве городского брэнда. Эти, на первый взгляд, нехитрые приемы производителей, несут в себе определенный культурный смысл, вызывая реминисценции о далекой архаике, когда поедание тотема давало силу членам племени. Если мы проанализируем деятельность современных музеев, то увидим, какое большое место занимает в ней, с одной стороны, виртуализация, с другой – создание сувенирной продукции, и оба эти виды деятельности непосредственно являются шагом в массовую культуру. Говорить о том, что эта деятельность является стратегией выживания, можно и нужно, – всемогущая массовая культура не оставляет выбора, и за сохранение пространства «высокого искусства» приходится его же и символически уничтожать, репрезентировать в виде посуды или принта на майке.

Амбивалентность репликации произведений искусства отмечал еще В. Беньямин в своей работе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости»¹. Сохраняется она и сегодня: с одной стороны, исполняется мечта многих ценителей и любителей искусства, которые могут увидеть и услышать шедевры мировой классики в виртуальных экспозициях и он-лайн трансляциях, с другой – аура исчезает, на ее место приходит произведение-как-знак, за которым в качестве означаемого должен стоять подлинник. К сожалению, часто этого не происходит, и люди удовлетворяются красочными копиями или живописными сувенирами, потеряв интерес

¹ Бергер Дж. Искусство видеть. СПб., 2012. С. 39.

к труднодоступному подлиннику. «Визуальные искусства, – пишет Дж. Бергер, – всегда существовали в некотором заповедном пространстве... что сделали современные средства воспроизводства изображений, так это разрушили власть искусства и изъяли его (или, вернее, изъяли образы, которые теперь воспроизводятся, из рамок всякой заповедности»². Реплицированные образы классического искусства становятся частью городской среды, будь это репродукции в поездах метро или постмодернистские симулякры на городских фестивалях. Именно в культурных пространствах современного города происходят реальные встречи человека с искусством, будь это традиционный музей, проводящий различные образовательные программы, или интерактивные современные проекты, где находят возможность реализации самые смелые проекты. Напряженная творческая жизнь, множество арт-проектов, новых форм художественной жизни, освоение и эстетизация новых урбанистических пространств, казалось бы, противоречат тому, что считается кризисом в эстетическом воспитании. Тем не менее, изобилие и даже избыток художественных практик вовсе не означает высокого уровня эстетического сознания или даже способности оценить те или иные художественные явления, напротив, все это изобилие ведет к недифференцированному коллажу форм, составляющему художественный мир человека посткультуры, не получившему систематического образования в области художественной культуры, которое, как правило, ограничено кратким курсом МХК в школе или университете, к которому относятся как к моменту релаксации между «серьезными» предметами, необходимыми для успешной сдачи экзаменов.

Тем не менее, возврат к аутентичности – растущая тенденция нашего времени, которая проявляется в таких широко обсуждаемых в обществе феноменах, как очереди на выставки известных художников, рост продаж абонементов на филармонические концерты и ажиотаж вокруг оперных фестивалей. Это заставляет задуматься о роли репликации, которая, хотя и не является непосредственным стимулом к знакомству с подлинником, тем не менее, обозначает его символическое присутствие в повседневности современного человека.

Нельзя говорить о формировании художественных вкусов современного человека без учета влияния масс-медиа и Интернета, которые во многих случаях оказываются основополагающим в формировании эстетической картины мира. Поскольку это поле культурной деятельности весьма амбивалентно, необходимо проанализировать различные направления деятельности масс-медиа, которые содержат просветительский потенциал, и выявить возможности его использования в процессе художественного воспитания. Еще большее

значение для формирования представлений современного ребенка или тинэйджера имеет Интернет со всеми его позитивными и негативными сторонами. Поскольку именно в виртуальном пространстве содержатся образцы и репрезентации красоты и уродства, комизма и страха, героических образов и фантазийных существ, образующий пестрый и неоднородный коллаж эстетических и этических моментов, – необходимо знать это пространство и найти способы ориентации в его лабиринтах. Посткультурное пространство Интернета может легко завести в эстетический и этический тупик неопытного, но активного пользователя, возраст которого снижается с каждым днем, – в Сеть входят совсем юные существа, обретая там представления, которые не входят в официальные образовательные стратегии, но, будучи яркими и убедительными, формируют ценностные ориентации и эстетические представления.

Третья проблема – это возможность творчества в «посткультуре» и связанная с ней проблема границ интерпретации. Бесконечные интерпретации классических произведений современными культурными производителями вызывают споры как в медийном пространстве, так и «в реальном времени» среди теоретиков и практиков культуры, причем мнения высказываются самые противоречивые. Где проходят границы, разделяющие интерпретацию от «цитирования», какова позиция интерпретатора (режиссера или исполнителя) по отношению к «авторскому замыслу», возможна ли аутентичность в современных репрезентациях классики? Все эти вопросы стоят не только перед профессиональным сообществом, но и перед зрителем/слушателем, кому, собственно, и адресованы эти интерпретации. В этой связи обратимся к одной из важных проблем в понимании (пост)современной культурной ситуации – к проблеме творчества: возможно ли творчество в его традиционном понимании как создание новых текстов, артефактов и смыслов – в пространстве культуры, которая признает свою истощенность? Насколько широки границы творческой интерпретации в плюралистическом мире бесконечного цитирования, симулякров и иронии, – и каков в это связи статус изначального, «аутентичного» текста? Возникают и другие вопросы, касающиеся роли личности в производстве и осмыслении культурного текста, представляющего собой палимпсест ранее осуществленных интерпретаций.

Рассуждая о творчестве, мы должны не столько проникнуть в его сущность, сколько выбрать тот аспект, который поможет нам понять изменения в области культуры, происходящие в последние десятилетия, а также роль и возможности индивида в безграничном пространстве репрезентаций. Но как бы ни были важны рассуждения о природе культуры и общества, о динамике культурных контекстов и смене

смыслов, еще более важным моментом в понимании творчества является осознание его как жизненной потребности человека, как своего рода антропологической универсалии, существующей в бесконечности инвариантов. Что касается форм, которые приобретает творческая энергия человека, они зависят как от культурных доминант его времени, так и от индивидуальных особенностей личности, причем в тех случаях, когда личность не склонна к саморефлексии и погружается в процесс творчества на уровне бессознательного, наши рассуждения на извечную тему: «Что хотел сказать автор?» будут неизбежно носить спекулятивный характер. Даже глубокая саморефлексия не способна выразить все механизмы творческого процесса, но по крайней мере она дает возможность установить соотношение между внутренними импульсами, представлениями и побуждениями субъекта творчества, и с тем результатом, который становится достоянием публики и может не совпадать с замыслом автора. Тем не менее, это не означает отсутствия критериев в оценке того или иного «перевода» классического произведения на современный язык. В этом процессе трансляции на первое место, на наш взгляд, должно стать уважение к оригиналу, понимание эпохи, когда он был создан, и стилистики произведения. Всякий качественный перевод предполагает, по меньшей мере, хорошее знание двух языков, в то время как многие современные интерпретаторы не озадачивают себя изучением первоисточника и контекст его создания, утверждая принцип субъективной свободы самовыражения. Не будем обсуждать этическую сторону такого рода интерпретативной стратегии, отметим лишь, что стилистический разнобой вызывает у читателя/слушателя недоумение или отторжение, поскольку видимое несовпадение звучащего слова или музыки, с одной стороны, и созданных креативным воображением визуальных образов, с другой, ощущается как дисгармония, как несуразность даже неподготовленным восприятием¹.

Поскольку посткультура признает свою исчерпанность и неспособность производить новые культурные тексты и артефакты, уйдя в область бесконечного цитирования и интерпретаций, неизбежен кризис креативности, который отмечен В. Самохваловой, посвятившей много работ философии творчества². По мнению В. Самохваловой, «в целом кризис креативности предстает как проблема не только искусства и культуры, но проблема человека, проблема целостно

¹ Шаптинская Е.Н. Музыка на все времена. Ярославль, 2015. С. 173–208.

² См.: Самохвалова В.И. Творчество. М., 2009; Самохвалова В.И. Безобразное. М., 2012; Самохвалова В.И. Эстетические этюды. М., 2013.

антропологическая»¹. Творчество в ее понимании связано с духом человеческой свободы. Всеобщая коммерциализация, активность культурной индустрии ставят творца в абсолютную зависимость от колебаний рынка или расчетов заказчика, что приводит к искажению всей области креативности. В. Самохвалова дает емкое определение творчества, которое учитывает всю его неоднозначность и в то же время содержит обещание его жизнеспособности вопреки всем утверждениям о его обреченности: «Творчество, возможно, есть одно из самых жизненно необходимых и неотъемлемых явлений в мире, и потому понятие о нем соединяет в себе множество самых разных, разноплановых, разноуровневых, разноприродных подходов, представлений и догадок»².

Рассмотрев «проблемные зоны» современной культуры, можно попытаться дать ответ на вопрос о судьбе культурного наследия и эстетической ценности, которое оно несет, в эпоху доминирования массовой культуры, представленной всё более широко в медийных репрезентациях. На наш взгляд, эти проблемы содержат в себе определенный позитивный импульс, который можно развивать в направлении истинных ценностей творчества, добра и красоты. Вопрос в том, кто возьмет на себя ответственность за то, чтобы направить воспитание, образование, просветительские стратегии именно в сторону истинных ценностей, не поддаваясь легко усвояемым псевдоэстетическим образам, созданных постмодернистской игрой или масскультовской борьбой за коммерческий успех. На наш взгляд, было бы полезным вспомнить такое понятие как «эстетическое воспитание», ставшее старомодным (и ненужным) еще в 90-е гг. XX века, когда образование начало становиться все более прагматически ориентированным. Сегодня, когда все более остро встает вопрос о снижении интеллектуального уровня детей и подростков, о кризисе культуры и засильи стандартной продукции масскульта, об уходе молодежи в виртуальное пространство, возрождение системы эстетического и художественного воспитания на современной основе может стать одним из приоритетных направлений культурной и молодежной политики.

Несомненную пользу могут принести различные варианты этой системы и для инклюзии физически или социально маргинализованных групп населения, вне зависимости от возраста, в социальную жизнь, для создания комфортного жизненного пространства,

¹ Самохвалова В.И. Безобразное. М., 2012. С. 293.

² Самохвалова В.И. Эстетические этюды. М., 2013. С. 319.

в котором художественные ценности будут важной составляющей. Информация, при всей ее избыточности и кажущейся доступности, не заменяет художественного вкуса, который формируется на протяжении многих лет совместными усилиями школы и семьи, и дает человеку возможность чувствовать себя полноценным участником художественных процессов, проходящих в обществе, как с точки зрения восприятия, так и реализации собственных творческих устремлений. Вопрос в том, каким образом можно приобрести культурный капитал в условиях кризиса гуманитарного образования и фрагментации культурного пространства, в котором многочисленные формы эстетического и художественного освоения мира не находят необходимой философской и мировоззренческой основы, а институциональные формы эстетического и художественного воспитания не связаны, а зачастую и противоречат многочисленным художественным практикам, востребованным в среде подростков и молодежи, но не имеющим ориентации в социокультурном пространстве и не находящем выхода своей деятельности в реальной жизни.

В условиях поиска оптимальных моделей привлечения детей и молодежи к культурным ценностям и развитию созидательной креативности – обращение к достижениям нашего еще недавнего прошлого может быть очень ценным с точки зрения определения универсальных механизмов эстетического воспитания, способствующих креативному развитию человека и его социализации, которые могут стать основой различных практик в данной области в различных социокультурных контекстах. Возможно, это может стать основой системы, сочетающей возможности институциональных форм художественного воспитания с гетерогенными практиками, распространенными повсеместно в молодежной среде глобального информатизированного мира. В то же время нельзя пренебрегать возможностями, которые дают современные мультимедийные технологии. Если использовать их не только с целью препровождения времени или расширения до невозможных пределов круга знакомых, пространства Интернета могут служить связующим звеном между людьми, которые, в силу материальных, психологических или физических проблем ограничены в своем жизненном опыте, найти в мире красоту и добро, которые так необходимы для полноценного существования.

Что касается содержания различных направлений художественного образования и эстетического воспитания, лучшей основой его может и должно стать культурное наследие классического искусства – как отечественного, так и мирового. Без этой основы любое изучение современных арт-практик будет безосновательно, поскольку все они

Часть III

имеют основу в той или иной историко-культурной эпохе. Мы не раз писали о том вреде, который наносит отрицание истории (пост)современной культурой¹. Только бережное отношение к истории, к памятникам культуры, которые были созданы в прошлом, уважение к собственной культуре и ее достижениям должны стать той основой, на которой может быть построена система художественного образования и воспитания, отвечающая потребности человека в истинных эстетических ценностях, в творческом самовыражении.

¹ *Шагинская Е.Н.* Образы истории в культуре постмодернизма // Культура культуры. 2016. № 1 // <http://cult-cult.ru/historical-images-in-postmodern-culture>.

Современный международный и внутренний туризм в России: цивилизационные аспекты развития

О разнообразных и сложных вопросах современного международного и внутреннего туризма нашей страны написано и сказано немало, проводились многочисленные конференции, выпускались монографии, сборники статей и учебные пособия. Российские учёные и специалисты в сфере туризма много сделали для продвижения своих идей и своей дисциплины не только в области образования, но и в реальной туристской, экономической и социокультурной деятельности.

При этом необходимо отметить, что к отраслевым проблемам въездного и выездного туризма в нашей стране за последние два года добавились трудности, связанные с неблагоприятной внешнеполитической конъюнктурой. Особенно большие трудности организаторы туризма стали испытывать в деле продвижения российских туристских продуктов, в том числе созданных на базе отечественного культурного наследия, в зарубежных странах. Безусловно, российский туристский бизнес и национальная туристская администрация (Ростуризм) продолжают вести традиционную работу по представлению туристских возможностей России на международном туристском рынке. Однако эта деятельность в современных условиях в целом реальных результатов по созданию имиджа России как страны благоприятной для туризма не приносит.

Видимо, в этой сложной и комплексной деятельности существуют в настоящее время, как и прежде, некие объективные проблемы, без понимания путей решений которых развитие современного туристского имиджа России не может быть эффективно реализовано. Туризм как комплексное явление социокультурной и экономической деятельности разнообразных структур и комплексов, взаимодействующих между собой на территориях разных стран и регионов, непосредственно зависит в своём развитии от состояния внутренней и международной политики. В современную эпоху глобальной нестабильности, которая вызвана всемирным экономическим и политическим кризисом, обострились отношения между цивилизациями: Востоком и Западом, Югом и Севером. Современная ответственная и реалистичная политика российского руководства во главе с Президентом России В.В. Путиным вызвала неадекватные действия со стороны Евросоюза

и США, навязавших нам экономические санкции и развязавших против нашей страны настоящую информационную войну. Одной из целей этой войны является попытка представить перед людьми разных стран демонизированный образ России, дискредитировать её историческое прошлое и современные достижения, в том числе и отечественную туристско-рекреационную сферу.

Состояние глобального цивилизационного противостояния англосаксонского Запада со всем остальным миром, в том числе и Россией, безусловно, сказывается и будет сказываться на развитии международного туризма. Очернение России в западных средствах массовой информации создавали и продолжают создавать негативный туристский образ нашей страны во многих государствах и среди различных групп населения. Отсутствие, искажение и недостоверная информация о России для зарубежной аудитории в настоящее время стало обыденным делом и даже хорошим тоном среди самых солидных информационных, телевизионных и интернет агентств западного мира.

Кроме политической составляющей в этой информационной войне есть ещё и экономическая часть, связанная с недобросовестной конкуренцией со стороны зарубежных и международных туристских корпораций и СМИ. Богатые и обеспеченные российские туристы, выезжающие в зарубежные страны, с удовольствием принимаются в любых туристских дестинациях, в том числе и там, где к ним относятся особенно плохо – в государствах Балтии и Восточной Европы. При этом положительная и объективная информация, а также реклама о туристских возможностях, культурном и природном наследии России, с трудом прокладывают себе путь через зарубежные информационные структуры, несмотря на существующие договоры и международные конвенции.

Дело в том, что помимо политической составляющей, зарубежные национальные туристские администрации и СМИ не хотят, чтобы граждане их стран выезжали на отдых за рубеж, в том числе и в Россию, и не вывозили из своих государств деньги, которые желательно оставлять у себя дома и здесь же отдыхать. На такой политике построены многие зарубежные программы развития туризма в разных странах, в которых с детства прививают жителям привычку отдыхать в своём государстве, рассматривая это прежде всего как выражение патриотизма и любви к родной культуре. В этой связи уместно отметить, что идеи создания единой европейской валюты и Шенгенского договора во многом были основаны на концепции общей туристской зоны Европы.

За последние четверть века новейшей истории российский туризм не был избалован вниманием и поддержкой государства. Благодаря либеральным экономическим реформам 1990 годов российским туристам было выгоднее и удобнее ездить в зарубежные страны, чем на

курорты и туристские дестинации своей страны. Таким образом, почти два десятилетия финансовая поддержка российской туристской отрасли практически не осуществлялась ни со стороны населения, ни со стороны государства. Только в последние годы ситуация стала меняться к лучшему. Были приняты и обеспечены существенным финансированием Федеральная целевая программа «Развитие внутреннего и въездного туризма в Российской Федерации (2011—2018 годы)» и Государственная программа Российской Федерации «Развитие культуры и туризма» на 2013—2020 годы, а также ряд других федеральных и региональных программ и проектов, реально развивающих отечественную туристскую инфраструктуру.

Однако необходимо отметить, что на проведение полной модернизации советской и развитие новой современной туристской инфраструктуры в нашей стране потребуется не менее двух десятков лет, что вызвано рядом объективных факторов. По мнению авторов государственного Доклада о состоянии и развитии туризма в Российской Федерации в 2014 году, «главными сдерживающими факторами развития туристского рынка Российской Федерации остаются неразвитость общей и специализированной инфраструктуры, высокая стоимость транспортных и гостиничных услуг»¹. Поэтому несовершенная туристская инфраструктура будет продолжать ещё долго висеть «дамокловым мечом» над туристским имиджем России, а от этого будет, в свою очередь, зависеть въездной туризм в нашу страну.

В государственном Докладе были также определены и другие негативные факторы, влияющие на состояние отечественной туристской отрасли в последние годы его развития. «Из факторов внешней среды <...> необходимо отметить геополитические и социально-экономические факторы, проявлением которых стало:

- ограничение на выезд за пределы Российской Федерации определённого контингента граждан в связи с введением санкций Евросоюза и США, а также запрет государственным служащим и силовикам на выезды за границу;
- рост недоброжелательности по отношению к российским гражданам со стороны ряда стран;
- падение цен на нефть;
- девальвация рубля.

¹ Доклад о состоянии и развитии туризма в Российской Федерации в 2014 году. М.: Министерство культуры Российской Федерации, 2015. С. 17.

К негативным факторам внешней среды добавились и внутренние факторы:

- рост цен на энергоносители и соответственно на стоимость авиаперевозок;
- банкротство ряда туристских компаний;
- высокие цены на услуги на отечественных курортах;
- спрос на более бюджетные направления и короткие туры;
- массовый отказ от поездок;
- переход на самостоятельное онлайн-бронирование»¹.

Целью настоящей статьи не является подробный анализ всех указанных негативных тенденций отечественного туризма. Однако эти внешние и внутренние негативные факторы, безусловно, отразились на состоянии туристского имиджа России, как внутри страны, так и за рубежом. Современный отечественный туристский имидж за рубежом складывается из осколков русского имперского и советского образа России, который формировался на протяжении более трёхсот лет развития туризма в нашей стране². В настоящее время еще только начал складываться системный подход к формированию позитивного туристского имиджа России за рубежом. Можно назвать широко известные объективные факторы, формирующие положительный туристский имидж России во всём мире, в том числе и внутри страны. К их числу следует отнести: наличие на территории страны большинства географических и климатических зон; уникальные природные объекты, ландшафты и территории; рекреационные и лечебные курорты; разнообразное, многовековое и неповторимое историко-культурное наследие; современные социокультурные, религиозные, спортивные, этнографические и массовые мероприятия, праздники и события; а также ряд других положительных факторов.

Среди факторов, негативно влияющих на туристский имидж России за рубежом, следует отметить сложившийся устойчивый стереотип нашей страны как небезопасной для туризма, причём это обстоятельство подаётся вместе с утверждением, что местное население недоброжелательно относится в своей основной массе к туристам, что, к сожалению, во многом верно. «В глазах иностранцев Россия и её столица

¹ Доклад о состоянии и развитии туризма в Российской Федерации в 2014 году. М.: Министерство культуры Российской Федерации, 2015. С. 15.

² *Долженко Г.П., Путрик Ю.С.* История туризма в Российской империи, Советском Союзе и Российской Федерации: 1696 г. – современность. М., Ростов н/Д, 2010.

ассоциируются с чем-то большим и непонятным, далёким и опасным. Яркие образы – водка, медведь, икра – не самые положительные. В исследованиях зарубежных рейтинговых агентств, Россия и Москва неизменно занимают высокие места в негативных рейтингах, получая от респондентов низкие оценки за сервис, отношение к иностранцам, уровень развития инфраструктуры и высокие цены. Образ России и в глазах собственных граждан слишком мрачный»¹. Особенно удручающе звучит вывод о туристском имидже России в глазах граждан нашей страны в «Стратегии развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 года». В этом основополагающем государственном документе даётся следующая характеристика современного российского туризма: «негативный имидж отечественного туристского продукта, низкая заинтересованность россиян в приобретении туров по Российской Федерации»².

Возрождение положительного туристского имиджа России необходимо начать с восстановления его прежде всего в глазах граждан нашей страны, чтобы они хотели и реально могли совершать путешествия по отечественным достопримечательным местам, получая при этом соответствующие мировым стандартам услуги, уверенные в своей безопасности и имея доступные цены для совершения туристских поездок. Более того население российских регионов должно быть заинтересованно в развитии туризма на территории своего проживания. Только в этом случае восстановится доброе отношение местного населения к туристам, а также начнут реализовываться региональные и муниципальные социокультурные инициативы и бизнес-проекты.

Негативные представления о России как туристском направлении устойчивы в массовом сознании жителей других государств, и поэтому, чтобы преодолеть этот годами сложившийся стереотип, надо этой проблемой целенаправленно и системно заниматься, вкладывая в это направление достаточные финансовые средства. В Российской Федерации необходимо разработать и создать специальную федеральную программу по изменению имиджа страны, в которой должны принимать участие многие государственные

¹ Котельникова В.Е. Международные спортивные события как средство продвижения бренда России и её регионов на мировом рынке туризма. // Труды Международной Общественной Туристской Академии (МТА). Сборник научных статей. Вып. 7. Отв. ред. Путрик Ю.С., Караневский П.И. М.: МТА, 2012. С. 137.

² Стратегия развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 г. // <http://www.russiatourism.ru/data/Fil/news>. С. 40.

ведомства, все регионы, крупные города, а также специализированные туристские дестинации и турбизнес. Большую роль в реализации этой Программы могут сыграть общественные и самодетельные инициативы российских граждан и неправительственных организаций, безусловно, при поддержке региональных и местных органов государственной власти.

При этом необходимо понимание всех участников этой будущей Программы, от чиновников до бизнесменов, что создать и реализовать ее можно только при обязательном участии отечественных научных коллективов и учёных, в том числе специалистов в сфере туризма и имиджологии. «Актуальность научного обеспечения туристской деятельности становится всё более очевидной, а эффективность сферы туризма в общегосударственном масштабе всё в большей степени начинает зависеть от правильного и своевременного применения результатов научных исследований в практике планирования и продвижения национального туристского продукта на зарубежные рынки»¹. В настоящее время отношение к научным исследованиям в сфере туризма на федеральном и региональном уровнях продолжает быть безразличным, актуальность научной деятельности не осознаётся чиновниками и организаторами туристского бизнеса. Это тревожная тенденция, так как она приводит к тому, что существующие федеральные и региональные программы развития туризма не получают научного обеспечения, не анализируются итоги их исполнения, не делаются долгосрочные прогнозы, не изучается динамика спроса на туристские и другие услуги, не исследуется экономическая конъюнктура в туристской сфере и т.д.

Отсутствие полновесного научного обеспечения особенно сказывается в новых направлениях и формах развития туристской отрасли, связанной с электронными технологиями, и напрямую имеющей отношение к формированию имиджа России. «Новое информационное пространство в туризме, связанное с невиданным ранее развитием электронных технологий, требует специальных научных исследований, необходимость которых остро ощущается в современной туристской отрасли. Новые возможности глобальной сети Интернет при правильном и профессиональном подходе повышают качественный

¹ Житенёв С.Ю. Наука о туризме: предмет, задачи, проблемы и перспективы. // Труды Международной Общественной Туристской Академии (МТА). Сборник научных статей. Вып. 7. Отв. ред. Путрик Ю.С., Караневский П.И. М.: МТА, 2012. С. 5.

уровень научных исследований в сфере туризма, более того, они позволяют совершать быстрый обмен идеями и информацией между участниками научного сообщества»¹.

Проблема создания национального бренда России, а также региональных и местных брендов, в настоящее время осознаётся как важное направление развития туристского имиджа страны и её дестинаций. Однако эта деятельность носит несистемный характер и пока имеет слабые результаты. В Российской Федерации есть туристские территории, которые имеют международные бренды: Золотое кольцо (бывший царский путь), Карелия, Русский Север, Кавказские Минеральные Воды, Краснодарский край, Камчатка, Алтай и ряд других, в том числе Крым. Но даже эти, раскрученные ещё в советский период территории, недостаточно широко известны среди мирового туристского сообщества. Известность городов Москвы, Санкт-Петербурга, Казани и Сочи существенно опережает другие туристские дестинации страны, но и они пока не способны оказать значительное влияние в целом на положительную трансформацию бренда России. Формирование привлекательного туристского имиджа России должно стать стратегической задачей развития всей сферы отечественного туризма, объединяющей усилия всех общественных и коммерческих субъектов туристской индустрии, государственных органов федеральной, региональной и муниципальной власти, электронных и печатных СМИ.

Кроме методологических и технологических проблем состояния отечественной туристской сферы, остаются не решёнными и даже не поставленными ряд стратегических вопросов развития туризма в России, связанных с требованиями ценностно-нормативного цивилизационного подхода к решению задач обеспечения национальных интересов, как в стране, так и за рубежом. Государство в настоящее время рассматривает туризм в первую очередь в качестве небольшой части экономической отрасли, обеспечивающей финансовую подпитку сферы культуры и регионов, не имеющих промышленных и природных ресурсов. Туризм как субъект государственной идеологии и политики практически не рассматривается и тем более не используется, а если это случается, то помимо воли и сознания

¹ *Житенёв С.Ю.* Наука о туризме: предмет, задачи, проблемы и перспективы. // Труды Международной Общественной Туристской Академии (МТА). Сборник научных статей. Вып. 7. Отв. ред. Путрик Ю.С., Караневский П.И. М.: МТА, 2012. С. 10.

чиновников от туризма. Происходит недооценка со стороны государства возможностей туризма как важного социокультурного феномена современной эпохи, который можно и нужно использовать в национальных интересах. Справедливости ради необходимо отметить, что в 2014 году Правительством РФ была принята «Стратегия развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 года», среди задач которой были сформулированы следующие: «реализация стратегической роли туризма в духовном развитии, воспитании патриотизма и просвещении»¹. Однако в реальности эта задача, как и другие цивилизационные аспекты деятельности в сфере туризма, в Концепции и других актуальных государственных документах своего развития до сих пор не получили.

Российская цивилизация неизбежно будет взаимодействовать на самых разных уровнях со своими ближними и дальними соседями, другими цивилизациями и государствами. Поэтому современный туризм является естественным инструментом и возможностью такого взаимодействия. Одним из механизмов такой деятельности является не так давно созданная российская программа «Visit Russia», предусматривающая создание сети зарубежных представительств Ростуризма в различных странах, направляющих туристский поток в Россию и пользующихся популярностью у российских туристов.

¹ Стратегия развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 г. // <http://www.russiatourism.ru/data/Fil/news>. С. 4.

Н.В. Кузина

**Нормативные эстетические трактаты эпохи
(нормативные эстетики) в построении
государственной культурной политики
в Российской Империи, СССР и Российской Федерации**

Эпоха становления новой российской постсоветской государственности в 2000 и 2010-е годы предъявляет требования к разработке стратегии российской культурной политики (в том числе ее эстетических оснований), прежде всего с позиций непреходящих ценностей российской цивилизации, имеющей уже более, чем тысячелетнюю историю. Пафос данной статьи состоит в том, что правильное направление культурной политики могут помочь сформировать прежде всего те прочные связующие нити традиционной эстетики, которые сложились начиная с Древней Руси, несмотря на кажущуюся, видимую прерывистость наследования эстетической традиции.

При отсутствии свода эстетических правил, выраженных в форме трактата и принадлежащих перу крупнейших представителей какого-либо вида искусства, роль его могут и должны сыграть академические, учебные и кодифицирующие труды исследователей в сфере культуры, по которым ведется подготовка квалифицированных кадров в данной сфере искусства, достоверно, скрупулезно и ответственно описывающие и оценивающие нормативные и маргинальные проявления культуры разных эпох с позиции эстетического идеала, гармонии, этики, мастерства, требований жанра и других критериев.

Оказавшие сильнейшее влияние на последующее развитие искусства в России (на Руси, в Российской Империи, в СССР, постсоветской России) центральные нормативные эстетики эпохи должны быть в новой ситуации, как и ранее, учтены как главное основание, база для формирования государственной культурной политики. Главные положения – теоретические (изложенные в фундаментальных научных трудах) и эстетические (развернутые в творчестве) – от художественных приемов Симеона Полоцкого и стиховедческих идей Михаила Ломоносова до взгляда на политическую историю и формирование в ее связи классового (в том числе пролетарского) искусства В.И. Ленина, в последующую эпоху были положены в основу регулирования государством культурной сферы.

В зависимости от центральных эстетических, научных, общественно-политических идей эпохи строилась и государственная культурная

политика. Прежде всего это касалось предпочтительных художественных приемов, тем, направлений и стилей, получавших поддержку на уровне государства. При отсутствии регулирования и избирательности со стороны государства в оказании мер поддержки (эпохи 1890-1910-х и 1990-х годов) формировался полистилизм, многообразие в культуре, приводившее впоследствии, как видно из истории Серебряного века в России, к реакции и внедрению методов жесткой регуляции любых проявлений культурной жизни.

В этой связи необходимо вспомнить, что график развития жизни культуры в связи с регулирующими ее действиями государства на Руси в системе координат «регламентация» / «свобода», в течение столетий имел волнообразный вид, напоминая челночное движение утка через основу в ткачестве: происходили попеременные движения от системы жесткой кодификации на базе нормативных эстетик к эпохам полистилизма и разнообразия, ориентации на многомерность искусства и множественность эстетик, изложенных в манифестах представителей различных течений и школ, затем снова к системе строгой кодификации.

Несомненно, что любой проверенный временем учебник поэтики и риторики, а также эстетический трактат входит в ядро сущностного понимания искусства. Он, без исключения, написан так, что любой читающий, подражая указанным приемам и формам, сможет усвоить азы мастерства и создать вполне соответствующий жанровым особенностям артефакт, качество которого будет зависеть от таланта автора. Сущностно представления о прекрасном и кодифицированном не изменились. Любое отрицающее предшествующую традицию проявление в искусстве (в отличие от технической сферы) затем, как правило, само оказывается полностью или в большей степени отвергнуто.

Важно разграничить и осознать различные роли в формировании государственной культурной политики таких явлений, как эстетический труд, кодифицирующий искусство, и эстетический манифест, выражающий попытки поиска новых проявлений и самореализации.

Нормативная эстетика и эстетический манифест:
роль культурной политики в сохранении традиции и формировании

Эстетические трактаты, являющиеся своеобразным основным сводом правил «принятого» как норма, образец в искусстве, являются важным этапом накопления, систематизации, регламентации художественных знаний эпохи (о жанрах, приемах и средствах выразительности, приемлемом и неприемлемом), их кодификации (превращения в общеобязательные) и рефлексии по их поводу. Созданная чаще всего конкретным автором, руководителем крупной школы в искусстве,

нормативная эстетика становится родом учебника в искусстве, отделяющего художественное от маргинального, нехудожественного. На основании выдвинутых в ней положений строится дальнейшее развитие, осознаются и кодифицируются новые жанры, художественные приемы, складываются направления, стили, школы. Знание о приемлемом и неприемлемом в произведениях культуры, основном пафосе (идее), достойном для отображения средствами искусства, директивно оцениваемое в нормативных эстетиках как общеобязательное, закладывается в основу государственной культурной политики, поддерживается и возвращается.

Нормативные эстетики закрепляют для конкретной эпохи отчасти субъективные, но, безусловно, необходимые, представления о границах, норме, высшем проявлении художественного мастерства и о маргиналиях. Они формируют «нормативное представление о должном» (как правило, в дихотомии), о возвышенном, низменном, прекрасном, безобразном, трагическом, комическом, об идеале, однозначную, жестко закрепленную оценку изображаемого (прекрасный – безобразный, положительный – отрицательный, правильный – неправильный и т. п.). Для них характерно «наличие двух параллельных рядов категорий: позитивного, которым пользуются, когда изображаемое явление оценивается положительно (прекрасное, возвышенное, величественное, героическое, трагическое), и негативного, на который опираются в противоположном случае (безобразное, низменное, комическое). При этом предполагается, что сфера «промежуточных» явлений, то есть явлений, оказывающихся на границе между утверждением и отрицанием и по этой причине входящих одновременно в обе сферы, или очень незначительна, или просто недостойна художественного воспроизведения»¹. Как правило, в идее нормативности оказывается исключена идея динамики, развития. Кодифицированный образец вечен и неизменен.

Любая маргиналия, нарушающая свод правил, заданный в эстетиках (иногда – эстетическом трактате, иногда – официально принятом регламентирующем документе, учебнике поэтики), оценивается как несовершенство, а иногда – внутри культуры данной эпохи – и как «пощечина общественному вкусу». В периоды смены художественных парадигм, как правило, предшествующие или являющиеся последствием научных революций, общественно-политических

¹ *Алексеев А.А.* Нормативные эстетические категории // Ф.М. Достоевский. Антология жизни и творчества // <http://www.fedorostoevsky.ru/research/aesthetics-poetics/106/>

сдвигов, формируются антинормализаторские тенденции в искусстве, вызывающие ситуации художественной, литературной и т.п. борьбы и появление множественных эстетических манифестов, рост числа эстетических художественных школ и объединений в искусстве. По прошествии периода ломки стереотипов и выстраивания новых систем (в отличие от смен парадигм в итоге научных революций, описанных Т. Куном) наступает частичная художественная реакция: эстетические манифесты, возникавшие в больших количествах в эпохи слома, как правило, теряют сторонников, художественные группы разрушаются, и на смену нормативной эстетике предшествующей эпохи приходит следующая, во многом наследующая художественные ценности эпох до слома. Можно говорить о том, что художественное мышление, отражаемое в эстетиках, более консервативно, чем мышление научное (так как перемены в требованиях, предъявляемых к мастерству, все-таки минимальны).

Нормативная эстетика отвечает на основные вопросы о допустимом, приемлемом и в высшей степени значимом: 1) в каком виде искусства может быть создан артефакт культуры с заданным содержанием; 2) как регламентирован жанр артефакта, который создается? 3) «о чем» данный артефакт / что он отображает? (темы); 4) с какой целью (утилитарной, идеологической, духовной) может создаваться данный артефакт? (идейная основа); 5) какими средствами создается данный артефакт? (художественные приемы).

Отличие эстетического манифеста от нормативной эстетики проявляется в том, что манифест возникает как способ революционного преобразования, отрицания предшествующей традиции и внесения нового, нормативная же эстетика суммирует общепринятое и общеприемлемое, оцениваемое как образцовое, используемое для подражания. Опираясь на образы Ю.Н. Тынянова, можно сказать обобщенно, что на полюсе литературных манифестов находятся новаторы, на полюсе нормативных эстетик – архаисты. Разницу между нормативной и описательной эстетикой подчеркивает в том числе Л.С. Выготский¹. Главнейший из критериев разграничения – не констатация наличия формы и приема, а оценочность, присутствующая в нормативной эстетике.

Можно говорить о том, что для нормативных эстетик как средства регламентации характерна охранительная и стабилизирующая художественное творчество и художественный процесс функция.

¹ *Выготский В.С.* Психология искусства. М., 2015. С. 19.

При обсуждении основ, на которых может выстраиваться государственная культурная политика, проявляющаяся, прежде всего, в финансовой поддержке и разрешительном допуске к обнародованию и предъявлению зрителю / слушателю / участнику произведений искусства, необходимо учитывать стабильность и качество поддерживаемой продукции, обеспечиваемое нормативностью эстетических трактатов и иных регламентирующих документов в сфере искусства, традиционно создававшиеся во все эпохи.

НОРМАТИВНАЯ ЭСТЕТИКА И ЭСТЕТИЧЕСКИЙ МАНИФЕСТ В РОССИЙСКИХ УСЛОВИЯХ

Опуская примеры из древнегреческой и древнеримской, персидской и иных традиций древности, а также из эстетик средневековой и нового времени Европы, обратимся к традиции нормирования художественного творчества на Руси, в Российской Империи, СССР и постсоветской России (Российской Федерации).

Не все большие стили (направления), прежде всего в художественной литературе, были склонны к кодификации: обычно к данным жанрам обращались представители эстетических воззрений, склонных к упорядоченности культуры как системы (классицизм, барокко, реализм), и от них могли бежать антинормализаторы (романтизм и др.).

Если наиболее яркий представитель «нормы», заложивший основы эстетики на долгое будущее, сам не был автором подобного труда, то за него обобщение производилось в научных трудах следующих поколений (примеры: литературная ситуация эпохи А.С. Пушкина и исследование «Архаисты и новаторы» Ю.Н. Тынянова, ее описывающее; эстетика социалистического реализма в литературе и эссе А.Д. Синявского «Что такое социалистический реализм?»).

Течения и школы, порывавшие с традицией, изложенной в нормативных трудах, создавали манифесты (не становившиеся затем общепринятой эстетической платформой, поэтому как основу государственной культурной политики их рассматривать нельзя) – например, русские декаденты, футуристы и др. При этом спор натуральной школы и чистого искусства также становится частным на фоне общих художественных установок эпохи.

Приведем некоторые трактаты, основополагающие для нашего времени научные филологические труды и художественные произведения, играющие роль нормативных, связанные с художественной литературой как частью искусства.

Роль основополагающих эстетик в России сыграли как полноценные трактаты, так и произведения других жанров (от художественных до научных, включая ораторские и эпистолярные):

- 1) эстетические трактаты Древней Руси,
- 2) рукописный сборник-энциклопедия тем и жанров – Симеон Полоцкий «Вертоград многоцветный»,
- 3) сочинения М.В. Ломоносова («Риторика», «Письмо о правилах российского стихотворства») и В.К. Тредиаковского («Новый и краткий способ к сложению российских стихов с определениями до сего надлежащих знаний»),
- 4) сочинения и издания Н.И. Новикова – «Опыт исторического словаря о российских писателях», 22 издания «Санкт-Петербургских учёных ведомостей» (1777), издание «Городская и деревенская библиотека» (1782–1786),
- 5) трактат-диссертация Н.Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности»,
- 6) Д. Самойлов и его «Книга о русской рифме»,
- 7) «История русской поэзии» и «История русской литературы» В.С. Баевского,
- 8) трехтомный труд по истории русской литературы Н.Л. Лейдермана и М.Н. Липовецкого «Современная русская литература», и некоторые другие.

Роль эстетических манифестов играли: «Пощечина общественному вкусу» футуризма, работы Д. Хармса, эссе А.Д. Синявского «Что такое социалистический реализм?» (социалистический реализм и первая волна постмодернизма), Нобелевская речь И.А. Бродского – вторая волна постмодернизма и пост-постмодернизм (постсоветская литература, – слово как акт, творящий реальность и историю). Сторону языка описывали классические русские риторика, начиная от переводных до учебных конца XX – начала XXI веков.

В силу данных причин пронизанные протестом (как в эстетике, так и в общественно-политическом смысле), – и имеющие установку на экспериментальность труды, отражающие эстетические воззрения, не становящиеся предпочтениями большинства, не могут быть основой для формирования культурной политики государства. В большинстве исторических эпох сторонники данных концепций не получали поддержки и прав на тиражирование и популяризацию своих произведений, а их авторы в обществе воспринимались как маргинальные, иногда преследовались, в том числе и законом.

НАСЛЕДИЕ НОРМАТИВНЫХ ЭСТЕТИК ДРЕВНЕЙ РУСИ,
СССР И НАУЧНЫЕ ТРУДЫ ПОСТСОВЕТСКОЙ ЭПОХИ
КАК РЕСУРСЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ

С эпохи Древней Руси при становлении культурной традиции параллельно шли три процесса:

1) становление и кодификация вначале национального (древнерусского, русского), затем литературного языка;

2) кодификация средств выразительности языка (в том числе посредством создания описательных и учебных риторик);

3) становление и кодификация представлений о художественном литературном творчестве (в том числе через создание описательных и учебных «поэтик» и введение в образовательный процесс обучение искусству слова).

Традиции русской культуры всегда выражались через художественное слово, вербальное мастерство. Так, в эпоху XVII – XIX веков в учебных заведениях разного уровня в качестве высших дисциплин рассматривались поэтика, риторика. Стандарт выразительности и требования к художественным текстам (в том числе текстам устной формы) преподносился в учебниках поэтики, риторики, при этом обучение словесному искусству строилось на понятии нормативности и изучении образцовых произведений и текстов. Риторика и искусство красноречия в целом (вначале, несомненно, красноречие церковное) было основной не только государственной культурной политики, но и в целом политики государства: вспомним, хотя бы, роль красноречия в дипломатических отношениях, творивших историю, а также в юриспруденции, а также в общественно-политических структурах (выступления общественных лидеров в XVII – XIX веках при дворе в различных комиссиях, в Думе, рекрутирование членов в тайные общества в XIX – XX веках).

В первую половину XIX в. государственная политика базировалась на требованиях к искусству классицистической эстетики, целью ставившей показать «то, что должно» и эстетики своеобразного абсентизма, «искусства ради искусства», отраженного у А.В. Дружинина (искусство как род эстетической деятельности, должно отражать не мир, но высоты человеческой души, улучшая реальность этим).

Вторая половина XIX века, благодаря в том числе смене общественных и хозяйственных парадигм (существенная трансформация или смена производственной формации в результате отмены крепостного права и роста производства с использованием в том числе разделения труда), вызвала внимание к факту, реальности, и понятию пользы (в том числе общественной пользы), рациональности. Данные установки

привели к появлению работ Н.Г. Чернышевского, развитию тенденции к сближению художественного творчества и появляющейся публицистики и журналистики (сборник «Петербургские углы» и др.).

Начало XX века при его эстетическом разнообразии дало массу эстетических манифестов, но не нормативные эстетики. На роль таких трудов могут претендовать, очевидно, только работы пропагандистов пролетарского искусства первых десятилетий после Октября (прежде всего Луначарского и Пролеткульта). Именно в это время появляется оценочность по отношению к произведениям искусства, литературы, и на основе государственных предпочтений разграничение всех авторов на «норму» и маргиналов, с наличием тонкой прослойки «попутчиков».

Попытки осознать, проанализировать и изложить новую складывающуюся в искусстве норму активно предпринимались с помощью создания общегосударственных союзов – писателей, художников, кинематографистов и представителей других творческих специальностей. Подобным потенциалом обладал Первый съезд союза писателей и в дальнейшем деятельность данного литературного объединения (со всеми спорными эпизодами, включая преследования и исключения многих заслуженных писателей, например, В. Некрасова; а также с прецедентом «секретарской литературы»).

Среди достижений советского периода в литературе (в том числе в описании и регламентации художественных средств и литературных жанров):

1) формирование жанра советского реалистического романа (в том числе молодежного – «Студенты» Ю. Трифонова и др., производственного – «Соть» М. Пришвина, «Оттепель» И. Эренбурга, «Не хлебом единым» и «Белые одежды» Дудинцева, «Утоление жажды» Ю. Трифонова, «Черная металлургия» А. Фадеева, городского – «Дом на набережной» Ю. Трифонова и др., исторического – «Петр Первый» А. Толстого, «Отблеск костра» Ю. Трифонова, «крестьянского» – «Барсуки» Л. Леонова, «Поднятая целина» М. Шолохова, «Пряслины» Ф. Абрамова, «Мужики и бабы» Б. Можаяева, «Привычное дело» В. Белова, военного романа и повести – «Живые и мертвые» К. Симонова, «Жизнь и судьба» В. Гроссмана, «В окопах Сталинграда» В. Некрасова, «Волоколамское шоссе» А. Бека, «Горячий снег» и «Берег» Ю. Бондарева),

2) формирование малых жанров прозы – новелла, очерк, рассказ (военные очерки Л. Леонова, А. Твардовского, рассказы В. Распутина, В. Астафьева),

3) формирование стандартов советской поэзии, как лирической (от «Орды» и «Браги» Н. Тихонова, «баллад» И. Сельвинского и деревенской лирики А.Твардовского до поэзии середины XX вв.), так и

больших жанров («Братская ГЭС» Е. Евтушенко, «Поэма без героя» и «Реквием» А. Ахматовой, «Страна Муравия», «Василий Теркин», «За далью – даль» А. Твардовского),

4) формирование стандартов советской драматургии, в том числе – весьма широко трактуемых стандартов репертуарных («Нашествие» Л. Леонова, «Прошлым летом в Чулимске», «Прощание в июне», «Утиная охота», «Старший сын» А. Вампилова),

5) формирование основных принципов российского кинематографа – как игрового, так и документального кино (от С. Эйзенштейна, Дз. Вертова, А. Довженко, Б. Барнета, Г. Александрова до А. Пелешяна, М. Калатозова, С. Герасимова, Л. Гайдая, М. Хуциева, Т. Лиозновой, К. Муратовой).

Данные произведения для литературного творчества любой последующей эпохи уже воспринимаются как образцовые, высшие проявления мастерства, и также как нормативы. Большинство из них входят в соответствующие специализированные учебные курсы при подготовке специалистов данной сферы – литераторов.

Отмена цензуры и разрешительной процедуры для тиражирования, воплощения и постановки на сцене художественного произведения сначала де-факто в конце 1980-х, а затем де-юре в начале 1990-х годов дало эффект притока и объединения с официальной публикуемой и тиражируемой продукцией искусства фактов культуры, созданных в России «в стол» представителями в том числе и маргинальных сообществ, культурных артефактов, созданных в эмиграции.

Возникшая какофония неожиданно привела не к расцвету искусств, а к хаосу, потерянности, релятивизму, утрате мировоззренческой и эстетической основы, подобно тому, как смена научной парадигмы в конце XIX века привела к пессимизму и мифу о «конце цикла», разрушении явления художественного (в данном случае, например, литературного) процесса.

Можно предполагать, что ограничительная политика в сфере искусства, интуитивно принятая Российским государством в начале 2010-х годов, и формирование Стратегии государственной культурной политики, – является также и началом формирования обновленной нормативной эстетики XXI века.

Необходимо отметить, что в этом случае создавать ее могут либо наиболее уважаемые в социуме и состоявшиеся как творцы художественного продукта представители творческой элиты, либо – ученые первого ряда, исследующие данные виды искусств.

Так, при отсутствии нормативных эстетик, созданных самими писателями, роль их могут выполнять непредвзятые научные труды, направленные на систематизацию знаний о литературе и

особенностях динамики литературного процесса в России XX и XXI веков, прошедшие проверку, как и учебники поэтики и риторики XVII – XIX веков на многочисленных обучающихся литературному ремеслу и русской филологии.

В части литературного процесса при отсутствии подобных нормативных эстетик их роль могут выполнять уже названные выше труды, входящие в учебную литературу по направлению подготовки «русская филология», «русская литература» в современном гуманитарном вузе и аспирантуре по филологическим специальностям: монографии В.С. Баевского, история современной литературы Н.Л. Лейдермана, М.Н. Липовецкого, а также исследования сути литературного творчества и динамики литературного процесса (в том числе и процесса формирования квалифицированного, подготовленного читателя) М.А. Чудаковой.

Часть IV

ЗАДАЧИ ЭКСПЕРТНОГО СООБЩЕСТВА
В УСЛОВИЯХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА

А.В. Никандров

Интеллектуалы, эксперты и идеологи в западной общественно-политической жизни и мысли второй половины XX века

Распространение влияния атлантизма в Западной Европе после Второй мировой войны – это широкий процесс, охватывающий все сферы жизни западноевропейского общества: экономику, политику, культуру. Облекая себя в тогу «спасителя» Западной Европы от коммунизма и от «враждебного» СССР, Америка стремилась навязать ей, говоря просто, все что можно – везде где можно – из своих идей и практик, так что в идеале (и он был во многом воплощен в жизнь) Западная Европа должна стать чем-то вроде филиала США (во всех смыслах), – но при этом «своеобразие ситуации в том, что в роли спасителей западной культуры подвизаются как раз те, кто предает и продает лучшие ее традиции. <...> Эти "новые гунны" не жгут городов и не разбивают статуй, разве что покупают их и увозят к себе домой. Они поступают иначе: раскрывая западным европейцам "дружеские объятия", навязывают им свой образ жизни и свою "массовую культуру", тем самым приучая их думать и чувствовать по-американски»¹. А.С. Панарин говорил об этом «культурном похищении» Европы предельно жестко и максимально ясно: «Континентальной Европе угрожало растворение в англо-американской системе, утрата многообразия и культурной самобытности. Американизация Европы – это не только геополитическая зависимость, но и культурный униформизм, растворение в обезличенной духовной индустрии, скроенной по меркам примитивного массового общества»². О склонности американцев навязывать свои идеи, представления и принципы так же жестко и ясно говорил и Ромен Роллан, предупреждая еще в 1926 году об опасной «привычке» Америки навязывать себя, – причем опасность эта действительно для всего мира, а не только для Европы: «Американец считает, будто бы все,

¹ Каграманов Ю.М. Америка «закрывает» Европу // Западная Европа и культурная экспансия «американизма» / Сост. Ю.М. Каграманов. М., 1985. С. 6.

² Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 370.

что правильно, что хорошо для него, должно быть так же правильно и хорошо для всех других народов земного шара; а если народы с этим не согласны, то ошибаются, мол, они, – Америка якобы имеет право навязывать им свое мнение, в интересах всего мира и в их собственных интересах. Подобные взгляды порождают стремление к завоеванию мира, прикрытое фальшивым морализированием, которое (быть может бессознательно) восходит к алчному животному инстинкту власти над другими народами»¹. Сейчас эти предостережения – и А.С. Панарина, и Р. Роллана – становятся еще более актуальными (разве что в цитате Ромена Роллана можно смело убрать слова в скобках).

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. 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 труднопредставимо 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, и никаких симптомов исчезновения или умаления значимости своего «культурного представительства» в политике после Второй мировой войны не демонстрировала.

¹ Роллан Р. Предупреждение Америке // Соч. В 14 т. Т. 13. Публицистика (1917–1939). М., 1958. С. 133–134.

Свобода интеллектуала, автономия культуры, понимаемая совершенно по-разному ангажированность, неуправляемость, – все эти характерные черты «беспокойного племени» (причем в этом выражении слово «племя» обозначает многочисленность интеллектуалов) интеллектуалов были неприемлемы для «вождей атлантизма», для атлантизма как единства идеологии и политической практики. Поэтому со стороны американских разработчиков «генеральной линии» была выдвинута своего рода «установка» на «замену» интеллектуалов – экспертами, сведение интеллектуала к эксперту, навязывание интеллектуалам роли экспертов, им не свойственной и для них непонятной. – Здесь нельзя не процитировать слова А.С. Панарина: «Везде, где только возможно, американская экспансия приводит к замене сложного одномерным, высокого низменным, исполненного рефлектирующей самоиронии – ”крутой” самонадеянностью новых варваров»¹. В самом деле, сложно представить эксперта, восклицającego вместе с Эмилем Золя «Я обвиняю!» или «Истина шествует!» или «Сеять сомнения, а не охотиться за истинами!» вместе с Норберто Боббио.

Эксперты – как бы мы их себе ни представляли, – по определению не обладает четко формулируемой ролью в политике; также и автономия, свобода по отношению к экспертам не являются сущностными моментами их социального бытия, но скорее – привходящими обстоятельствами. Если интеллектуал – «человек культуры», который выдвигает себя сам, совершая свободный выбор и принимая ответственность за свои политические высказывания и действия (во всяком случае, так в идеале), то эксперт – привлекается для того, чтобы дать какие-либо оценки, рекомендации, решить какие-либо задачи, поставленные не им лично, не вследствие своего свободного выбора. Универсализм интеллектуалов трактуется идеологами атлантизма как волонтаризм, тогда как за экспертом по определению закрепляются профессионализм, компетентность и «неангажированность», – хотя при этом нет ничего, что бы мешало эксперту быть заинтересованным в результате своих оценок.

Так модель «эксперты вместо интеллектуалов» была, к сожалению, во многом удачной попыткой дезавуировать независимые мнения, идеи и концепции. И дело тут не столько в праве и обязанности интеллектуалов «говорить правду», раскрывать обществу истину, сколько в самом способе их общественного бытия, в их критической роли по отношению к политике. В самом деле, возможно ли было допустить существование влиятельной и независимой группы, выносящей на суд общественного

¹ Панарин А.С. Правда железного занавеса. М., 2006. С. 158.

мнения собственные, не согласованные с «генеральной линией» вердикты, ставящей задачей «сеять сомнения», – и это тогда, когда «американский мессианиззм» только начал утверждаться в Европе именно в качестве истины, за которой не надо было охотиться, поскольку она провозглашена; догмы, не терпящей никаких сомнений. Могли ли проводники этих идей допустить ту, по выражению А.С. Панарина, «присущую интеллектуалам иронию», являющуюся «разрушительной в отношении любой "лозунготиражирующей" политической практики»¹, если такая практика стремительно утверждалась в послевоенной Европе? Конечно, нет. Одно дело – интеллектуалы с их критическим сомнением и разрушительной иронией, и другое – эксперты-«профессионалы», весьма далекие от «не-нужных» рассуждений, сомнений и «несанкционированного» анализа. Приведем интересный пример, показывающий, что интеллектуалы довольно опасно использовать в интересах власти, даже если некоторые из них иногда и соглашаются «быть использованными», пойти навстречу пожеланиям американских «тружеников» политико-идеологических фронтов. В 90-х годах XX века произошло мощное столкновение именитого философа и интеллектуала Жана Бодрийера с американской писательницей, также интеллектуалом, – Сьюзан Зонтаг. Дело было так. «Летом 1993 г., – рассказывает А.В. Дьяков, – Зонтаг посетила Сараево с целью привлечь внимание мировой общественности к происходящему на территории бывшей Югославии. Она призывала интеллектуалов всего мира к солидарности с жертвами учиненного сербами геноцида и занималась организацией культурной помощи боснийским мусульманам». – Что же произошло дальше? – «Бодрийер увидел в этой деятельности работу на "новый мировой порядок", устанавливаемый Западом по всему миру. Интеллигентская "солидарность", заявил он, представляет собой спекуляцию на страданиях боснийцев, а гуманитарные жесты – форма согласия Запада с геноцидом. <...> Западные интеллектуалы, подчеркивает Бодрийер, стремятся перевернуть ситуацию с ног на голову и, поддерживая систему подавления, распространить западные ценности на Востоке. Поэтому Зонтаг играет на руку системе, ценности которой переживают кризис: экстенсивное распространение референтов этой системы позволяет отсрочить катастрофу»². – Стоит ли добавлять, что разразился скандал, Бодрийер был обвинен Зонтаг в самых страшных

¹ *Панарин А.С.* Стиль «ретро» в идеологии и политике. (Критические очерки французского неоконсерватизма). М., 1989. С. 186.

² *Дьяков А.В.* Жан Бодрийер собственной персоной // <http://jkhora.narod.ru/2009-02-01.pdf>.

грехах, и т. д. – Из этой истории ясно, что попытки использовать пусть даже и «подготовленного», «правильно сориентированного» интеллектуала неизбежно встретят сопротивление и критику со стороны других – ангажированных в классическом, сартровском смысле этого слова – членов этой социальной группы (которая, как видно, оставила за собой некоторое влияние и определенный авторитет даже к 90-м годам), – так что «использовать» интеллектуалов в своих целях для «перманентных глобалистов», американских «господ-мыслителей», «господ-стратегов» и «господ-практиков» – довольно рискованное предприятие: интеллектуальная солидарность в борьбе за истину и справедливость, как показывают факты, не развеялась в истории интеллектуалов без следа! (Совсем иная картина – в случае с экспертами, «экспертными сообществами».)

Послевоенное доминирование Америки в социально-политических теориях несомненно. Теории, связанные с технократизмом и экспертократией, развиваются и в Европе, причем развиваются под влиянием американских концепций. Влияние этих теорий было весьма велико: так, к примеру, в Италии дело дошло до того, что некоторые пассивно-фаталистически настроенные интеллектуалы, отрицая уже не только оправданность ангажированности интеллектуалов, но и действенность любого рода их активности в культуре и политике, предприняли попытки внедрить понятие *disimpegno*, отрицая какие-либо гражданские и культурные обязанности интеллектуалов и пытаясь тем самым «вырвать итальянскую культуру и творческую интеллигенцию из "плена левых идей и настроений", в который она попала после краха фашизма» и «освободить от идеологии, от обязательности занимать ясную моральную позицию перед лицом действительности»¹ интеллектуалов.

Важнейшим же из симптомов «наступления постиндустриального общества» стал пересмотр многими выдающимися учеными-политологами роли идеологии в обществе и политике. Спустя около десяти лет после окончания Второй мировой войны в англосаксонском интеллектуальном мире вступила в силу парадигма деидеологизации индустриального общества и конца идеологий, ставшая, собственно, одним из идеологических направлений, то есть идеологией некоторых партий и политиков англосаксонского мира. Среди интеллектуалов, принявших концепцию конца идеологии, – Д. Белл, Р. Арон, С.М. Липсет и Э. Шилз. К деидеологическому движению принадлежали также

¹ Кин Ц.И., Горяинов В.В. О некоторых течениях в итальянской культуре // История Италии. Ред. колл.: С.Д. Сказкин (пред.). В 3 т. Т. 3. Под ред. С.И. Дорофеева. М., 1971. С. 472.

Збигнев Бжезинский и Ральф Дарендорф. «Деидеологизация», как и «экспертизация», будучи своего рода идеологическим направлением в интеллектуально-политической сфере, была направлена не только и не столько против левых интеллектуалов, принадлежащих или симпатизирующих марксизму, сколько против интеллектуалов как таковых, – как социальной группы, стоящей на пути идеологов и практиков атлантизма.

Коммунизм как воплощение вселенского зла – эта мифологема была частью ложной дилеммы «американизация Европы или ее завоевание Советским Союзом», и эти интеллектуально-политические американские разработки были направлены против всей западной интеллектуальной традиции, против европейского разума как такового, не говоря уж об интеллектуалах как особой социальной группе, о западных политических мыслителях и т.д. Все, что не было похоже и не согласовывалось с атлантизмом, – должно быть ликвидировано. Именно об этом пишет А.С. Панарин: «Американцы в ходе холодной войны организовали настоящий погром "враждебной культуры интеллектуалов", спорящих с буржуазной системой ценностей. Почему западноевропейский истеблишмент согласился с этим "похищением Европы"? Потому что он не поверил в перспективы европейского "центризма", а поверил – точнее, поддался шантажирующей дилемме: либо советизация Европы, либо ее американизация. Когда-то в известных клерикальных кругах был выдвинут тезис: "Разум – первая потаскуха дьявола". Американские миссионеры в Европе выдвинули похожий: "Европейская философская, интеллектуальная традиция – потаскуха мирового коммунизма"»¹. И, конечно, не потому что европейская традиция была в чем-то «грешна», тут дело: она в принципе стояла на пути атлантизации Европы, а для реализации этой цели необходимо было от европейской традиции избавиться, для чего и были использованы клерикальные штампы борьбы с неким злом, крестовых походов и т.п.: «"Американоцентристские" идеологи... пытаются присвоить себе право стать непрощенными "избавителями" от зла, под которым понимается все, что не отвечает американскому идеологическому и политическому шаблону. Их стратегические расчеты направлены на воплощение долгосрочной программы миропорядка по американским идеологическим стандартам»². Однако вернемся к методам, используемым атлантистами для достижения того, что начиная примерно с

¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 93–94.

² Петров Д.Б. «Американизм»: идеологический ракурс. Исследования классовых функций идеологической стратегии США (60–70-е годы). М., 1980. С. 106.

60-х гг. XX века стали называть «исчезновение», «утрата силы», «закат», – а то и «смерть» – интеллектуалов. С одной стороны, интеллектуалы «заменяются» экспертами, или скорее им навязывается эта новая роль; 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 «разделяться» 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. Мы здесь следовать призыву А.С. Панарина, который он выдвинул, как бы обращаясь к изучающим истоки глобализации: «Наша задача 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»¹.

Разделение интеллектуалов на экспертов и идеологов в связи с переходом к постиндустриальному, или информационному обществу (или же, как некогда было принято говорить, к «когнитивному капитализму»), было «введено» разными исследователями в конце 60-х годов XX века. Американский историк Р. Хофстедтер в своем эссе «Антиинтеллектуализм в американской жизни» (1963), опираясь на наблюдения 50-х годов XX века, отстаивал тезис, что в области политики антиинтеллектуализм базируется на возрастании роли специализированного знания, обладателями которого являются интеллектуалы-эксперты. Роль же интеллектуала-идеолога постепенно сводится к чистому теоретизированию, к «витанию в облаках»: хотя и эксперты иногда могут чрезмерно «увлекаться» идеологией, но логика развития общества такова, что превалирующее значение они играют в качестве экспертов-профессионалов; при этом, и это необходимо еще раз подчеркнуть, – профессионалов, привлекаемых для выполнения поставленных задач, а не интеллектуалов, по своей воле и в соответствии со своими принципами занимающихся политической публицистикой, критикой и т. д. Отсюда же и разделение на идеологов и экспертов: разделение интеллектуалов (по любому признаку и на любых основаниях – важен сам факт разделения),

¹ Панарин А.С. Испытание глобализмом. М., 2000. С. 11.

довольно искусственное, служило снижению их роли, способствовало их «угасанию». Так, Томас Молнер, европейский ученый, католический мыслитель, после войны живший и работавший в США, в своей книге «Закат интеллектуалов» (1961) утверждал, что интеллектуалы и есть идеологи; правда, практически всегда – идеологи враждующие¹. Роль интеллектуалов в истории общества в качестве идеологов исчерпывается к середине XX века в связи с наступлением новой модели интеллектуальных отношений – профессионалов-экспертов, не связанных с идеологией. Как с течением прогресса культура постепенно освобождается от влияния политики, так и политика освобождается от влияния идеологии, – утверждал Молнер, не задавая вопрос: «От какой конкретно идеологии?».

Как хорошо видно из анализа различий между интеллектуалами и экспертами, самое важное, что отличает эти категории людей, – степень свободы, автономности: если интеллектуал принципиально неуправляем со стороны каких-либо политических и иных планировщиков, то эксперт – состоит «на службе», действует «по заданию», и поэтому его решения в принципе могут быть направлены в нужном русле, выводы и заключения – заранее «согласованы» и «удобны» для «заказчика». Принцип управляемости – ключевой принцип американских политических стратегов, им они и руководствовались, принимаясь за «перестройку» западноевропейской науки – как в целом, так и по областям и направлениям. «Раньше задачей науки, – обличает «общество спектакля» (собственно, то, во что превратился Запад в результате американской «гегемонии») Ги Дебор, – было познание мира, улучшение жизненных условий. Сейчас от науки требуется немедленное и безусловное оправдание всего, что в этом мире происходит. Общество спектакля срубило раскидистое дерево научного познания для того, чтобы сделать из него полицейскую дубинку...»².

¹ Томас Малдонадо, аргентинский философ и публицист, называя универсальных, политически ангажированных интеллектуалов «интеллектуалы-жрецы», в своей книге об интеллектуалах второй половины XX века «Что такое интеллектуал? Приключения и злключения одной роли» говорит: «Если призвание этих людей было, в сущности, одним и тем же, – призвание расходиться во мнениях и мыслить различным образом, – то идеалы, начертанные на знаменах, которые они возносили, не были одними и теми же, – как и мишени их протеста» (Maldonado T. *Che cos'è un intellettuale? Avventure e disavventure di un ruolo*. Milano, 1995. P. 25).

² Дебор Г. *Общество спектакля*. М., 2014. С. 170.

Важнейшим объектом приложения усилий «на западноевропейском направлении» были общественные науки, из которых уже приоритетными в плане воздействия были политические науки, как, собственно, и политическая мысль Западной Европы в ее целостности и своеобразии. В самом деле, как иначе удобные и нужные для атлантических идеологов идеологемы, мифологемы и другие конструкты (вроде «конца идеологий», «постиндустриализма», «тоталитаризма») превратить в научные концепции, если не теории; как различным идейным конструктам из арсенала «наступательной идеологии» придать научный статус? Равным образом – как «уберечь» от анализа свои методы внедрения стереотипов, достижения управляемости обществами и общественным мнением; как представить в качестве желательного образа мира свою гегемонию?

Политическая наука, политическая философия Европы, равно как и все другие социальные науки, согласно этим гегемонистским замыслам и планам, должны быть переформатированы и стать управляемыми по американским принципам: «Начиная с первых послевоенных лет происходило целенаправленное перенесение принципов и стандартов американской политической науки на европейскую почву. Благодаря этому сложившаяся в университетах США сциентистская модель политической науки получила значительное распространение во всем западном мире...»¹. В итоге к концу XX века, как констатирует В.В. Мшвениерадзе, «США оказались центром буржуазной политологии. По некоторым данным, в этой стране сосредоточено свыше трех четвертей всех западных политологов, в исследования вкладываются огромные финансовые средства, к ним привлекаются большие интеллектуальные ресурсы, растет техническая оснащенность исследовательских процедур. Разветвленная система преподавания политической науки готовит кадры как для себя, так и для других стран, в которых насаждается проамериканизм и *внедряется проамериканская система политического мышления*» (курсив мой – А.Н.)².

При этом надо иметь в виду, что при всем «прагматическом уклоне» американцы изначально относились к наукам о политике (в том числе философского плана) более чем серьезно и заботливо, – такая позиция сохранилась и по сей день; нет ничего удивительного

¹ Бойцова О.Ю. Власть нормы и норма власти. О специфике нормативизма в западной политической науке XX века. М., 2004. С. 81.

² Мшвениерадзе В.В. Современное буржуазное сознание. Философский аспект. М., 1981. С. 56.

в том, что эти усилия и заботы принесли свои плоды: «При самом критическом отношении к американской политологии, – пишет Н.А. Гейдаров, – следует признать, что она представляет собой целую индустрию интеллектуального анализа и производства идей. Нигде в мире не ведутся столь интенсивные дебаты, не издается такое число научных журналов, не публикуется столько монографий, не проводится так много конференций и симпозиумов. Несмотря на то, что вся эта продукция имеет чисто академический характер, суммарно она способна мобилизовать политологический потенциал страны” на решение внешнеполитических задач, поиск оптимальных решений, на выработку наиболее оптимального внешнеполитического курса, направленного на установление мировой гегемонии США”. При том, что эти усилия не избавляют американскую внешнюю политику от ошибок и просчетов, в запасе у американской администрации всегда в наличии альтернативные концептуальные подходы, дающие возможность исправлять ошибки, уйти от иллюзий». – Из этого становится ясно, что политическая наука США в сильной степени ориентирована на решение задач проективного характера, прогнозирование и «опережение событий», – ибо, продолжает Н.А. Гейдаров, «в основе американской политологии лежит понятие национального интереса. Разные поколения в различных внешнеполитических условиях по-своему воспринимают содержание этого интереса, но само его признание в качестве цели внешней политики обеспечивает сохранение целостности страны, защиту ее территории, помощь союзникам... В американской политологии разработана возможность различных схем развития мира: однополярный, биполярный или многополюсный мир; система баланса силы; система суверенных государств; мир нескольких цивилизаций; хаос. Популярность той или иной концепции объективно зависит от характера отношений, складывающихся между Россией, США и Европейским союзом»¹. Вполне логично поэтому стремление американских идеологов и организаторов в сфере науки подчинить континентальную политическую науку.

Генеральный секретарь Международной ассоциации политической науки (МАПН) Джон Трент в конце 70-х годов, оценивая достижения американской деятельности на ниве политической науки, как бы подводит итоги, удовлетворенно (но не без определенной доли самоиронии) констатирует установление американской монополии в

¹ Гейдаров Н.А. Идеология глобальной гегемонии США // Вестник РУДН. Серия: Международные отношения. 2008. № 1. С. 5–6.

этой сфере: «Американские благотворительные фонды не только финансируют значительные "международные" исследования (которые, как правило, планируются и выполняются в США, но и посылают чрезвычайных полномочных послов американской политической науки в "третий мир"). Известный американский политолог однажды писал мне: "Все эти годы я и мои коллеги были убеждены, что поступательное развитие общественных наук в США и американская монополия в этой области в значительной степени способствовали развитию общественных наук в других частях света"»¹. Стоит заметить, что монополия заключалась не столько во влиянии, «теоретическом диктате» и пр., но проявлялась и на уровне понятийно-категориального аппарата науки, который подвергся довольно сильной проработке и переработке; по сути, речь шла о пересоздании понятийного «каркаса» политической науки (введение одних понятий и снижение понятийного статуса других, элиминация ряда категорий или их «переформулировка» в «нужном» ключе, и т. д.).

Немаловажно отметить ярко выраженное неприятие МАПН к политической философии, вообще склонность этой организации избежать философского осмысления политических проблем. Так, Дж. Трент говорит: «Существует довольно большая группа ученых, работы которых выпадают из "общего направления" деятельности МАПН. Это – политические философы: "западные" ученые марксистской ориентации, неомарксисты и представители различных "критических", радикальных направлений политических теорий. Время от времени имена представителей этих направлений появляются в программах МАПН, но с точки зрения политологического подхода эти ученые оказывают очень незначительное воздействие на функции Ассоциации»². – Вот уж действительно, «никакой режим не терпит, чтобы его до конца понимали и продумывали. Да и вообще никто и ничто на свете этого не любит. А философ как раз хочет все понимать»³!

¹ Трент Дж. Политическая наука вне политических границ: международное и институциональное развитие политической науки // Политические отношения: прогнозирование и планирование. Ежегодник Советской ассоциации политических наук, 1977. М., 1979. С. 104.

² Трент Дж. Политическая наука вне политических границ: международное и институциональное развитие политической науки // Политические отношения: прогнозирование и планирование. Ежегодник Советской ассоциации политических наук, 1977. М., 1979. С. 106.

³ Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 1997. С. 181.

Неприязненная позиция в отношении к философии, склонность отвергать саму возможность философского осмысления политики, отрицание практической значимости европейской политической мысли – таковы черты и установки американского подхода к политике и общественно-политической мысли. Если «в Европе, – утверждает О.Ю. Бойцова, – в силу исторической традиции интерес и к теории в целом, и к философскому познанию политики, в частности, никогда не уходил на второй план», – то в Америке дело обстояло совершенно противоположным образом: «Что же касается США, то местная политология долгие годы сохраняла скептическое, если не негативное отношение не только к политической философии, но и к теоретическому познанию вообще». – Победа американского подхода и установок в западной политической мысли привела к тому, что «философское познание политического оказалось в положении "падчерицы" – историческое родство с ней не оспаривалось, но проблематика вытеснялась если и не за пределы дисциплины, то в периферийные по значимости области. И если в первой половине столетия необходимость философского осмысления проблем политики была предметом острых дискуссий, то в середине века... задача ограничить политическое познание ценностно-нейтральными эмпирическими исследованиями прикладного характера и соответственно вынести за скобки не только философию, но и любую макротеорию, стала практически "общим местом"»¹.

Понятно, что постановка философских – а значит, неуместных для атлантистских «организаторов науки», вопросов (о природе власти, о сущности элиты, о гегемонии в мировой политике, и пр.), общетеоретических проблем, разработка дискуссионных тем, выходящих за узкие рамки «дозволенного» и, по сути дела, уже нашедшего «разрешение» в американских «методичках», – все это шло вразрез с планами «новых зодчих» науки. В самом деле, ведь раз «философия политики делала своим предметом не "механику" и "технологию" осуществления власти... а само право на власть и «священное знание» политических элит»², то нет лучшего решения, чем растворить философию политики

¹ Бойцова О.Ю. Эволюция политико-философского научного сообщества в XX-XXI вв.: мировой контекст // Российское философское сообщество: история, современное состояние, перспективы развития. Материалы научной конференции 2-4 октября 2014 года / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова / Общ. ред. В.В. Миронов. М., 2015. С. 271–272.

² Расторгуев В.Н. Предметная область философии политики как научной и вузовской дисциплины // Философия политики и права: Сборник научных работ. Вып 1 / Под общ. ред. Е.Н. Моцелкова, О.Ю. Бойцовой. М., 2010. С. 35.

и вообще политическую мысль в мелких проблемах, раздробить ее предмет на многочисленные темы, подтемы, субпроблемы, и лишить тем самым возможности воспарять над миром политической «материи», прорываясь в сферу, подобную платоновскому миру идей.

Американская гегемония в политике совершенно логично требует установления и «монополии» в общественно-политических науках, журналистике, публицистике, вообще в идейно-политической сфере, – что выражается во «власти мейнстрима», то есть своего рода «генеральной линии», отклонения от которой не приветствуются. Проблема «мейнстрима» – достаточно острая: так, 6 июля 2016 года в Москве состоялся международный медиафорум «Новая эпоха журналистики: прощание с мейнстримом» (организатор – МИА «Россия сегодня»). С поздравлениями в адрес коллектива МИА «Россия сегодня» на форуме выступил Президент России В.В. Путин. Темами форума стали информационная война, заблуждения относительно свободы слова на Западе, отношения мейнстрима и власти. Джульетто Кьеза, утверждая, что мейнстрим – это зло, подчеркнул: «...Мейнстрим – это противодемократическая структура, которая может сломать равновесие. При этом это невероятно мощная и большая структура, которая захватывает практически все информационное пространство Запада. По сути, это военная структура. Уже 40 лет подготовка войн осуществляется в информационном пространстве»¹.

«Мейнстрим» (точнее, создание и управление системами стереотипов, «парадигмальными комплексами» для разных сфер политической мысли и исследований) – это, наряду с контролем над финансированием и определением сфер и направлений приложения финансов, – важнейший метод управления общественно-политической наукой. Создание «мейнстрима» – способ преодоления принципа гетеродоксии, инакомыслия. Как действуют принципы «мейнстрима»? Уильям Истерли рассказывает: «Если в своих работах вы отклоняетесь от политической линии, которую академический истеблишмент считает центральной, то рискуете прослыть носителем той или иной идеологии. Порой аудитория ищет в текстах кодовые слова, по которым автора можно счесть сторонником экстремальных взглядов. Стоит вам несколько раз употребить слово "рынок", и вы – противник всякого государственного вмешательства в экономику. Если вы часто говорите о свободе, то вы – сторонник крайне правой идеологии. Сошлитесь на книгу Фридриха

¹ Кьеза Дж. Мейнстрим в журналистике – это болезнь // http://gia.ru/trend/mediaforum_06062016.

Хайека "Дорога к рабству" – и вы демагог, место которому – на телевизионных ток-шоу. Реже признается тот факт, что исследователь рискует быть причисленным к другому – левому направлению. Если вы регулярно упоминаете понятия колониализм, расизм, империализм как все еще важные для уяснения вопросов развития в их прошлом и настоящем, то легко можете прослыть "левацким" идеологом¹. Для любого неудобного ученого, как видно, всегда может найтись свой ярлык, – и так, «поправляя» неугодных авторов и причисляя исследователей, работы которых оппонируют «нужному» направлению, к «идеологам» (в наполеоновском смысле слова), можно эффективно ориентировать научные исследования в «правильном» направлении, минуя направления «неправильные», «ненужные», попросту опасные.

В основе американских принципов развития науки лежит постулат управляемости, совершенно чуждый европейским идеалам независимости как отдельного ученого, мыслителя, так как и сообществ ученых (при всех возможных оговорках), – принцип, уходящий в глубины истории американской науки и американских интеллектуальных сообществ. Моррис Р. Коэн, американский философ и юрист, с сожалением и критикой пишет, что «в большей степени, чем в какой-либо другой стране, Америка заменила древнюю идею об университетах как сообществе ученых юридической идеей о них, как главным образом о *собственности*, руководимой *доверенными лицами*» (курсив мой – А.Н.). – Кто же эти «доверенные лица» и чем руководствуются они сами, управляя университетами? – М. Коэн отвечает: «...Это бизнесмены, а не люди науки, и когда они пытаются осуществлять руководство университетскими делами, то в лучшем случае дело сводится к тому, что преуспевающих ученых облачают доверием и большей ответственностью, как за частное предприятие. Для доверенных вполне естественно вносить в руководство университетов те же методы, которыми они руководствуются в своих промышленных и торговых предприятиях»². Ясно при этом, что бизнесмены и финансисты в Америке также едва ли самостоятельны в том, что касается решений, выходящих за пределы их бизнеса и имеющих общественное значение: над ними стоят политики, партийные боссы и т. д.

¹ *Истерли У.* Тирания экспертов. Экономисты, диктаторы и забытые права бедных. М., 2016. С. 29. Удивительно, но традиция употребления слова «идеолог» как клейма отнюдь не осталась в довольно далеком прошлом!

² *Коэн М.Р.* Американская мысль. Критический обзор. М., 1958. С. 36–37.

Для Америки совершенно чуждыми и во многом абсурдными являются европейские идеалы «республики ученых», свободы и дерзновения мысли, поиска истины¹. Европейские университеты с их независимостью от бизнеса и политики; академии эпохи Возрождения с их изначальным демократизмом, духом дискуссий и независимостью от властей и церкви; национальные академии; – все это подлежало «реорганизации», приведению в определенное соответствие с американскими шаблонами тесной связи науки, политики и экономики.

С начала XX века в США – прям-таки в развитие описанной М. Коэном тенденции – стал формироваться совершенно особый тип отношений людей науки и власти, резко отличающийся от европейских традиций и моделей отношения политики и науки, – именно такой тип взаимоотношений ученых и власти и привел к превращению научного сообщества в специфическую «индустрию», выполняющую заказы и ориентированную на прибыль, а вовсе не на поиск истины. Этот «особый тип» получил импульс для формирования в годы пребывания на посту президента США В. Вильсона. Российский исследователь В.В. Романов утверждает, что «взаимоотношения ученых и власти,

¹ Бэконовское определение «республика ученых», пишет И.Е. Андронов, «представляется исключительно удачным, поскольку подчеркивает, с одной стороны, единство явления, с другой, общность интересов интеллектуалов (в широком смысле слова – А.Н.) и наднациональный характер ценностей и целей. <...> Кто был членом “республики ученых”? Это не просто “человек мыслящий”; отличительная черта интеллектуала XVII–XVIII вв. – тяга к общению, к распространению собственных идей. Эта тяга не имела национальных границ. <...> В этой атмосфере формировался новый социальный тип – член универсального ученого сообщества. Это человек, легко преодолевший рамки национального, мыслящий и действующий в иных масштабах, ином измерении, где территориальному дроблению континента нет места. Это человек образованный, смелый, чаще всего достаточно обеспеченный, чтобы не отвлекаться на повседневную рутину... Это человек читающий, ведущий активную переписку, имеющий строго определенный круг интересов и вместе с тем живо интересующийся событиями в интеллектуальной жизни. Наконец, это человек весьма тщеславный в положительном смысле слова, стремящийся прославиться не происхождением или с помощью карьеры, но ученостью, образованностью, интеллектуальной активностью» (Андронов И.Е. Европейская «республика ученых» XVII–XVIII вв.: механизмы общения // Интеллигенция в истории: образованный человек в представлениях и социальной действительности / Отв. ред. Д.А. Сдвижков. М., 2001. С. 69–71).

сложившиеся в ту пору, стали основой для создания в Соединенных Штатах особого феномена, получившего позднее название политико-академического комплекса. Под этим термином понимается довольно устойчивое, хотя и неформальное, объединение науки и политического истеблишмента страны, в котором ученые играли роль "мозгового центра". Окончательное оформление такого комплекса... произошло только к середине XX в. Тем не менее, во время пребывания у власти администрации Вильсона уже намечилось существенное сближение ученых и политиков»¹.

Ф.Г. Войтоловский прослеживает тенденцию дальнейшего развития американского «политико-академического комплекса» (он использует еще более характерное понятие «научно-идеологическое сообщество»): «Первые структуры организации научно-идеологического сообщества, как государственные, так и негосударственные, появились в Великобритании и США еще на пороге XX в., а после Второй мировой войны они начали создаваться по всему миру. Эти структуры стали институциональной основой производства политических идей: как стратегий долгосрочного характера, так и концепций краткосрочного применения, передачи мнений и позиций научно-экспертного сообщества политическому истеблишменту... Их функциями стало не только управление работой экспертов, ее организация, ориентация их деятельности на решение прикладных политических задач, но и распространение идей, пропаганда». – Эта модель политико-идеологического целеполагания одержала, к сожалению, убедительную победу над западноевропейскими идеями и их политическими воплощениями в сфере идеологии, так что, констатирует Войтоловский, дело к началу XXI века дошло до того, что «именно негосударственные научно-аналитические и экспертно-идеологические структуры, так называемые "мозговые тресты", "фабрики мысли" или "мыслительные центры" (think tanks), играют все более заметную роль не только в формировании идеологических компонентов внешней политики США и ведущих государств Западной Европы, но и в мировых идейно-политических процессах. Их роль бывает даже более значительной, чем государственных служб подобного рода»².

¹ Романов В.В. В поисках нового миропорядка: внешнеполитическая мысль США (1913–1921 гг.). М.-Тамбов, 2005. С. 362.

² Войтоловский Ф.Г. Единство и разобщенность Запада: Идеологическое отражение в сознании элит США и Западной Европы трансформаций политического миропорядка. 1940-2000-е годы. М., 2007. С. 46–47. О think tanks см. также:

Одной из форм сотрудничества государства и олигархии с учеными, экспертами и аналитиками в рамках научно-идеологического комплекса, стала личная уния. «"Личная уния", – утверждает Н.В. Загладин в работе 1981 года, – связывает многих политологов и советологов и с пропагандистскими органами США. <...> Существует немало примеров и того, как представители академической элиты США, начинающие свою карьеру в специализированных центрах и университетах, занимали высокие посты в государственном аппарате. Здесь можно упомянуть Г. Киссинджера, З. Бжезинского, М. Шульмана, Р. Пайпса и многих других». – Таким образом, подводит итог Н.В. Загладин, «академическая элита США... непосредственно входит в научный, политико-идеологический комплекс, выступающий проводником интересов господствующего класса в целом, оказывает активное влияние на процесс разработки и осуществления внешнеполитической стратегии империализма США...»¹. – Нельзя не согласиться с замечанием Анатолия Ливена, утверждающего, что «американская система стирает границы между правительством, академическим обществом, средствами массовой информации и бизнесом... <...> Формированию образа этого сообщества способствовала оставшаяся со времен холодной войны тенденция американской элиты из сферы безопасности представлять себя аналогом стражей Платона: закрытой, всеведущей, избранной группой, направляющей, охраняющей (вроде сторожевых псов), а при необходимости и обманывающей невежественное и безвольное простонародье ради его же блага, во спасение от безжалостных врагов»².

В конце 60-х годов XX века принцип управляемой науки приходит к своему полному воплощению в Америке: наука прекращается в индустрию, обсуживающую «заказчиков», причем тот же процесс усиленно

Диксон П. Фабрики мысли. М., 1975; Сунгуров А.Ю. Как возникают политические инновации: «фабрики мысли» и другие институты-медиаторы. М., 2015; Балаян А.А., Сунгуров А.Ю. Фабрики мысли и экспертные сообщества. СПб., 2016. Интересную интерпретацию think tanks – как «питомников мысли» – предлагает Раймон Арон (Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике. М., 2002. С. 508).

¹ Загладин Н.В. Антисоветизм в глобальной стратегии империализма США. М., 1981. С. 39–42.

² Ливен А. Анатомия американского национализма. М., 2015. С. 307. Стоит обратить внимание на то, что Ливен в своей платоновской аналогии сближает «управляющую элиту» именно с сословием стражей, но не философов, подчеркивая тем самым воинственность «сторожевых псов» мировой политики и одновременно их «служебность»; тогда как слой философов (высшая власть) остается за кадром.

и ускоренно «проводится» и в самой Европе; старые же европейские идеалы совершенно уходят в прошлое. В своей концепции «технотронного общества» Збигнев Бжезинский проводит идею, согласно которой «интеллектуальное сообщество, в том числе университеты, возможно, образуют еще одну "индустрию" по решению социальных проблем, поставленных заказчиком; ученые же будут стремиться к наивысшему материальному и политическому вознаграждению. Стремление к власти, престижу, хорошей жизни положит конец аристократическому идеалу независимости, интеллекта и поисков истины»¹.

Последствием проведения в жизнь всех этих усилий и планов стало то состояние культуры, науки, образования, которое описывается в ряде работ Ж.-Ф. Лиотара. Если отбросить постмодернистскую мишуру, то легко увидеть «достижения»: преобразованные и тотально управляемые по американским стандартам «прибыли и эффективности» – культура, наука, образование. В самом деле, раз технотронное общество «эпохи постмодерна», по Лиотару, – это «кибернетическая машина, которая работает на информации», а истина при этом устраняется из познания, заменяется «эффективностью», – тогда и наука, и образование «обретают» новый «принцип» легитимности: «Важнейшим следствием нового принципа легитимизации через результативность становится утрата университетской институцией своей самостоятельности, ведь Лиотар отмечает: "Начиная с того момента, когда знание перестает быть самоцелью, осуществлением идеи или эмансипацией человека, его передача уходит из-под исключительной ответственности ученых или студентов". Закономерный итог – "подчинение институтов высшего образования властям". <...> Второе следствие нового принципа легитимизации знания через эффективность – меркантилизация системы высшего образования. В условиях постиндустриального, информационного общества, в котором знание стало главной производительной силой, "знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих случаях чтобы быть обменным. Оно перестает быть самоцелью и теряет свою "потребительскую стоимость", – заключает Лиотар»².

¹ Цит. по: Борьба идей в современном мире. В 3 т. / Под общ. ред. акад. Ф.В. Константинова. Т. 2. Современный капитализм: противоречия и доктрины. М., 1976. С. 259–260.

² Трыков В.П. Концепция высшего образования Жана-Франсуа Лиотара как теоретическая модель современной высшей школы // Знание. Умение. Понимание. 2012. № 3. С. 48.

«В эпоху постмодерна, – анализируя концевую Лиотара, заключает В.Н. Волков, – знание делает человека продвинутым потребителем, но не делает его более просвещенным, совершенным, гуманным. <...> Происходит слияние техники и науки в огромный технонаучный аппарат. Усиливающийся плюрализм языковых игр ведет к неограниченному релятивизму, который создает превосходство языковой игры технонауки над всеми другими. *Технонаука подчиняет знание власти, науку – политике и экономике*» (курсив мой – А.Н.)¹.

80-е годы для общественных наук Запада стали определенно рода водоразделом, когда проявились результаты американского «руководства» (около этого же времени, напомним, был констатирован и «закат» западноевропейских интеллектуалов). Как утверждает А.И. Фурсов, «в конце XX столетия наметился разрыв между Интеллектом и Наукой. С 1980-х годов, не случайно совпав с враждебными острой научной мысли неоллиберальной контрреволюцией и ее производным – глобализацией, процесс деинтеллектуализации, банализации и одновременно детеоретизации науки об обществе шел по нарастающей...»². В свете «учения» о «конце большого нарратива» общественная наука свелась к бесконечному обсуждению «мелочей», частных, совершенно отстраняясь от теоретических обобщений, серьезных, «больших» проблем; появились такие «теоретики», которые «открыто отрицают возможность создания на научной основе обобщающих, то есть теоретических трудов по истории мира в целом и крупных стран, потому что, видите ли, все темы прошлого дискусионны; утверждается, что создание единой концепции будет носить идеологический характер, а потому надо писать работы, в которых просто перечисляются существующие точки зрения»; – при этом, продолжает ученый, «западные фонды охотно выделяют гранты на эмпирические и третьестепенные проблемы, но практически не поддерживают серьезные теоретические исследования – опасно»³. С таким подходом «стражи гегемонии», надо сказать, и сами оказались в той же ловушке, в которую «заманили» Европу: ведь деинтеллектуализация и детеоретизация науки не обошли и американскую науку и политическую мысль, так что западные идеологи и теоретики испытывают проблемы со значимыми и серьезными «метанарративами».

¹ Волков В.Н. Постмодерн: недоверие к метанарративам // Культурное наследие России. 2015. № 2. С. 7.

² Фурсов А. «Нормальная наука» versus «аналитика» // Свободная мысль. 2013. № 2. С. 15. «...И только после кризиса 2008 года ситуация начала меняться – но только начала, даже до рассвета еще не так близко», – продолжает А.И. Фурсов.

³ Фурсов А. «Нормальная наука» versus «аналитика» // Свободная мысль. 2013. № 2. С. 17–18.

Игумен Киприан (Яценко)

Святоотеческое учение о добродетелях как мировоззренческая основа экспертной деятельности в современном мире

Говоря о теме Панаринских чтений этого года, посвященных экспертному обеспечению государственной политики, хотелось бы начать со слов Августина Блаженного, который так выражал идею соответствия целей Церкви и государства в своем труде «О граде Божиим». По его словам, дело Церкви состоит в том, чтобы подготовить народ к жизни в раю. Мы как церковные деятели должны делать все, что от нас зависит: молиться, совершать Таинства, для того, чтобы народ весь оказался, по возможности, в Царстве Небесном и жил райской жизнью уже здесь на земле. А дело государства, по мысли Августина Блаженного, – сделать все возможное, чтобы народ не жил в аду. Он чрезмерно высоких целей перед государством не ставит, а лишь обозначает тот предел, ниже которого народ не должен опускаться.

Однако где эта планка, где тот критерий, относительно которого мы измеряем нравственную жизнь? Относительно чего мы проводим экспертизу? Что является основой, что является ценностью? Есть общечеловеческие ценности, есть традиционные ценности, есть церковные ценности. Есть, конечно, парадигмы и методы, среди которых особо ценным представляется цивилизационный подход, – парадигма, в которой работал, например, Александр Сергеевич Панарин. Выбор парадигм и методологии – это также один из важных критериев оценки явлений, поскольку сам этот выбор соответствует либо не соответствует духу нашей культуры и истории, свидетельствуя о том, не разрушительны ли они для нашего национального и нравственного самосознания. Поэтому мы и предлагаем заострить внимание на том, что святоотеческое учение о добродетелях могло бы быть такой мировоззренческой парадигмой, относительно которой можно рассматривать общественные, культурные, политические явления, а также мировосприятие самого человека с точки зрения вечности. Добродетель – это не просто добрая черта, качество человека или общества, это неизменная, фундаментальная характеристика, подобие Самого Бога, как говорят об этом прп. Нил Синайский и другие отцы¹. Поэтому

¹ Добротолюбие: избранные поучения / Православное братство святого апостола Иоанна Богослова. М., 2008. С. 163.

мы и сохраняем способность определить, где с точки зрения вечности мы находимся, приближаемся или удаляемся от доброго начала в душе.

В чем ценность наследия А.С. Панарина? В первую очередь, в осмыслении той мировоззренческой и сакральной роли, которую играет Россия, ее места в мире, роли Православия в ее формировании. Он писал: «Структура православного бытия раскрывается в следующей логике: космос – человек – социум. Человек удаляется от социума, погрязшего в грехе, совершая при этом нечто вроде феноменологической редукции»¹.

В чем же выражается нравственное бытие человека, если его изолировать от социума? Учение о добродетелях в христианстве системно начал изучать Евагрий Понтийский (IV век) эмпирическим путем. Ход его размышлений приближается к научному методу. Если всякого человека можно в чем-то обвинить, указав ему на его поступки, то и обычный ответ будет звучать предсказуемо: всегда найдется именно то, что мне мешает – будь-то другой человек или какие-то обстоятельства. Разве не так же ответил Богу Адам в раю: «Жена, которую ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. 3:12)? И Евагрий начал изучать опыт отшельников, которые живут в одиночестве, где никто им не мешает: один он и Бог. В процессе своих размышлений он выделил восемь основных добродетелей, которые можно было бы уподобить элементам в таблице Менделеева, ибо они – не что иное, как элементарные добродетели, из которых и происходит все основное добро в мире: воздержание, целомудрие, нестяжание, кротость, радование о Господе, трезвение, смирение, любовь. Удивительно, что и другие отцы параллельно открыли ту же самую систему и достаточно хорошо ее описали (прп. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Иоанн Лествичник, и др.).

Нами была предпринята попытка систематически изучить и изложить святоотеческое учение о добродетелях. Результаты этого исследования нашли свое отражение в книге «Воспитание добродетелей»². Учение о грехах, о страстях очень хорошо изложено в богословской, научной и церковной литературе, поскольку ближе это к нашей падшей природе и повседневной жизни большинства человечества. А вот система учения о добродетелях оказалось более сложной, богословских трудов практически нет.

Меня поразило, что у святых отцов очень хорошо прописаны дефиниции добродетелей, что позволяет все оттенки смыслов четко зафиксировать в различных категориях. Удивительно, как точно выявлена и

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 177.

² *Игумен Киприан (Яценко)*. Воспитание добродетелей. М., 2014.

осмыслена сама суть того, что они вкладывали в эти понятия. Также поражает феноменология, наблюдения, рассыпанные в разных книгах, открывающие полноту проявлений добродетелей в душе, в теле, в духе, во внешних объектах, в обществе. Хорошо прописан и критериальный аппарат, позволяющий описать все основные признаки, критерии, уровни. Разумеется, все это написано сложным, специфическим языком.

Каков идеал добродетельного человека? Прежде всего, это умеренность – принцип жизнедеятельности, чуждый крайностей и излишеств, и целомудрие – целостное восприятие действительности, и нестяжание, отсутствие бессмысленного накопительства, распоряжение материальным разумно, с пользой для себя и ближних. Это и терпеливость, отсутствие необдуманных поступков и решений, и радование, радостный взгляд на мир. Это и трезвение, и мужество, а также стойкость в невзгодах и скорбях, смирение и любовь, добродетели духовные, делающие человека подобным Богу.

Основу этого учения составляет внутреннее делание, духовная педагогика, духовные изменения, которые могли бы происходить. – И средства, с помощью которых они бы могли осуществляться. В том же ряду – педагогические модели неких организаций, помогающих человеку пожить в раю уже здесь на земле, в числе которых монастыри, школы, которые устремлены к Богу. Осмысление плодов добродетелей, их связи с микромиром, со Вселенной тоже достаточно хорошо прописана в трудах святых отцов – у Иоанна Кассиана Римлянина, Иоанна Лествичника, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, Игнатия Брянчанинова и многих других. Мир духовных чувств, синергии, сотрудничества воли моей и воли Божией – тема, достаточно глубоко и хорошо описанная. Столь же тщательно прописана и траектория становления базовых потребностей, а в основе всякой добродетели, как святые отцы открыли, лежит естественная потребность, которую дал Бог. И бороться с этой потребностью не стоит. Есть, например, естественная потребность в пище, энергии. Если эта потребность умеренно используется, то мы получаем добродетель умеренности в пище, одежде, в словах, в делах – во всем образе жизни. Если же не умеренно, то порождается грех объядения, многоядения, сладкоядения, невоздержанности в удовлетворении всех телесных потребностей. Между добродетелью и страстью на самом деле нет пропасти, ибо это одна и та же деятельность, одна и та же потребность. И есть базовые телесные, душевные, духовные потребности, без которых человек не может жить.

Конечно, можно посмотреть с этой точки зрения и на политическую жизнь страны, на документы, которые разрабатываются. Например, сейчас разрабатывается «Стратегия воспитания», о которой уже спорят многие эксперты. В качестве примера можно привести

и работу над «*Основами государственной культурной политики*», в которой пришлось участвовать, напоминая о том, что если и здесь законодатель забудет о существовании добродетелей, то и цена документа будет невелика.

Марк Подвижник говорил, что самый лютый враг человека – это он сам: его несовершенства, его страсти, его пороки. Если общественная система поддерживает развитие пороков, то она, конечно, вредит и самому человеку, и народу, и государству, обрекая его на незавидную участь. И напротив, любые начинания, которые способствуют воспитанию добродетелей, укрепляют основы общественной жизни и государственной деятельности.

И это все не только теории. К примеру, у нас в Институте около 10 лет существует программа «*Духовно-нравственная культура подрастающего поколения России*». Ее поддерживает на очень высоком уровне государство и Церковь. И мы в рамках этой программы осуществили на федеральном и местном уровне свыше 50 проектов – культурных, социальных, воспитательных. Один из таких масштабных проектов – кинофестиваль «*Лучезарный Ангел*», который входит в пятерку крупнейших кинофестивалей страны. Идея фестиваля проста: «*Доброе кино возвращается*», то есть добродетель должна вернуться на экраны, поскольку это формирует мировоззрение. Фестиваль проводится уже 12-й год. – Это наш такой маленький вклад в общее дело: какой смысл повторять, что у нас дурное и бездуховное телевидение и кинематограф, если уже сейчас можно сделать так, чтобы добродетель была привлекательна и для детей, и для взрослых, и для всех категорий, и во всех жанрах – в документальных, анимационных, художественных? – К слову, у нас только что прошел очередной кинофестиваль, а первое место занял фильм по повести Шукшина «*Охота жить*». Там герои задаются вопросом: «*Почему так охота жить? Ради чего жить?*». – Впору подумать всем.

Еще более значимый и масштабный проект – Богословские курсы при Московской Духовной академии. За 15 лет нашими выпускниками стали более чем 8 тысяч человек, среди них – представители интеллигенции, люди с блестящим образованием. Всем им мы дали второе образование – богословское, дабы они более осознанно действовали. Существует у нас и многолетние издательские проекты – «*Добрая книга России*», журнал духовно-нравственной культуры «*Покров*».

Не менее интересны и исследовательские проекты, научная деятельность. Не так давно мы участвовали в двухлетней научной исследовательской программе – «*Мировоззренческие парадигмы современного образования: история и современность*». Объектами нашего исследования был Московский государственный университет

в сравнении – а такой сравнительный анализ был проведен, наверное, впервые, – не только с Петербургским университетом, но и с Московской Духовной академией¹. Главный был замысел прозрачен: какую мировоззренческую парадигму хотят передать следующим поколениям преподаватели? И какой мировоззренческой парадигмы придерживаются студенты, к чему они стремятся? Синхронные сопоставительные исследования и семинаристов, и академистов, и студентов университетов Москвы и Петербурга показали: у нас, несмотря на все недостатки, не такое плохое поколение молодых. Будучи в стенах Московского университета, я могу это сказать. Молодежь наша, интеллектуальная элита находится в духовном поиске. И она очень чувствительна к проблемам духовным.

Еще одна особенность нашего двухлетнего исследования – междисциплинарность. Впервые богословы из Московской Духовной академии провели исследование вместе с философами МГУ, вместе с социологами, с психологами, педагогами, экономистами. Такое комплексное исследование подготовить и осуществить непросто, потому что нужно было для начала выработать общую методологическую платформу – и эмпирическую, и теоретическую, и историческую. Думается, за такими исследованиями будущее.

В настоящее время мы собираем междисциплинарный семинар по проблемам добродетели. Мы хотели бы показать, что такая система координат эвристична и не дает потеряться в тех путях, которые сейчас трактуются неоднозначно. И в этой связи хотелось бы опять привести слова Александра Сергеевича Панарина, который так говорит о тех, кто через отшельническую жизнь, через приобретение добродетельных качеств, получил особую власть – власть исцелять души людей, направлять на путь истинный: «Такая власть – космоцентрична, а не социоцентрична, и обладает особыми источниками легитимности, не имеющими ничего общего с выяснениями политической, княжеской власти или велениями толпы. Тем не менее от этой власти начинает исходить энергетика, способная обновить ветшающий мир, наделить жизнь новым смыслом»².

¹ Формирование духовно-нравственной культуры общества: историко-педагогический, философский и социологический аспекты / В.Н. Расторгуев, Киприан (Ященко) игумен, И.П. Рязанцев и др. // Православный ученый в современном мире: Сборник материалов II международной научной конференции. Т. 1. 2013. С. 9–37.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 180.

П. Живкович

Постмодерная андрогинность

«Если прежний модернистский авангард предпочитал будущее настоящему, то современный постмодернистский авангард предпочитает виртуальное реальному. <...> Постмодернистский проект устранения "традиционных" границ, разделяющих добродетель и порок, красоту и безобразие, возвышенное и низменное, достоверное и сомнительное, прямо вписывается в исконную стратегию греха, боящегося своего "одинокства"».

А.С. Панарин

«Православная цивилизация»

Актуальность настоящей статьи состоит в том, что в ней раскрывается и позиционируется статус современного человека, который в период постмодерна уже давно потерял свой мифологический и религиозный опыт, и, таким образом, стал «социально препарированной тенью» своего прошлого. Возможно, наш приговор кому-то покажется слишком строгим, но все-таки для анализируемого нами периода данный приговор является достаточно обоснованным, чтобы не подчиняться общепринятому образцу технологической коммуникации. Перед началом анализа постмодерна и постмодернизма необходимо рассмотреть тему, которая, как нам кажется, задана системой цивилизационного порядка. Если теоретическая обсервация точна, наше дискурсивное стремление движется в сторону понимания предусловий для более осмысленного человеческого существования. Отношение разных перспектив постмодерна открывает нам волнующие картины, связанные с тоталитарными образцами и атмосферой беспощадной чувствительности, которые устанавливает технологический универсум. Беспокойство Хайдеггера по поводу такой технологии, порождающей манипуляцию, по сути, является призывом постоянно советоваться со всеми общественными силами на тему борьбы с подлым декором, угрожающим полностью разрушить оазис человечности¹.

¹ *Heidegger M.* Битак и вријеме. Загреб: Напријед, 1985.

Выделенный радиус эволюционной мутации человечества, о котором предупреждала постмодернистская редакция, будет главным объектом исследовательского внимания в данной работе. Речь идет лишь о приобретении эксклюзивного права пост-постмодерна позиционировать уже существующую систему как вневременной кадр всех общественных действий, а также как носителя аксиом, не требующих доказательств, для которого возможно отрицание истории. Всегда надо иметь в виду, что постмодерн энергично вошел во все поры общества и произвел бинарные разделения, уничтожил старую систему ценностей, а также создал новое эклектичное цивилизационное поле. Мы понимаем, что реализация постмодерна создает особенное восприятие и ментальную систему человека. В своем преодолении традиции постмодерн превосходит аксиологический язык и становится режимом жизни или, цитируя Фуко, «режимом истины»¹.

После дигрессии, в которой мы, начиная с «антропологического упадка», определили свои точки зрения, уточнили и вспомнили возможность по-другому взглянуть на эпоху постмодерна, превращающуюся в новые рамки эпохи пост-постмодерна, – можно сказать, что процесс передачи «эстафеты силы» управления не окончен в плоскости индивидуальной независимости человека. Таким образом, перед нами открывается панорама, в которой мы можем четко обнаружить симулякрум и абсорбцию им человеческого существования. Понятно, что технологический универсум сам по себе образует не частные, а общие «мифологемы». Здесь стоит обратить внимание на примечание Дивны Вуксанович. Она лишает призрачный мир техники ореола обмана. Несмотря на то, что ее анализ начинается с мира медиа, – то есть с раскрытия тех слоев иррационалитета, которые порождают у людей псевдоконструкты реалитета, – ссылаясь на мнения Андерса, Дебора и Бодрийяра, она утверждает: «Итак, еще Гюнтер Андерс в своем эссе "Мир как фантом и матрица", говоря о взаимоотношении воли и реального мира, которое проистекает из пессимистического видения известного произведения Артура Шопенгауэра, онтологию средств массовой коммуникации, то есть радио и телевидения, видел как диалектическое отношение "призрачного" и "матричного", поддерживающих друг друга следующим образом – структура матрицы в медиа, благодаря своей схематичности, создает призрачные представления о реальности, которые на самом деле являются ее собственным отражением. Онтическая

¹ См.: *Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Random House, 1977.*

природа этих медиа, таким образом, обусловлена только технологией, т.е. матрицей технической трансляции изображения, результатом чего является реальность так называемого, "призрачного мира", "доставленного" в частные помещения и семейное окружение. Смесь публичной (телевидение) и частной (домашняя обстановка пользователя) сфер, объединенных в одну картину, генерируемую электронными медиа, наиболее очевидна как предмет потребления на примере мультипликативного продукта телевизионных сериалов, более известных под названием "мыльных опер", о чем свидетельствует и онтологический анализ медиа Андерса. Позже, как представляется, на одном уровне анализа появляются теория тотального спектакля Дебора и (ре)продукция симулякра Бодрийяра, как и онтологизация медиа Андерса, осуществляющаяся под влиянием призрачно-матричного мира феномена»¹.

Приведенные точки зрения указывают на наличие технологического устройства мира. А это значит, что мы присутствуем при драматизации повседневной жизни. Дивна Вуксанович при помощи медийной культуры попыталась указать на упадок современной культуры постмодерна, источник чего необходимо искать в центральных точках технологического развития. «Головокружительная экспансия электронных медиа, прежде всего телевидения, а позже видео, меняет общепринятый подход к культуре, превращая ее в гигантскую индустрию развлечения, конечным продуктом которой является – как замечают Адорно и Хоркхаймер в "Диалектике просвещения" – наряду с гомогенизированным культурным продуктом, также медийно-схематизированное сознание. Природа такого сознания, у которого, по сути, сохраняется характер товара, состоит в тесной связи одновременно и с другими "виртуальными ценностями" популярной культуры. Итак, коммуникационные и интерактивные потенциалы новых медиа и Интернета делают возможной своего рода "ревитализацию социальных структур", но в медийно систематизированном пространстве и времени, в результате чего возникают виртуально конструированные сообщества, которые выходят за рамки "реальных" пространства и времени»².

Стоит прокомментировать, говоря о гносеологической проверке постмодерна, определенный тип эмансипации, которая считается программированным требованием данного периода. В социальной сфере необходимо

¹ Vuksanović D. Filozofija medija / ontologija, estetika, kritika. Beograd: Čigoja štampa, 2008. S. 10.

² Vuksanović D. Filozofija medija / ontologija, estetika, kritika. Beograd: Čigoja štampa, 2008. S. 25–26.

было реагировать освобождением от слепой претенциозности модерна, чтобы получить свободу новой парадигмы жизни, не прощающей «бунт» индивида и формулирующей новые правила поведения. Точнее, речь идет не об эстетическом пейзаже, а о своего рода навязывании уверенности в архитектуре дистопии. В этом смысле мы ссылаемся на гномы Зорана Видоевича, который подробно выражает экзистенциальное восприятие постмодернизма.

Без всякого сомнения, «постмодерный империализм не ограничивается только экономическим, политическим и культурным подчинением. Он старается завоевать и направлять также и душевную структуру человеческого рода. С этой целью употребляются многочисленные приемы, не только грубые и ужасные, но также и более изысканные, на первый взгляд, сохраняющие автономию человека, а на самом деле *содержащие в своей основе самые большие достижения израценой психиатрии и психологии*» (курсив наш)¹. Заключительным штрихом к портрету данной эпохи можно считать волнующую нас роль человека, потому что наличие приведенных «негативов» поощряет сомнение в утвержденном «классе» культурных образцов, которые говорят о кратковременности нового периода и о его необоснованности. Те же, кто не согласен с потребительской экспансией и поверхностной идентичностью постмодерна, обязательно будут стигматизированы². «В зоне риска» оказывается природа человека, – и таким образом создается общество, охарактеризованное нигилистской банальностью *homo homini lupus*.

Новый этап длинного пути исчезновения этики, через который мы как раз проходим, должен остановиться на том месте, где мы были, когда потеряли другого в нас самих, чтобы завтра не осталась «грустная оболочка эго». Ключевым структурно-психологическим последствием такого состояния одиночества является специфическая эрозия содержимого эго, то есть креативного восприятия идентичности. Эго становится гипертрофированным и пустым. Приведенное утверждение «мотивирует высказаться» Ральфа Шнеля, который утверждает, что «идентичность современного западного индивида в лучшем случае определяется как перформанс, который постоянно поддерживается "пародийно-театральной" инсценировкой ожиданий в рамках "эстетики" экзистенции»³. Абрисы позднего постмодерного общества (хотя

¹ Видојевич З. Порази и алтернативе, претње пустоши и етика отпора. Београд: Завод за уџбенике, 2015. S. 99.

² См.: Гофман Е. Стигма. Нови Сад: Mediteran Publishing, 2009.

³ См.: Шнел Р. Лексикон савремене културе: теме и теорије, облици и институције од 1945 до данас. Београд: Плато, 2008. S. 235. (Цит. по: Симић Ж. Манифест Жижек / портрет пост-постмодерне. Београд: Просвета, 2012. S. 102.)

Бек предлагает новую форму, которая олицетворяется в другом модерне) не оправдали запросов общества, так как общество оказалось подверженным риску. «Жить в ситуации риска» – таков «договор по умолчанию», или девиз западного общества. Контекст анализа заключается в следующей предпосылке: «Одновременно с развитием общества риска развиваются антагонизмы между теми, кто страдает от рисков, и теми, кто на рисках зарабатывает... В этом смысле, обществом риска является и общество науки, медиа и информации»¹.

Толкование понятия «человек» – с точки зрения постмодернизма – подразумевает его эмиграцию из убежища, генерированного личностной оболочкой, в иллюзионистскую фрагментацию навязанного быта². Данную системную конструкцию Желько Симич называет reality-состояние, являющееся симуляцией проявления «верифицированного» субъекта, без сигнализированных особенностей узнаваемости идентичности. Продолжение его философского кодирования постмодерной подачи глобальной пропаганды, читаем в его анализе без всякого сомнения замечательной картины Питера Вира «Шоу Трумэна» (The Truman's show), в котором показано цивилизационно-навязанное чувство аутентичности существа. В анализе Симича мы сталкиваемся с носителями цивилизационного провала. Несомненно, можно сказать, что речь идет о своего рода этапе технологического устранения, ставшего действующей силой социализации современного человека. В этом смысле абсолютно оправданно возникает вопрос автора, а именно: умножаются ли в нашем «реалитете» те элементы, которые отождествляют нас со статусом Трумэна Бербанка в reality-программе. Научная трактовка может преподнести нам, говорит Симич, такие ответы: «Первый предложенный нами ответ, на первый взгляд, может показаться неожиданным: уверенность основана на факте, что без всякого сомнения, существует австралийский режиссер – Питер Вир, который, по крайней мере, единственный во всей команде участников съемок фильма, придумал и снял фильм как произведение искусства, а не как большую reality-программу. Разница существенная: фильм как художественная форма основан на имажинации и сообщает нам о вообразимом (несмотря на то, в какой степени исчерпаны элементы

¹ *Bek U. Rizično društvo / U susret novoj moderni.* Beograd: Filip Višnjić, 2001. S. 68–69.

² См.: *Lyotard J.F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Manchester: Manchester University Press, 1984.

«реалитета»), а reality-программа осваивает часть этого «реалитета» и сообщает нам уже о модели реально организованного времени, несмотря на то, в какой степени заимствует в трансляции эскиз чего-то воображаемого, который тем временем исчез под давлением реальной презентации»¹.

Это очень тонкое толкование постмодерного дискурса и общественных отношений, которые превращаются в патологический вуайеризм. – «И второе доказательство, кроме уже сказанного о *The Truman's show*, также может показаться нам парадоксально простым, хотя уже понятно, что необходимо уделить больше внимания рассмотрению категории "простого". Речь идет о том, что в этой картине существует скрытая категория людей, которые по сути делают reality-show реальным. Но это не участники и не режиссер, а зрители, которые находятся с этой, реальной, настоящей стороны кадра»². Наряду с замечанием Симича, вполне правомерно сделать вывод, что мы все-таки живем не в reality-действительности Трумэна, потому что мы не достаточно готовы столкнуться с reality-действительностью. В контексте представленной десемантизации постмодерн желает превзойти зоны потребительских желаний, потому что очень ловко, можно даже сказать равнодушно к миру традиции, «провоцирует» аксиологические коннотативы, объединяет и совмещает их формы с топонимами рынка и капитала. Прозрачность такого состояния или, лучше сказать, изысканное обессиливание прошлого в разгаре рыночного маркетинга Александр Дугин объясняет на примере Че Гевары, который «выполняет ту же функцию, что и обращение к "империи" в современной политологии: инкрустация его в маркетинговый ряд показывает фундаментальность победы рынка и капитала над социализмом и пролетарской революцией»³. Таким образом, устаревшая аксиоматика (которую модерн уже давно нивелировал) оживляется только с целью рельефного воздвижения постмодернистского очага.

Огромный вклад в анализ данной проблемы мы находим у Богданы Колевич в ее объяснении биополитики Фуко, ключевого понятия практически во всех его работах. Генеалогию текстов Колевич составляет

¹ *Симич Ж.* *Юнг и хришћанство / пропедевтика у комуникологију бића.* Београд: Академија за дипломатију и безбедност, 2011. С. 13.

² *Симич Ж.* *Юнг и хришћанство / пропедевтика у комуникологију бића.* Београд: Академија за дипломатију и безбедност, 2011. С. 15.

³ *Дугин А.* *Геополитика постмодерне.* Београд: Преводилачка радионица – Росић, 2009. С. 38.

через «испуганность» Фуко наблюдением за феноменом биополитики и рассмотрение его через разного рода вопросы: экономика, рынок, техника управления, нервное расстройство, сексуальность, право, суверенитет, жизнь и смерть¹. В процессе анализа мы понимаем объяснение автором сути биополитики и модулей ее проявления, что, на самом деле, и есть направление нашего исследования постмодернистского дискурса. – «Самым оригинальным и самым убедительным в работах Фуко является его анализ определенного "режима правды", либерализма как возможности Модерна и его способа реализации взаимоотношения знание/сила, критика биополитики как контрполитики, которая открывает новую возможность рассуждения о политике. Для Фуко биополитика появляется как ряд исторических практик и техник управления, происходящих из дискурса либерализма». – Эксплицитное восприятие биополитики, замечает Богдана Колевич, можно очень точно представить как доминирующую форму инструментализации ума, режимом правды которого выступает либерализм. «Так возникает вопрос, как либерализм, как биополитика, становится вопросом уничтожения суверенитета. Может быть, даже не случайно то, что неолиберализм в современных формах биополитики проявляется даже еще в большей степени через специфическую форму уничтожения политического суверенитета». – Здесь возникает еще одно онтологическое покрытие выбора и сохранения не только суверенитета, но и идентичности. Фундаментальное утверждение Богданы Колевич содержится в выводе и гласит, что биополитику Фуко считал новым дискурсом Запада, который: «с собой приносит особую историческую форму силы и политики, которые являются как бы *par excellence* вопросом рабства против свободы, и становится исключением в генеалогическом анализе разных исторических форм реализации силы»². Данная ассиметрия является последствием успеха либеральной идеологии.

Представленная ревизия состояния эпохи подразумевает и вопрос половой идентичности и, конечно, вопрос гендерной коммуникации. Рассматривание данных вопросов движется в сторону их сублимации и субстанциальности в «нечто» такое, что нельзя назвать их конечным результатом, а скорее всего измельченным описанием их дискурса. Краткий обзор и намек постмодернистского нарратива становится предметом нашего анализа. Что на самом деле представляет из себя постмодернистская андрогинность? Можно ли говорить в диспозициях

¹ Foucault M. The History of Sexuality. New York: Pantheon, 1978.

² Koljević B. Biopolitika i politički subjektivitet. Beograd: Službeni glasnik, 2009. S. 32–39.

постмодерна – о наличии идентичности и существа вообще? Наш ответ идентичен с утверждениями Мирчи Элиаде, касающимися вопросов мифа и его социального использования. Для нас особо важным является вопрос существования мифа о божественной андрогинности, который, что мы и докажем в продолжении данной работы, послужил дискурсом и текстуальным фоном для разгадывания постмодернистской фарсовости и легитимизации «игнорирования пола». Сделаем краткую паузу и вернемся к теме. Наблюдая за мифологической картиной, описываемой Мирчей Элиаде, мы входим в сферу интроспекции архаической мифологии, в которой, по мнению автора, слишком уж воплощаются биологические диспозиции. Но здесь следует превзойти унаследованное непонимание и позволить мифу осуществить свой метафизический опыт. Элиаде предупреждает: «Божественная двуполость является элементом многих религий, и – стоит обратить внимание – даже самые мужественные и самые женственные божества – андрогины. Несмотря на форму проявления божества, он или она представляет собой окончательную реальность, абсолютную силу, и эта реальность, и эта сила не позволит быть ограниченной какими-либо атрибутами (добро, зло, мужское, женское или что-нибудь другое). Несколько древних египетских богов двуполые. Среди греков андрогинность была признана вплоть до последних веков античности»¹. Религиозному опыту соответствует и миф о человеческой андрогинности, которую можно считать метафорической инвестицией в сознание человека. Хотя здесь невозможно говорить о четких гендерных и половых различиях, данный символический перевод помогает нам понять единство и чувство жизни, обеспечивающие сплоченность группы. Элиаде считает, что общие особенности данного мифа можно найти в антропологии Платона и в гностических учениях. Это следует понимать не как отрицание пола, а, прежде всего, как потребность человека, «вернуться – хотя бы временно – в состояние совершенной человечности, в которой оба пола существуют вместе, точно так же, как вместе существуют и все остальные достоинства, и все остальные качества в Божестве. Мужчина, одетый в женскую одежду, не пытается сделать из себя женщину, как, на первый взгляд, могло бы показаться, он на мгновение вызывает к жизни единство полов, таким образом облегчая для себя общее понимание космоса»². Мы совершенно согласны с Элиаде в том, что человек никогда не сможет быть освобожден от своей «архаической мифологии».

¹ *Eliade M. Morfologija i funkcija mitova. Beograd: Vidici, 1987. S. 21.*

² *Eliade M. Morfologija i funkcija mitova. Beograd: Vidici, 1987. S. 23.*

Данное утверждение и есть основа нашей предпосылки, суть которой – в том, что постмодерн заимствовал архаические мифологемы андрогинности, учитывая тот факт, что под плащом постмодерна покончено с топосом идентичности и субъективности, там создается соблазнительная атмосфера симулякрума, в результате чего отнимается и самая мысль о Другом и его значении. Теоретический вклад в наш дискурс представляет собой и отношение Бодрийяра к уже известному всем Нарциссу, который, как он считает, восхищен не своим собственным отражением в качестве совершенной эрогенной идентичности, а ситуацией, в которой исчезает перспектива Другого. «Склонившись над источником, Нарцисс исцеляется от иссушающей раздвоенности: его отражение перестает быть "иным", теперь это его собственная внешность – эта поверхность, которая поглощает его, оболещает его, так что сам он может лишь приближаться к ней до бесконечности, но не в состоянии прорваться по другую сторону, поскольку никакой другой стороны просто нет, как нет между ними никакой рефлексивной дистанции. Зеркало воды – поверхность абсорбирующая, а не отражающая»¹.

Постмодернистскому человеку больше не разрешено быть обидчивым нарциссом. Его идентичность теперь должно подчеркивать эйфорическое увлечение ежедневными тактами потребительской культуры. Современного человека изгнали с орбиты его идентичности. Без сомнения, постмодерн волшебным способом укрепил свою мистику, а из человека сделал каторжника симулякрических желаний. Человек больше не является носителем коммуникативного и ingeniousного полей, теперь он – отражающий биллборд и потребительский универсум. «Кризис личности и группы, экзистенциальная и культурная тень, которая сопровождает человеческую историю с самого начала, в последние столетия обретают весьма драматичные масштабы... Только с недавних пор кризисы приобретают размеры всеобщих проблем и разрушения общественных структур изнутри; поэтому время модерна одновременно является и временем постоянного кризиса и временем попытки его преодоления»². С нашим утверждением согласен и Слободан Вукичевич, который в постмодернистском нигилизме и редукционизме видит черты систематичной и эпохальной цитатности, уничтожающей идеал рода и его содержания. «Постмодернистский подход, как это заметили социологи, обозначает смерть общества в

¹ Бодрийяр Ж. О завођењу. Подгорица: Октоих, 1994. С. 75.

² Гајић А. Духовне основе светске кризе. Београд: Конрас, 2011. С. 51.

сфере социологии, его взгляд на род и гендерные взаимоотношения обозначает смерть рода в рамках не только социологии, а также и в рамках антропологии, психологии и гуманитарных наук в целом»¹. К данному критическому замечанию можно добавить и мнение Сандры Хардинг, которая критикует феминистское отношение к роду, открывая в нем множество недоработок и недостатков, которые препятствуют их методологической обоснованности. Отвечая на вопрос о том, что такое род, Хардинг вносит коррективы в давно уже сформированные трактовки в феминистских разработках. «Мультикультуральному и глобальному феминизму нужны более содержательные и точные рассуждения рода, чем те, которые северные исследования и науки считали полезными. Конечно, гендерные различия не являются природным результатом половых различий, что встречаем как распространенное мнение в многочисленных культурах. Род представляет собой общественно организованное явление и играет важную роль в культурной конструкции того, что считается половыми различиями... Итак, род – это особенность не только каждой отдельной женщины или отдельного мужчины, а также и общественных структур, таких как разделение труда и принципов распределения общественных льгот и расходов, а также ценностей»².

С помощью следующих иллюстраций мы докажем предпосылку, что в сфере постмодерна нельзя говорить об отношениях рода, пола, сексуальности и субъективности. Почему!? – Ответ мы будем искать, обратившись к литературному герою Джеймса Джойса – Улиссу – как к символу половой прозрачности и субъектного уничтожения. Мы фиксируем точки, в которых создавался общий тон постмодерна, обеспечивший и теоретическую основу, и унаследованную эпистемическую парадигму для создания и трансформации структуры постмодернистской субъективности, – в то, что нельзя считать гуманным конструктом, а скорее качественной мутацией основных элементов концепта постмодерна – известного под названием пост-постмодерн. На адекватность данного теоретического определения и эпистемического раскрытия эпохи указал Желько Симич. В своей объемной работе, посвященной проблеме тоталитарного сознания в структуре

¹ *Vukićević S.* Sociologija – filozofske pretpostavke i temeljni pojmovi. Beograd: Plato, 2005. S. 77.

² *Harding S.* Multikulturalnost i nauka / postkolonijalizmi, feminizmi i epistemologije. Podgorica: Cid, 2005. S. 135–136.

общества, сознания и эго-концептуальности, а также и проблеме рациоцентричной традиции, – Симич обращает наше внимание на те места, в которых пост-постмодернизм оформлен и где учреждены эпистемические принципы его дискурса. Оправданность и адекватность вопроса о факте эпохи подтверждает ответ пост-постмодернизма, отрицающий и уничтожающий всякое высказывание гуманной практичности, и лишает достоинства всего, что до недавнего времени считалось «человеком» и культурой. Такую тенденцию можно легко обнаружить в текстах Симича: «Пост-постмодернизм создает такую псевдоонтологическую атмосферу, в которой индивид отказывается от гносеологической инициативы как существенной имманентной составляющей своей субъективности. (Напомним, что до этого, совсем наоборот, постмодерн настаивал на omnipotentности или, как говорил Барт, компетенции увлечения субъекта!) При этом данное вырывание нативизма смягчается иллюзией, что технологический универсум, который взял на себя инициативу, реализуется только благодаря участию консумента. Вкратце, пост-постмодернитет представляет собой переходный этап, на котором субъект полностью передает компетенции технологической системе, а факт сравнительной объективизации человека гасится при помощи партиципативной агитации, которая в самом корне заменяет гносеологический импульс»¹. Речь идет о тонкой мутации дистинктивных элементов идентичности, которые в пост-постмодерном кругу теряют онтологическое значение, уступая технологической замене свою долю в создании ценностного скелета. Несложно объяснить равнодушные технологического имаджинариума, желающего отменить не позиции человека, а его чувствительное и онтологическое единство – мышление, чувства и действия, и представляющего собой автобиографию одного давно забытого создания – человека! Социально подходящий материал Симич находит в комментарии Юнга об Улиссе: «На самом деле, комментарий Юнга об Улиссе – лучший способ предупреждения об опасностях "постмодернистского пароксизма": Улисс – сдержанный и дистанцированный наблюдатель, который на суету тривиальных чувственных событий, участником которых сам является, смотрит из перспективы omnipotentного субъекта. Еще одно, но ничуть не менее важное изменение, содержится в редукции ритма движения: лишенный всяких внешних действий и искушений, окруженный типичными представлениями, постмодернистский индивид существует

¹ *Симич Ж.* Уликс и пост-постмодерна / филозофија егзистенције нестajuћег субјекта. Београд: Просвета, 2012. S. 8.

в максимально узком (однодневном) временном кругу, необходимым для ознакомления с крайне упрощенной разновидностью аффицирования идентичности»¹. Улисс, как манифест постмодерной андрогинности, представляет собой и пространство банализации самулякрума. Он является скриптом технологического имаждинариума, который дисциплинирует его поведение.

Для подробного описания Улисса, который в эпохе пост-пост-модерна становится только дисциплинарным конструктом, обратим внимание на интерпретацию автора, который в записях постмодернистской редакции тончайшим способом анализирует символизм системных знаков, определяющих гендерные особенности, а также неустойчивость половых различий и их идентичности. На сцене своего рода киборг, по определению Донны Харауэй, который живет в пост-гендерной системе. В качестве яркого примера «дискурсивной стратегии», которая подчиняется пост-постмодернистской культуре и биополитическому террору, автор приводит Мадонну. «Данное медийное явление представляет собой постоянную материализацию постмодернистских дискурсов, для которых тело служит средством убеждения других в его природной вне-половой недетерминированности»².

Итак, используя остроумные утверждения Бодрийяра, можно сделать следующей вывод: «Вся новейшая история тела – это история его демаркации, история того, как сеть знаков и меток разграфляет, раздробляет и отрицает его...»³. Обратим внимание на те элементы, которые усиливают тематический конструкт. Объясняя теоретические модели Джудит Батлер, Симич указывает на ловушки постмодернизма. Речь идет о так называемой психике власти или пассионарной привязанности, которая с самого рождения делает человека привыкшим к подчиненному экзистенциальному статусу⁴. Хотя постмодерн пытается отменить данное признание, оно неумолимо, потому что современная половая идентичность (если о ней вообще можно говорить) со всей

¹ *Симић Ж.* Уликс и пост-постмодерна / филозофија егзистенције нестажућег субјекта. Београд: Просвета, 2012. С. 13.

² *Симић Ж.* Уликс и пост-постмодерна / филозофија егзистенције нестажућег субјекта. Београд: Просвета, 2012. С. 334.

³ *Бодријар Ж.* Символичка размена и смрт. Горњи Милановац: Дечје новине, 1991. С. 114.

⁴ См.: *Симић Ж.* Уликс и пост-постмодерна / филозофија егзистенције нестажућег субјекта. Београд: Просвета, 2012.

силой демонстрирует невозможность быть воспринятой в целостности. «Колоссальное воспоминание» человека, по мнению Батлер – это его послушность и отрицание политической системой половых различий¹.

Закончить рассуждения хотелось бы утверждением французского социолога Алена Турена, с которым пересекается и наш взгляд на постмодерную андрогинность или, точнее сказать, на постмодерную отмену субъективности, а, следовательно, и на постепенное исчезновение ролей мужчины и женщины². Гендерная идентичность в эпоху пост-постмодерна превращается в некий предмет капиталистической переработки и потребления. Вместе с Фредериком Джеймсоном мы можем сказать, что живем с навязанными привычками позднего капитализма и его «гримасами»³. Культурная политика, подвергаясь рыночным законам и очерчивая рефлексию современной женщины, представляет собой форму отчуждения не только от мужчины, семьи, а и от самой себя. Данное освобождение наполняется ложной сексуальностью, которая представляет собой эксклюзивное выражение системного присмотра и наказания. Принятая современная высокоразвитая технологическая система, через все возрастающий иллюзионизм, что является лишь формой «ничто», отражает импульсы общества. Необходимо стремиться к преодолению статусной замаскированности современного человека, который становится постгендерным киборгом и эмиссаром высокоразвитого капитализма. Общество сталкивается в технологической сфере с пассивностью своих надежд и стремлений, – и можем ли мы ли в данном контексте признать полноту эпистемологических матриц рода и половой идентичности, в которых мужчины и женщины превращаются в «кочевников», ищущих подтверждение своей субъективности в постмодернистской форме? Данное дискурсивное пространство должно пройти через фильтр гуманитарности, чтобы потом пройти реконфигурацию в новых обстоятельствах социальной жизни; и, прежде всего, нового разговора не только об истории, но и о будущем гендерной коммуникации.

¹ См.: *Butler J.* Bodies That Matter, On the Discursive of «Sex». New York & London: Routledge, 1992.

² См.: *Touraine A.* New Paradigm for Understanding Today's World. Cambridge, Malden: Polity, 2007.

³ См.: *Jameson F.* Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 1991.

Г.В. Сорина

Коммуникативное пространство взаимоотношений общества и государства: концептуальный анализ¹

Выбор и принятие решений формируются внутри коммуникативного пространства. В процессе коммуникации проявляется одна из базовых человеческих мыслительных способностей: способность рассуждать, то есть определенным образом связывать между собой отдельные мысли (суждения) в различных целях (обоснования, объяснения, убеждения, самопрезентации и т. д.). Это является основой интеллектуальной коммуникации как в реальных, так и в виртуальных сообществах. Способность человека рассуждать и сообщать результаты своих рассуждений другим людям создает условия для формирования различных социальных пространств.

Вслед за П. Бурдьё я буду исходить из того, что понятие «социальную жизнь» можно, «лишь применяя к ней логические инструменты». – Кроме того, опять-таки вслед за Бурдьё, я буду понимать организацию разных форм социального пространства как результат коммуникации между группами, которые конструируются для объективации занимаемых ими позиций. «Пространство, т. е. связи» для Бурдьё оказывается зависимым от изменяющейся терминологии и проявляется в поле власти².

При этом мне представляется важным подчеркнуть, что используемые понятийные стратегии структурируют мир, формируют когнитивные и онтологические основы того социального мира, который вначале выстраивает человек, а затем живет в нем. Если система выбранных понятий оказывается неадекватной сформулированным задачам, то в таком случае возникает необходимость в рациональной критике. Следовательно, возникает необходимость в логике и критическом мышлении. Но в любом случае решения принимаются внутри и в зависимости от принятого концептуального аппарата, представляющего определенные социальные пространства или поля в терминологии Бурдьё.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Философско-методологические основания анализа коммуникативного пространства», № 14-03-00738.

² Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб., 2005. С. 66.

В качестве примера отношения к концептуальному аппарату в российском социальном пространстве недавнего прошлого я хотела бы рассмотреть конкретную ситуацию, сложившуюся, в свою очередь, в российском информационном пространстве в 1999 году в связи со Второй чеченской войной и затронувшую целостное российское социальное пространство. Так, в октябре 1999 года в эксклюзивном интервью аналитической программе «Зеркало» (17.10.99)¹ В.В. Путин (в тот момент он был и.о. Председателя Правительства РФ), по-видимому, впервые сказал, что не надо для характеристики ситуации в Чечне, где тогда шла война, использовать понятия «гуманитарная катастрофа» и «беженцы». Он отметил, что понятие «беженцы» не надо использовать при анализе ситуации в Чечне потому, что речь идет о гражданах России, что здесь следует использовать понятие «перемещенные лица».

Конечно, у него были определенные основания для такого вывода, однако в журналистской среде и обществе эти основания остались неизвестными, а потому закономерно возник вопрос: почему нельзя использовать понятие «беженцы», а надо использовать понятие «перемещенные лица»? Произнесенной в интервью реплики оказалось недостаточно для понимания этой ситуации, связанной с использованием тех или иных понятий. Никаких разъяснений по этому поводу не последовало ни от аппарата Правительства, ни от каких-то других официальных источников информации. Для некоего целостного общественного сознания оставались непонятными основания принятия решения о том, почему по отношению к гражданам России, проживающим в Чечне и покидающим свое место жительства, нельзя применять понятие «беженец». Вместе с тем сама позиция главы правительства отнюдь не осталась незамеченной. В то же время, появившиеся в СМИ комментарии сводились:

- либо к простому повторению позиции, представленной главой правительства;
- либо к демонстрации некоторой растерянности тех журналистов, которые поддерживали заявленную точку зрения, но не

¹ Все ссылки на рассуждения по радио и телепередачам 1999 года были подготовлены мною по результатам конкретных эфиров того периода, но систематизированы и представлены в аналитической форме эти материалы впервые. Думаю, можно говорить об актуальности обсуждения вопросов, поднятых в статье, и в связи с остро стоящей проблемой беженцев в современной Европе, где отношение к беженцам складывается в том числе и в зависимости от того содержания, которое европейцы вкладывают непосредственно в понятие «беженец».

могли объяснить, почему ситуация с использованием этих двух терминов не противоречит здравому смыслу;

- либо к ёрнически-насмешливым интерпретациям заявления, ибо замена понятия «беженцы» на понятие «перемещенные лица» внешне выглядела для большого числа журналистов и для граждан бессмысленной бюрократической формулой.

Приведем только несколько примеров последовавшей реакции, представленной в различных интервью в СМИ официальными лицами. В.С. Черномырдин (в тот период спецпредставитель Президента РФ по урегулированию конфликта в Югославии) в телевизионной передаче «Итоги» на тогдашнем НТВ (24.10.99), говоря о людях, попавших в драматическую ситуацию в связи с военными действиями в Чечне, вновь повторяет: «Это – не беженцы. Это – перемещенные лица». Е.А. Киселев, в то время являвшийся ведущим программы «Итоги», замечает: «Мне не хотелось бы играть в дефиниции. Это – люди...». Но в интервью официального объяснения по поводу того, почему надо использовать понятие «перемещенные лица», а не понятие «беженцы» так и не последовало.

В другом интервью на радиостанции «Эхо Москвы» (04.11.99) уже В.И. Матвиенко (в тот момент заместитель Председателя Правительства РФ по социальным вопросам) говорила то о вынужденных переселенцах, то о беженцах. В тот же день Андрей Черкизов, известный в те годы радиожурналист, в своей знаменитой тогда рубрике «Реплика» на «Эхо Москвы», говорил именно о бедах беженцев, заметив, что «все остальное филологические изыски».

В аналитической телевизионной программе «Зеркало» ведущий Н.К. Сванидзе (7.11.99), задавая вопрос С.К. Шойгу (в те годы министру РФ по делам гражданской обороны, чрезвычайным ситуациям и ликвидации последствий стихийных бедствий) о том, кто пересекает границу в Чечне, не смог выбрать точное понятие для формулировки самого вопроса. В его вопросе одновременно используются оба понятия. Он говорит «беженцы, вынужденные переселенцы, как принято официально, так, наверное, точнее...».

В таком случае возникает ряд вопросов:

Какой же термин является адекватным ситуации?

Как определить критерий выбора?

Что является основанием для возникновения неясности в использовании терминологии в описанной выше ситуации?

Эти три отдельные и самостоятельные вопроса взаимосвязаны между собой. Анализ показывает, что использование определенной терминологии на государственном уровне отнюдь не является произвольным. В данном случае позиция В.В. Путина была четко регламентирована

российским законодательством. Однако сама регламентация, характерная для российского законодательства, оказалась в явном противоречии с тем образом понятия «беженец», который сложился в повседневности. «Значение есть употребление» – знаменитая формула позднего Витгенштейна. Оказалось, что значение понятие «беженец» на быденном и официальном уровнях расходятся между собой.

Образ данного понятия и, соответственно, его быденное, повседневное употребление, четко зафиксированы в толковых словарях. Так, в словаре С.И. Ожегова можно прочесть: «Беженец – человек, оставивший место своего жительства вследствие какого-нибудь бедствия»¹. В «Новом словаре русского языка» Т.Ф. Ефремовой, изданном издательством «Русский язык» уже в 2000 году, написано, что «беженец» – это «тот, кто покинул место своего жительства, спасаясь от бедствия (войны, голода и т. п.)»².

Экспресс-опрос, которой мы вместе с И.Н. Грифцовой провели еще в 1999 году в студенческих аудиториях таких вузов, как МГУ имени М.В. Ломоносова, МПГУ, Международный университет в Москве, МИЭПП, показал, что образ, который стоит за употреблением понятия «беженец», у разных людей (среди опрошенных студентов были представители разных возрастов и разного социального статуса, ибо это были студенты дневного, вечернего и заочного отделений), практически совпадает. Различия проявлялись лишь в некоторых коннотациях. Именно этот образ понятия как раз и был представлен в общественном коммуникативном пространстве и зафиксирован в соответствующих толковых словарях.

Между тем официальное значение термина «беженец» закреплено в федеральном законе «О внесении изменений и дополнений в Закон Российской Федерации "О беженцах"», принятом 28 июня 1997 года. Оказалось, что образ понятия на быденном уровне не совпадает с его характеристиками, представленными на законодательном уровне.

В соответствии с законодательством РФ, «беженец – это лицо, которое не является гражданином Российской Федерации и которое в силу вполне обоснованных опасений стать жертвой преследований по признаку расы, национальности, принадлежности к определенной социальной группе или политических убеждений находится вне страны своей гражданской принадлежности и не может пользоваться защитой этой страны или не желает пользоваться такой защитой вследствие таких опасений;

¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1983. С. 38.

² Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. 2000 // <http://www.efremova.info/word/bezhenets.html>.

или, не имея определенного гражданства и находясь вне страны своего прежнего обычного местожительства в результате подобных ситуаций, не может или не желает вернуться в нее вследствие таких опасений»¹.

Основные признаки, приписанные понятию «беженец», с точки зрения законодателя, выглядят следующим образом:

1. Не быть гражданином Российской Федерации, то есть:

- Быть гражданином другого государства;
- Не иметь гражданства.

2. Опасаться преследований по признаку расы, национальности, принадлежности к определенной социальной группе или политических убеждений;

3. Опасаясь ситуаций, перечисленных в пункте 2:

- Находиться вне страны своей гражданской принадлежности или вне страны своего прежнего обычного местожительства;
- Не иметь возможности пользоваться защитой страны своей гражданской принадлежности или страны своего прежнего обычного местожительства;
- Не желать пользоваться подобной защитой;
- Не желать вернуться в страну гражданской принадлежности или обычного местожительства.

Совершенно очевидно, что всё множество этих признаков не может быть распространено на людей, живущих в Чечне, так как Чеченская республика – это республика в составе Российской Федерации, и речь идет о гражданах России. Вместе с тем само по себе всё множество официальных юридических признаков понятия «беженец» плохо коррелирует с множеством признаков этого понятия, зафиксированных в образе этого понятия, который складывался в общественном сознании в течение многих лет. Для общественного сознания быть беженцем означает быть человеком, «оставившим место своего жительства вследствие какого-нибудь бедствия».

Конечно, в связи с этим может быть сформулировано ряд дополнительных вопросов:

1. Насколько целесообразно вводить в законодательство понятие, жестко противоречащее его обыденному значению?

2. В случае возникновения подобного противоречия допустимо ли его использование без соответствующей разъяснительной работы?

¹ Термины и определения в нормативных правовых актах Российской Федерации: Справочник / Сост. А.В. Плотников, Г.К. Пискова. М., 1998. С. 13.

Ответ на первый вопрос, полагаю, потребует обращения к анализу международной практики, к компаративному анализу международного законодательства. Поиск этого ответа выходит далеко за пределы предложенной статьи. Ответ же на второй вопрос, думаю, можно сформулировать строго и однозначно: «Нет, в случае возникновения подобного противоречия недопустимо использование концептуально-го аппарата без соответствующей разъяснительной работы». Важно, чтобы в коммуникативном пространстве обсуждения этих проблем выбор терминологии не выглядел в качестве того, что В.И. Поварнин в своей работе «Искусство спора» характеризовал как фальсификацию и давал ряд других жестких характеристик, подчеркивая, что «если смысл слова в тезисе не вполне ясен и отчетлив, то надо "определить" это "слово" или понятие»¹.

Важно понимать, что за терминологическими различиями, как в данном примере, стоят весомые прагматические следствия, закрепленные в российском законодательстве. Так, в соответствии с российским законодательством «признание лица беженцем предусматривает:

- 1) обращение с ходатайством о признании беженцем;
- 2) предварительное рассмотрение ходатайства;
- 3) принятие решения о выдаче свидетельства о рассмотрении ходатайства по существу либо об отказе в рассмотрении ходатайства по существу;
- 4) выдачу свидетельства либо уведомления об отказе в рассмотрении ходатайства по существу;
- 5) рассмотрение ходатайства по существу;
- 6) принятие решения о признании беженцем либо об отказе в признании беженцем;
- 7) выдачу удостоверения беженца либо уведомления об отказе в признании беженцем»².

Однако ни одна из затронутых выше проблем не обсуждалась в СМИ. Поэтому терминологическая путаница воспринималась как «терминологическая казуистика», как «филологические изыски», совершенно неоправданные в условиях драматических событий в Чечне. Принятые понятийные стратегии не были разъяснены, что, на мой взгляд, разрушало коммуникативное пространство взаимопонимания между обществом и государством. Оказалось, что причины, по

¹ Поварнин С.И. Искусство спора. О теории и практике спора. Пг., 1923. С. 2.

² Термины и определения в нормативных правовых актах Российской Федерации: Справочник / Сост. А.В. Плотников, Г.К. Пискова. М., 1998. С. 191.

которым официальная лексика требует для выделения группы людей, попавших в столь драматические обстоятельства, использовать понятие «вынужденные переселенцы», а не понятие «беженцы», – лежит отнюдь не в области «филологических изысков». Требования использования определенного концептуального аппарата в данном случае просто диктуются нормами права.

Анализ, разъяснение необходимы не только по отношению к свершившимся фактам и событиям, но и по отношению к тем информационным потокам, в рамках которых происходит их представление. Без подобных разъяснений решения, принимаемые на государственном уровне, в общественном коммуникативном пространстве могут не найти понимания. Решения, представленные в информационных потоках – это системы понятий, высказываний и выводов, которые отнюдь не всегда оказываются самоочевидными для публики, для которых есть свои конкретные способы анализа.

К тому же динамика геополитических изменений, проявляющаяся в «конфликте цивилизаций» и постоянной «перекройки границ», распаде исторически сложившихся государств и формировании новых государственных образований, в том числе нежизнеспособных и никем не признанных, неизбежно вызывает к жизни политическую анархию, а, следовательно, и «языковую анархию», затрудняющую коммуникации. Как писал А.С. Панарин по этому поводу, «новый импульс этим процессам сообщил распад СССР и окружающего его второго мира. Очаги нестабильности в бывшей советской Средней Азии и в Закавказье рождают волну беженцев с юга на север и с востока на запад в пространстве бывшего второго мира. Крушение биполярной структуры, ослабив цементирующий каркас, надетый на планету после 1945 года, сопровождается невиданной военно-политической анархией...»¹. Нет и не может быть таких инструментов, которые позволили бы изменить эту ситуацию в режиме текущего времени, приведя к полному согласию букву закона и понятия, характерные для обыденного языка.

Понимание между обществом и государством, складывающееся в процессе коммуникации, в частности, предполагает, что есть некий общепринятый концептуальный аппарат, без которого невозможна единая линия коммуникации, без которого невозможно дать рациональное обоснование принимаемым решениям. Кроме того, решения, представляемые в конкретных социальных пространствах, должны, на мой взгляд, учитывать особенности субъектов и адресатов рассуждений, представленных в различных общественных коммуникациях, включая политические коммуникации.

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 222.

Казалось бы, сама идея анализа формы и содержания используемых мыслей является азбучной истиной интеллектуальной деятельности, начиная с Античности. Вместе с тем в реальном положении дел для многих людей такое утверждение вовсе не является очевидным. В СМИ достаточно часто звучат фразы типа: «вопреки формальной логике», «несмотря на правила формальной логики», и т.п. Между тем именно классическая формальная логика, которая в условиях анализа реального коммуникативного пространства «оборачивается к нам» в форме критического мышления и неформальной логики, является важнейшим инструментом структурного анализа интеллектуальной деятельности. В современных условиях исследование различных форм социальной коммуникации делает явной необходимость структурно-смыслового анализа используемого концептуального аппарата, предполагающего обсуждение проблем формы и содержания мыслей в их единстве. Инструменты такого анализа разрабатываются в рамках неформальной логики и критического мышления.

Современные СМИ, представленные в устной форме их реализации (в устных текстах (телевидение, радио) и письменных формах реализации (в письменных текстах (газеты, журналы, интернет, в частности, в форме новых медиа), в той или иной степени оказывают влияние практически на каждого современного человека. В различных СМИ по-разному описываются и оцениваются одни и те же события. Соответствующие издания обладают большей или меньшей степенью свободы. Наконец, журналисты как носители информации представляют саму информацию в зависимости от своих индивидуальных особенностей: стиля, образовательного уровня, психологического характера, и т. д. Читатель, слушатель, зритель – любой потребитель информационного продукта – должен четко осознавать, что всякая информация контекстуально зависима. Произвести отбор получаемой информации, оценить её, защититься от «манипулятивных потоков», в которые, зачастую, «одевается» современная информация, можно только на базе встречного самостоятельного анализа, предполагающего наличие у человека критического мышления, в частности, умения самостоятельно проводить концептуальный анализ.

Само по себе значение критического мышления в социальной практике, с точки зрения исторической ретроспективы, не изменилось. Демократичность общества предполагает свободу для формулировки своих собственных высказываний, и для критического анализа чужих. Идея критического мышления остается неизменной как для Античности, так и для современности. Именно метод критического мышления лежал в основе всех сократовских диалогов. Критичность сократовского мышления, в частности, была направлена на то, чтобы научить человека работать с понятием, задавать вопросы, корректно рассуждать и делать выводы.

Протоиерей Николай Германский

Россия и судьбы мира

Почти век прошёл с тех пор, когда великий русский мыслитель Иван Ильин произнёс слова, которые и ныне звучат более чем современно: «Всё, что произошло в мире в двадцатом веке и продолжает совершаться и ныне, свидетельствует о том, что христианское человечество переживает глубокий религиозный кризис. Широкие слои людей утратили живую веру и отошли от христианской Церкви... Человек нового европейского "уклада души" всё более отчуждается от вечных истин христианства... привыкает "обходиться без них", религиозно мертвеет, умственно и нравственно вырождается и идёт навстречу невиданному ещё в истории человечества культурному кризису»¹.

Разве не о сегодняшних днях говорит Иван Ильин? Обезбоженный западноевропейский и североамериканский мир, претендовавший на то, чтобы показать всем верную дорогу к счастью, не в состоянии этого сделать. Но он успел поразить «бациллой потребительства» огромную часть человечества. Упор на материальное благополучие привёл в конечном итоге к мировому кризису, который по сути своей является кризисом человеческого духа.

Замечательной иллюстрацией того, как это произошло, является опыт Западной Европы. Можно сказать, что ее закат начался в эпоху Возрождения, когда проводники новой культуры, называвшие себя гуманистами, прославляя земную красоту и возвеличивая человека, создали предпосылки для того, чтобы для Бога в человеческом сердце оставалось все меньше и меньше места. Здесь необходимо вспомнить и том краеугольном событии в истории Церкви, после которого Ренессанс и секуляризация западноевропейского мира стали вполне естественными. Это ее раскол в X веке на восточную православную и западную римо-католическую, который видимым образом показал, что Восток и Запад мыслят и ощущают мир по-разному. Эта разница

¹ *Ильин И.А.* Основы христианской культуры. Мюнхен, 1990 (<http://www.magister.msk.ru/library/philos/ilyin/ilyin01.htm>).

в мировосприятии начала формироваться гораздо раньше, в эпоху Вселенских соборов, когда западное богословие, допуская в церковных догматах роковые искажения, создало неизбежные предпосылки для искажения и всего опыта Церкви. Но первый раскол – это еще не конечная остановка. Главная цель вселенского зла – полное уничтожение духовной памяти в человеке. А посему происходит новый раскол, сопровождающийся бесконечными разделениями на все новые и новые сектантские образования, и слово «реформа» прочно входит в практику человеческого бытия. И то, что происходит с Европой сегодня, позволяет нам констатировать весьма грустную правду: наступивший после религиозного средневековья Ренессанс стал началом не возрождения Европы, а ее умирания.

Но это, естественно, произошло не в одночасье. В течение нескольких столетий человек пропускал через себя новые представления о мире, которые в конечном итоге развернули его от Евангельского блаженства к земному наслаждению. И тот факт, что часть западно-европейской молодежи сегодня начала уходить в набирающий силы исламский фундаментализм, этот суррогат веры, является верным признаком умирания Европы. Причина в том, что эта молодежь не нашла для себя шанса раскрыть свой духовный потенциал в недрах теперь уже вполне обезбоженного общества, правящая элита которого полностью потеряла свою самостоятельность и стала безропотной исполнительницей воли своего «всемогущего» североамериканского хозяина.

Таким образом, Европа заражается духом безбожия до такой степени, что кризис становится неизбежным. В переводе на русский язык «кризис» означает «суд». Правильно толкуя это слово, человечество должно осознать, что предстоит не перед страхом физического уничтожения, а перед дыханием самой Вечности, взирающей на него и ожидающей его преображения.

Но неужели на Земле не осталось места, где ещё существует понятие о страхе Божьем и подлинных духовных ценностях? Такое место есть. И это наше Отечество, Россия, в которой ещё теплится огонёк живой веры и жажда Высшей Правды. Из всех православных держав на сегодняшний день мы – единственные, кто может влиять на мировые процессы, и чей голос раздаётся всё громче и громче. Мы начинаем осознавать своё подлинное предназначение.

Проживая великую историю, испытывая невероятные взлёты и не менее невероятные падения, мы каким-то совершенно чудесным образом не выродились в карликовое государство, что произошло некогда с великой Византийской империей, а остаёмся поистине великой державой. Хотя наши недруги никак не хотят или не могут разглядеть

нашего величия, которое заключается не столько в территориальных масштабах, сколько в нашей духовности, в нашем великом народе, подарившем миру великую культуру и явивший великих Святых.

Так, может быть, для этого и сохранил нас Господь до сего дня, чтобы рассказать запутавшемуся миру об этом идеале как о благословении Творца, которое человечество получило через Его Божественное Слово: «Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), «Будьте святы» (1Пет. 1, 16), «Познайте Истину, и Истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32).

Рассуждая о предназначении русского человека, Ф.М. Достоевский восклицает: «Это нам-то, дескать, нашей-то нищей, нашей-то грубой земле такой удел? Это нам-то предназначено в человечестве высказать новое слово? Что же, разве я про экономическую славу говорю, про славу меча или науки? Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески братскому единению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено...»¹.

На протяжении всей своей христианской истории наш народ бережно старался хранить образ Христа в неискажённом виде: он мудро и мужественно стоял за эту чистоту и во времена благоверного князя Александра Невского, когда ему предлагали унию, и во времена великих русских граждан Минина и Пожарского, когда его снова захотели окатоличить, и во времена нашествия двенадцати языков, когда вся Европа ополчилась против него, и во времена страшного революционного эксперимента, когда народу-Богоносцу под страхом смерти было запрещено упоминать Имя Божие, и в не менее страшные времена Великой Отечественной, ну и сегодня, когда по всем признакам наступает один из последних актов всечеловеческой драмы.

Н.Я. Данилевский писал: «Европа не признаёт нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для неё простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды. Как ни рыхл, ни мягок оказался верхний, наружный выветрившийся и обратившийся в глину слой, всё же Европа понимает или, точнее сказать, инстинктивно чувствует, что под этой поверхностью лежит крепкое, твёрдое ядро, которое не растолочь, не размолотить, не растворить, и которое имеет силу и притяжение жить своей независимой и самобытной жизнью. Итак, во что бы то ни стало – ни крестом, так пестом, не мытьем, так катаньем – надо не дать этому ядру ещё более окрепнуть, разрастись и пустить корни и

¹ *Достоевский Ф.М.* Пушкин. Очерк (<http://www.as-pushkin.ru/index.php?cnt=6&sub>).

ветви вглубь и вишь. Не допускать до этого – общее дело всего, что только чувствует себя Европой. Тут можно и турка взять в союзники, и даже вручить ему знамя цивилизации»¹.

Так что же это за ядро, которое лежит в основе русского мира и не даёт ни Западу, ни Востоку, ни Северу, ни Югу разорвать Россию в клочья или, по крайней мере, поставить на колени? Рассуждая о цивилизациях, русский аргентинец И. Андрушкевич, вторя Данилевскому, прорисовывает великолепную схему, которая представляет цивилизацию в виде трёх концентрических сфер. Внутренняя сфера – ядро цивилизации – это тип верования, определяющий шкалу духовных ценностей. В ядре формируется дух цивилизации. Ядро обволакивается «питательной мякотью», которая есть не что иное, как культура. Культура порождается типом верования, но когда она начинает стремиться к независимости, то может войти в противоречие с ним. Третий слой – это «защитная скорлупа», т. е. общественные и государственные институты, которые защищают и «питательную мякоть», и ядро от внешних и внутренних врагов.

Здесь необходимо понимать, что с искажением ядра происходит искажение всего цивилизационного уклада. Блестящий пример тому – сегодняшние события на Украине. В известной степени ее историю можно сравнить с историей некогда великой Византии. Разница лишь в том, что Византия была империей, и притом великой, а Украина была лишь частью империи, но та и другая совершили роковую ошибку, приняв унию. В результате Великая империя вырождается в карликовое государство, а Украина, в отличие от нее, рискует гораздо больше: она может лишиться возможности стать даже карликовым государством – и вовсе потерять свой суверенитет. И то, что их нынешние вожди нынче лобызают православные иконы, демонстрируя свою приверженность Православию, есть лишь жалкая форма. Их помыслы всецело там, где христианский дух давно выветрился. И все это – результат либо отрыва от цивилизационного ядра, либо циничная попытка подменить его главные смыслы.

Ядром русского мира является Православие. И нам понятно, почему поход на Восток, начавшийся на заре нашей цивилизации, продолжается до сего дня. Мы слышим ответ на этот вопрос из уст одного из наиболее влиятельных вдохновителей североамериканской идеи мирового

¹ См.: *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. СПб., 1995 (<http://www.booksite.ru/fulltext/jev/rop>).

господства, последовательных и агрессивных ненавистников русского мира З. Бжезинского: «После разрушения коммунизма единственным врагом Америки осталось русское православие»¹. Почему же он так ненавидит Православие? Не потому ли, что оно является единственной силой, которая не позволяет вселенскому злу, пытающемуся прикрыть свою подлинную сущность ангельскими одеждами, окончательно обезбожить мир, ввергнув его в глобальную катастрофу и, обескровив, подготовить пришествие того, кому они поклонялись с самого начала Америки? Как здесь не вспомнить слова пророка: «Горе тем, которые зло называют добром и добро – злом, тьму почитают светом, а свет – тьмою, горькое почитают сладким, а сладкое – горьким! Горе тем, которые мудры в своих глазах и разумны перед самими собою» (Ис. 5, 20).

Порой кажется, что Европа и Североамериканские Штаты словно боятся раскрыть свои объятия России, опасаясь того, что, соприкоснувшись с её широкой и отзывчивой душой, захотят остаться в этих объятиях навсегда. Однако и в самом деле нам есть что предложить миру. Русская культура всегда была и остаётся одной из главных проповедей Евангельского духа. Она удивительно чутко, глубоко и пророчески показывает и раскрывает главные смыслы бытия. Вскормленная православным мирозерцанием, она на протяжении всей своей истории была верным ориентиром для чутких сердец, ищущих Высшей Правды. Но, наверное, ни в ком так цельно, гармонично и глубоко она не раскрылась, как в Пушкине, о котором И.А. Ильин сказал: «Он дал нам право верить в призвание и творческую силу нашей Родины, благословлять её на всех её путях и прозревать её светлое будущее, какие бы страдания, лишения или унижения ни выпадали на долю русского народа. Иметь такого поэта и пророка значит иметь свыше великую милость»². Не зря Пушкин сам себя называл «эхом русского народа», народа с огромной открытой душой, способной вместить в себя все страдания человечества.

¹ Цит. по: *Платонов О.А.* История русского народа в XX веке. М., 1997 (<http://lib.ru/PLATONOWO>).

² *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX – первая половина XX в. М., 1990. С. 328.

Е.И. Глушенкова

Экологические аспекты концепции русской цивилизации

В рамках небольшой статьи представляется затруднительным рассмотреть такую значительную, сложную, малоработанную тему, как экологическая составляющая концепции русской цивилизации. Сложности мы видим в незавершенности концептуального синтеза самой теории цивилизации, да и концепция русской цивилизации все еще находится в стадии своего становления. На сегодня смехотворно мало исследований, которые охватывали бы проблематику экологической составляющей существования той или иной локальной цивилизации. Экополитология русской цивилизации тоже делает свои самые первые шаги. Так что мы затронем лишь некоторые аспекты данной проблемы. Глобальный экологический кризис, все более ожесточенная политическая борьба вокруг гегемонии в сфере глобальной экологической политики, реализации программ устойчивого развития, проблемы установления нового мирового экологического порядка, – все это требует от нас немедленного реагирования.

Относительно недавно ушедший из жизни глава Американской политологической ассоциации С. Хантингтон выделял восемь локальных цивилизаций: западную, конфуцианскую, японскую, исламскую, индуистскую, православно-славянскую, латиноамериканскую, африканскую цивилизации, – из которых православно-славянская, очевидно, и есть наша, в смысле русская, цивилизация. Собственно, цивилизация – это род обществ, определенный исторический тип (типы) человеческих сообществ, вызывающие определенные ассоциации в области религии, архитектуры, живописи, нравов, обычаев – словом, в области культуры. Эти культурные единства А. Тойнби назвал их цивилизациями, Н.Я. Данилевский – культурно-историческими типами, О. Шпенглер – развитыми культурами, а Питирим Сорокин – метакультурами. Собственно, для Тойнби цивилизация есть достигшая пределов самоидентификации культура, а еще – наименьший блок исторического материала, к которому обращается тот, кто пытается изучить историю данной страны. У цивилизации есть средоточие, центр, обычно описываемый как цивилизационная матрица. Это базовые, наиболее древние основы, или ядро, стержень существования цивилизации.

Эти основы запечатлены в сознании людей на уровне генетической памяти и архетипов сознания, смысловых кодов этноса (этносов). При столкновении цивилизации с иной случается сбой цивилизационных кодов¹. Пересадить одну цивилизацию на почву другой, как принято считать, невозможно.

А. Тойнби, Н.Я. Данилевский, С. Хантингтон и многие другие полагали основой построения цивилизации – религию. Тойнби смотрел на цивилизации, как на социальный организм, соприкасающийся с высшей реальностью, и не просто общества, имеющие некую религию. Религия есть не просто то, что наполняет собой цивилизационную матрицу: если религии вообще призваны давать удовлетворяющие реальность духовные ответы на тайны Вселенной, тем самым помогая выживать, – высшие религии (христианство прежде всего) Тойнби определял как то, что поднимает человека, личность до уровня прямого общения с абсолютной духовной реальностью. В некотором смысле именно это является конечной целью и оправданием цивилизации: она не просто обладает религией, которая дает ей язык и общие правила описания окружающего мира – и тем самым помогает адаптироваться к окружающей среде – ее религия придает Высший Смысл существованию цивилизации, поднимает ее на мистические высоты, возвышает до Богообщения². Если в решении этой задачи цивилизации сопутствует успех, побочным продуктом здесь оказывается успешная адаптация к окружающей среде, а значит, – процветание, расцвет материальной культуры, социальное благополучие, лидерство в международном политическом процессе.

Русскую цивилизацию принято рассматривать, в общем-то, как цивилизацию России, – страны со своей особенной географической средой, гигантским разнообразным пространством, и свойством перенимать и переваривать опыты других культур. Россия не Запад и не Восток, Россия принимает, перерабатывает европейский опыт, так же, как опыты иных цивилизаций. Речь идет об особо присущем нам свойстве, об особой модели взаимодействия в системе «общество – окружающая среда», – модели, принципиально расходящейся с западной (и которая поэтому изучена мало, потому что все западные теоретики цивилизаций, даже Тойнби, демонстрировали в своем анализе явный «европоцентристский перекокс»).

¹ См.: *Ильин И.В., Леонова О.Г., Розанов А.С.* Теория и практика политической глобалистики. М., 2013.

² См., напр.: *Тойнби А.Дж.* Исследование истории. СПб, 2006. Т. II. С. 448-450.

По Данилевскому, русский (у него славянский) культурно-исторический тип творит цивилизацию с четырехосновой культурой, включающей в себя уникальную русскую христианскую религию, и своеобразную политическую систему, основанную на принципах свободы; науку и искусство. Но фундаментом всего этого служит особый русский дух. Среди его черт – отсутствие насильственности в поведении, превалирование общих интересов над частными, близость к природе, единство разума и чувств¹. Русский космист о. П. Флоренский пишет об этом *особом устроении* русского духа: «Крестьянин разговаривает со скотиной, с деревом, с вещью, со всей природой... Он живет с природой в тесном союзе... смиряется перед нею. И мир этот глядит на другие миры глубокими завораживающими очами»². Иван Ильин говорит об этом же, но более точно: «Русский национальный акт сложился под влиянием четырех великих факторов: природы (континентальность, равнина, климат, почва), славянской *души, обликовой веры* и исторического развития...» (курсивы мои – Е.Г.)³.

Среди черт, присущих русским людям, называют такие различные, даже противоположные, как как трудолюбие, и нестяжательство, взаимопомощь, стремление к самоуправлению; и бережное отношение к природе, которое всегда было частью традиционной культуры на Руси, но – с учетом трудового, деятельностного отношения к земле и всей среде обитания. Община – основа русской соборности как жизненного единения в истине, опекала природную среду вокруг деревни. Среда подлежала заботе и досмотру со стороны общины. Поймы и низины общинники превращали в луга, леса становились рощами, устаивались пруды для разведения рыб. В русском праве на протяжении всей его истории не только границы лесов и полей, но и местонахождение отдельных деревьев на поле зачастую регламентировалось. Порубка и поджог, даже отпугивание птиц подверглись запретам. Строго регламентировалась и охота. Уже статьи «Русской Правды» князя Ярослава Мудрого охраняли леса того времени, предусматривались штрафы за самовольно срубленные деревья. Прошли столетия, и в Русском Судебнике 1497 года царя Иоанна III Московского, уже описаны системы мероприятий по лесоохране, царь организовал первые «княжеские охоты», то есть заповедные территории, и там под страхом смерти запрещался любой вид охоты. К времени Бориса Годунова эти

¹ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2002.

² Цит. по: Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 31.

³ Ильин И. Наши задачи. М., 1992. С. 297.

почти заповедники составляли большую часть государственных земель. Окончательно оформилась отрасль лесного хозяйства при Петре I.

Современная экополитология говорит о закономерностях, которые выявлены в современном обществе между взаимодействием человеческих коллективов с окружающей их средой и характером отношений внутри общества. «Тоталитаризмы» и диктатуры выливаются в сверхэксплуатацию окружающей природной среды. Гармоничные и социально бесконфликтные общества экологически более дружелюбны. Отметим: наиболее замечательной чертой носителей русского цивилизационного типа называют веротерпимость. Не вседозволенность, не толерантность как согласие со всеми, а неосуждение, уважение чужой культуры, чужого мира, непритеснение народа, ее носителя. К веротерпимости добавим и бережное отношение к культуре других народов, этносов, и к ним самим. За всю историю Россия – как государство – в общем-то, не потеряла ни одного малого народа в своем составе. В отличие от наших западных соседей.

Говоря о теории цивилизации, о русской цивилизации, в частности, не преминем отметить наличие альтернативных цивилизационных теорий. Речь пойдет о нашем современнике. Никита Николаевич Моисеев (1917–2000), великий русский математик, академик РАН и ВАСХНИЛ, ряда иностранных Академий, доктор наук, профессор-математик, идеолог экологизма и экологический философ, самобытный русский космист, социальный и политический мыслитель, – имел свой подход к теории цивилизации.

Солидаризируясь с самыми общими взглядами классиков на цивилизацию, Моисеев разошелся с ними в ряде важнейших деталей. Представитель естественно-научного крыла космизма, он иначе ставит вопрос о соотношении религии и цивилизации, делая упор на окружающую природную среду. «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»¹. Духовный мир здесь неразрывно связан с воздействием на человека среды, цивилизация предстает перед нами как осуществляемая через техносферу модель адаптации данной общности 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, характеризующую определенным набором

¹ Моисеев Н.Н. Размышления о современной политологии. М., 1999. С. 41.

ценностей (в том числе и технологиями, и навыками), системой общих запретов, похожестью (но не тождественностью) духовных миров и т. д.»¹. Некий вид взаимодействия людей со средой порождал уникальный способ мышления, а также технологические основы жизни, неповторимую модель адаптации, которая лепила саму цивилизационную матрицу. Если для А. Тойнби цивилизации живут и умирают для того, чтобы вызвать к жизни новые, более развитые формы религиозной жизни, у Моисеева не религия выбирает свою цивилизацию, а уже зародившаяся цивилизация «подбирает» религию «по себе»², потому что она больше всего ей подходит для адаптации. Религия, которую она примет, будет ей преобразована, переработана в целях приведения в соответствие со своей цивилизационной матрицей, и станет ее и только ее христианством, исламом... Модели адаптации цивилизаций к окружающей среде с самого начала, еще до принятия той или иной мировой религии, не тождественны. Одни – более экспансионистские, другие – экологически дружественные, или экологически нейтральные.

Моисеев делит цивилизации на *традиционные* и *техногенные* (технотронные). Здесь идет речь не об одной только способности к инновациям, открытиям, переменам, а шире: о возможности вместить в себя инородную, чуждую цивилизационную матрицу, «переварить» ее и самим при этом не погибнуть. Для этого цивилизация должна быть обязательно распахнутой вовне, открытой. Фактически это – свойство адаптации к среде в высшем своем проявлении. Россия и Запад – техногенные цивилизации, остальные цивилизации традиционные. Но у Запада это проявляется в развитии вширь – активность, направленная в среду из системы. Запад адаптируется, подчиняя себе системы в своей окружающей среде, стремится к распространению в среду, к экспансии, а Россия сама меняется под влиянием среды, а так как среда вокруг нее делается дружественной, – то и Россия так же плавно распространяется вокруг самой себя.

Итак, цивилизация у Моисеева есть достигнутая самоорганизацией человечества модель (модели) адаптации, со своей системой мысли и человеческих отношений. Западная цивилизация со своей моделью адаптации, по Моисееву, есть виновник экологического кризиса, поэтому обречена. Цивилизации гибнут не в результате внешнего разрушающего воздействия, – они исчезают с лица земли как не приспособившиеся к наступившим изменениям их окружающей среды.

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

² Моисеев Н.Н., Львов Д.С., Петров А.А., Питерский В.М. Укрепление российской государственности: экономика, ресурсы, геополитика. М., 2000. С. 17.

Причина катастрофы – внутренние закономерности функционирования. Лидерство Запада уходит. Лидерство получит имеющая мировой проект, умеющая играть по «западным» правилам, техногенная цивилизация с не природоразрушающим типом адаптации. А это может быть только Россия.

Россия – симбиоз народов, синтез культур. Цивилизации не способны взаимоприспосабливаться из-за априори напряженных отношений между данной культурой-системой и ее средой. Иная культура – всегда вызов, от нее надо защищаться. Русская цивилизация предельно терпима к иным цивилизационным проявлениям, распахнута вовне. Для Моисеева пресловутое смирение русских характеризует их адаптационный потенциал, смирение русских – не покорность, а мирный дух, он проявляется и по отношению к природе. При этом также и Россия техногенна, но иначе, чем Запад! – Да и техногенен ли Запад так, как Россия? Развивая свой системно-средовой подход, Моисеев обрисовывал контуры теории цивилизации, противопоставлял западное и русское общество, их способы реагирования на мир вокруг нас, на кризисные явления.

Моисеев акцентировал внимание на русской идее. Именно здесь ему виделся центр нашей цивилизационной матрицы. Будучи материалистом марксистской школы, он тем не менее не считал, что это такая государственноцентричная, имперская идея. В реальности она имеет для него связь с пространством. Геополитика учит, как народу жить без пространства. В России мы наблюдаем, напротив, пространство без народа.

Все народы русского мира в единстве общей судьбы соединила окружающая среда формирования русской цивилизации. Русское пространство, наша природная зона, – суровый климат, очень короткий вегетационный период. Это бескрайние равнины. Европейские народы живут скученно, жилища стремятся расположиться как можно дальше друг от друга. Народы русского мира расположены в подавляюще огромном пространстве, поэтому поселения, даже дома скорее жмутся друг к другу. А вокруг – подавляюще гигантские просторы, и их нужно оборонять от врага, а народа всегда мало. Русское чувство русской идеи для Моисеева есть не столько природно-климатическая или социальная среда, а пространство бытия русских. Оно порождает структуру их сознания и тот неповторимый менталитет, широту взглядов, систему ценностей, которая заложена в нашем цивилизационном ядре. Отсюда вытекает трепетное отношение к природе, взаимное уважение и терпимость русских, стремление держаться поодиночке – и в то же время общинный дух, солидарность, высокая цена человеческой жизни, высокий статус человека и многое другое. В условиях огромных пространств формировалась безбрежная русская душа, в которой свобода большая, чем у человека

Запада, скованного пространственными ограничениями. И чувство, что надо быть «всем вместе», «искание всеобщего спасения», мира, где «все ответственны за всех»¹.

Моисеев описывал человека цивилизации России как человека не материалистического, сенсорального, – говоря терминами П. Сорокина, как носителя строго идеациональной цивилизационной матрицы. Другими словами, Человека Ума, Человека Духа, а не Человека Производящего и Потребляющего. Комментируя идеи академика Моисеева, вспомним слова другого академика, его современника: «Святая Русь – категория едва ли не космическая, в которой проявляются космические масштабы, в некотором смысле ”быть всем миром”, т. е. пространственно-космические масштабы и ”большое время”»².

Между тем, но природно-географические факторы формирования русского государства-цивилизации, на которые требовал обращать внимание Моисеев, хорошо известны. Россия – самая холодная страна в мире со среднегодовой температурой $-5,5^{\circ}$, зона рискованного земледения; районы, совсем непригодные для этого, составляют около 70% территории современной России. Природные условия в нашей стране неблагоприятны не только для сельского хозяйства, а вообще для длительного проживания человека. Первичная биопродуктивность естественной растительности на территории России в среднем в сотни раз ниже таковой в умеренном климате. Русская цивилизация создавалась в условиях, не позволяющих развиваться гедонизму и потребительству.

Согласно Повести временных лет, в VI–IX веках славяне широко расселились в глухих лесах и лесостепи Восточно-Европейской равнины, на территории от Чудского и Ладожского озера почти до Черного моря. В районе, где в дальнейшем сформировалось древнерусское государство Новгородская республика, славяне пришли в соприкосновение с проживающими там малочисленными финно-уграми и балтами. Эти племена были тогда все еще не оседлыми, их занятия – охота и рыболовство (славяне были земледельцы).

На юге, в зонах степи-лесостепи, там, где сформировалась Русь со столицей в Киеве, славяне вступили в весьма небесконфликтные взаимоотношения с хазарами. Хазары, полиэтничный протоэтнос, с

¹ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Париж, 1971; Pjin I. Wesen und Eigenart der russischen Kultur. Zuerich, 1944.

² Аверинцев С. Православие и космизм // Новый мир. 1988. № 7.

730 года исповедовали иудаизм. Доминирующим на нашем геополитическом пространстве государством был именно Хазарский Каганат. И Владимир выбирал в X веке, конечно, между христианством и иудаизмом, в первую очередь, – и избрал христианство далекой империи ромеев, византийское православие. Для государства Византии исторически было характерно экологическое равновесие. Ромеи на протяжении 1000 лет не обнаружили никаких признаков экологической деградации. Несмотря на высочайший уровень развития науки, техники и культуры, на протяжении своей истории Византия не имела выраженных признаков возникновения современной техногенной цивилизации. Даже Л. Уайт особо отмечал особое, мирное отношение к природе у Византии из-за ее религии православия, которое он сумел отделить от католицизма¹. Вот какая традиция приходит к нам из Византии.

Сейчас, в эпоху постмодерна, отовсюду звучат голоса об экологически дружественном язычестве. – Язычество тоже бывает разное, но, если это к кому-то и относится, так это к язычеству древних славян. На это обращал внимание еще отец Павел Флоренский. В космологии древних славян Богом-творцом вселенной, космоса, неба и земли, ветра и дождя, отцом богов и людей, покровителем плодородия, соединяющим миры, был Славянский Род. Древние славяне поклонялись Земле, которая принадлежит всем, так что идея собственности на землю воспринималась как нечто невозможное. Космогония славян связана с Древом Жизни. Деревья так же почитались и рассматривались как посредники между Небом и Землей. Почитался и огонь, воды, иные силы природы.

¹ В 1967 году в США вышла нашумевшая статья Л. Уайта «Исторические корни нашего экологического кризиса». В ней он связал низкую ценность природы, сам экологический кризис в современном мире, – с христианством. Он поставил два связанных между собой вопроса: 1) правда ли, что, согласно христианской вере, в центре мира – человек («антропоцентризм»), а, значит, в конечном счете, его потребительские аппетиты; 2) верно ли, что материальный мир недооценен христианством. На мировоззрение Уайта повлиял протестантский рационализм, который А. Евдокимов называл иудео-протестантской ересью (см.: Евдокимов А.Ю. Русская цивилизация: экологический аспект. М., 2012.) Протестантизм отрицает главное в православии – синергию божественной благодати и человеческой свободы. Для протестанта человек уже спасен, ему «все позволено», для православного спасение еще нужно заслужить. Протестантизм озабочен поиском должных форм экологического управления, в то время как православные мыслители во главу угла ставят вопросы формирования духовности самого человека (см.: Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990).

Интересно, что добрые божества древних славян олицетворяли природу и ее силы, а злые – это духи, души ранее умерших предков, упыри, русалки, лешие. Но это были низшие духи, так что никакого почитания, поклонения им не было. Культу Перуна, популярности Велеса, на которые обращают внимание сегодня, ни в коем не стоит придавать гипертрофированного значения. Первый был божеством варягов, политически доминировавших на пространстве Руси (фактически самих Рюриковичей), второй – божество-покровитель торговцев в богатых краях (Новгород, Псков), где к X веку явственно обнаружил себя поклонение рукотворным идолам, и в благополучной языческой стране не только выделилось, но и обрело мощь сословие жрецов. Идолищам в жреческих капищах приносились массовые кровавые жертвы. Пришло время, и они явили себя во всей своей «красе», оказав жесточенное сопротивление христианизации в регионе.

Самые яркие моменты в космологии славян – легенды о Белобоге и Чернобоге, и их извечной борьбе, влияющей и на мир людей, – стали той почвой, на которой впоследствии укоренилось навеки на этой земле христианство. Христианство многое предопределило для России. Без этого не понять русское нестяжательство: «Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» (Мф 6: 26). Для христианского сознания бедственное состояние природы обусловило искажение нравственной природы человека после грехопадения, сопровождавшееся ростом господства над ней. Именно падшая природа провозгласила мнение, что человек – венец творения и ее хозяин, в связи с чем Уайт ошибочно утверждал, что христианство открыло психологическую возможность эксплуатировать природу в духе безразличия к этому миру¹. Православной мысли присущ мотив «оправдания мира» в любви, но деятельной, любви возделования, в признании благодати преобразовательной хозяйственной деятельности, как стороне Божественного домостроительства, нацеленного на преодоление несовершенства тварного мира, который после грехопадения «совокупно стенает и мучится доньше» (Рим 8: 19, 22).

Православие дает миру пример самоограничения, через это указывая на путь выхода из экологического кризиса. Человек и мир были едины. Грехопадение разрушило эту гармонию, и мир, с которым человек оказался разъединен, стал объектом познания и потребления. В

¹ См.: Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.

православии – самый высокий статус мира, но он связан с человеком. Человек – «возглавитель собора твари» (о. П. Флоренский), свободен и осознанно идущий и стихийно ведущий мир к обожению. – Или – к всеобщей гибели: чтобы прекрасным и гармоничным стал мир, святым должен стать человек. Труд необходим как урок человеку, а не основа морали, как у католиков, и не двужущая сила жизни, превращающаяся в хозяйствование, как в протестантизме.

Экологическая компонента системы хозяйствования в традиционном русском обществе раскрывается с учетом того, что мы имеем дело с христианской цивилизацией. Россия исторически – страна сельскохозяйственной культуры. Еще (поверим академику Б.А. Рыбакову!), за сотни лет до X века на территории будущей Киевской Руси существовало протогосударство, царство скотов-славян земледельцев, торговавшее с Византией хлебом, сметенное нашествием сарматов, воссозданное и вновь уничтоженное около V века вторжением гуннов, а затем вновь возродившееся. Во главе хозяйственной жизни на Руси исторически была ключевая для локальной самоорганизации восточно-славянских народов крестьянская община, которую Хомяков назвал единственным уцелевшим гражданским учреждением русской истории. С приходом христианства появилась не менее мощная, а, впоследствии – единственная сохранившаяся в неизменном виде сельскохозяйственная община как система братств, совмещающих функции прихода и производственного предприятия, – монастырь.

Традиционная русская экономическая, хозяйственная культура сложилась как преимущественно монастырская. Это никого не должно удивить, ведь следует принимать во внимание тот факт, что, по некоторым данным, к XVI веку примерно 1/3 всех русских земель принадлежала храмам и монастырям. И это была лучшая часть российского хозяйствующего общества¹. Русские монахи не искали простых путей, удачных мест и выгодного положения. Средневековые отшельники уходили глубоко в леса, со временем к ним начинали сходить ученики, – и рано или поздно образовывался монастырь. Но это был не египетский монастырь, где можно было спать на земле! В лесных дебрях нужно было прикладывать усилия для выживания, и это самое как раз и привлекало монахов. Вновь возникшие монастыри колонизировали лесные дебри и болота, основывали промыслы и торговлю, заводили огороды и сенокосы, определенное поголовье скота. Смело применялись технические нововведения, монастыри занимались орошением, строили мельницы,

¹ См.: *Евдокимов А.Ю.* Русская цивилизация: экологический аспект. М., 2012.

прокладывали водопроводные трубы и системы отопления. Очень распространены в монастырях были бортничество и разведение лекарственных трав, и везде интенсивно шло рыболовство. Монахи обычно активно практиковали ремесла, изделия шли на продажу.

Северные монастыри держали промыслы, больше всего было распространено солеварение. В первую очередь это касается образцового на Севере Соловецкого монастыря. Митрополит Московский свт. Филипп Колычев за 18 лет игуменства на Соловках создал соляной промысел и отчасти благодаря этому отстроил монастырь в камне, соединил озера архипелага системой каналов, расширил сенокосы, выращивал пшеницу, установил мельницу, устроил искусственное озеро, а в нем развел морскую рыбу, выстроил оранжереи, где выращивались овощи и фрукты, построил кирпичный завод, занимался животноводством, разводил даже оленей. Надо сказать, в основном все монастыри были образцовыми трудовыми коллективами.

Это было разумное, сбалансированное экологически дружественное хозяйствование, со ставкой на возобновляемые ресурсы. Навыки экологически дружественного хозяйствования перенимались всеми людьми. Монастыри были центрами просвещения населения, центрами накопления знаний, в том числе о рациональном природопользовании. Монахи владели источниками воды, важными для данного региона. Так называемые святые источники, колодцы, ископанные старцами – это было или прямо на территории монастыря или где-то поблизости... А сколько святых озер или ключей, считавшихся чудотворными, отчего-то находилось вокруг!

Люди селились в некогда пустынных местах у монастырей, стремились помогать монастырям, а уже в Российской империи лучшим положением для русского землепашца считалось быть монастырским крестьянином. Рано или поздно рост монастырей не мог не стать предметом пристального внимания государства. Разразился спор о земельной собственности церкви. Мы знаем его как конфликт между стяжателями и нестяжателями. Стяжатели настаивали на социальном служении как функции церкви. Монастыри выполняли важную социальную функцию, они кормили весь народ в округе в голодные годы. Они накапливали средства, своего рода стабилизационный фонд, которые всегда можно было использовать в государственных целях. При этом монастырь самого Иосифа Волоцкого было местом строжайшей монашеской аскезы и послушания, но – крепким хозяйствующим субъектом. Самым главным для него, и любого настоятеля, была работа на пашне. Все работали в поле, сеяли яровые и озимые, рожь, пшеницу, другие культуры,

применялись соха, плуг, борона. Монастырь был коллективным собственником земли. Сознание русского человека считало положение дел естественным.

Нестяжатель Нил Сорский смотрел на монастырь как на общество людей, отказавшихся от мира, и которые с миром соприкасаться не должны. Иосиф Волоцкий на это, как известно, отвечал, что монастырь, безусловно, стяжатель, но нестяжатель – сам монах¹. Победил Иосиф. Это имело свои последствия. Наличие собственности делало монастыри и храмы крупнейшими независимыми от государства активными силами в гражданском обществе, с которым они всегда были тесно связаны. Монастыри не только молились, но предавались научным занятиям, и работали, внося вклад в политический, экономический, социальный подъем русского государства.

Важно отметить, что монастыри легко адаптировались к благоприятным природным условиям, без труда поддерживая экологический баланс. Русский крестьянин всегда был в уязвимом положении от климатических условий, когда урожай мог быть совершенно не пропорционален вложенному труду. Лучше всего это нивелировалась в монастырях. Монашеский образ жизни хорошо подходит к годовому аграрному циклу, монахи работают системно, планомерно, непрерывно, монастырь может варьировать выполнение работ и гибко распределять рабочую силу, копит знания и опыт, что невозможно для индивидуального сельхозпроизводителя, так же как недоступны ему и средства для расширения/перестройки хозяйства и его модернизации. Преимущества данной формы хозяйствования можно долго перечислять. В России монастырские общины стали опорными хозяйственными единицами. А ведь первоначально монастыри занимались подсечным земледелием без лошадей и удобрений, и только со временем на плодородных местах перешли к трехполью. В это же время – а это

¹ Оба спорщика канонизированы Церковью. Нил значительно позже Иосифа. Традицию монастырской жизни на Западе можно соотнести с традицией Нила Сорского. Франциск Ассизский, как известно, был друг бедных и нестяжатель, восхвалял силы природы, сестру Луну, братца Солнце, любовь ко всем тварям. Монахи молились и занимались небольшим ручным трудом. Труд воспринимали как вынужденную необходимость. Монахи не стремились к нововведениям, работали по старинке, копали лопатами, разрыхляли руками. Земля возделывалась неумело, давала мало урожая, нужен был частый отдых. Урожайность, порой, «сам-1». Монахи почти голодали. Хотя монастыри тоже были разные, но заметной роли в экономике и экологии Запада католические монастыри не сыграли.

рубеж XIII—XIV веков – происходит переход монашеского движения на Руси со стадии отшельничества к стадии общежительных монастырей. Отшельники могут заниматься подсечно-огневым земледелием, а для трехполья нужен коллектив. Но как раз в эти нелегкие годы монастыри стали многочисленны, и переход к новой версии хозяйствования произошел плавно и без потерь. Неурожаев у монахов практически не было, даже в неплодородные годы¹.

Монастырь был той самой экологической деревней, о которой грезят некоторые наши современники. В синодальный период наступает упадок русских монастырей, многие крупные монастыри закрывают. Тогда же произошел окончательное закрепощение крестьян. Сразу вскоре за этим современные исследователи уже фиксируют рост антропогенной нагрузки на природу. Крестьяне не могли и не имели сил заботиться о природе. С 1861 года кризис лишь ужесточился: в России (наконец!) реализовался институт собственности на землю. Лучшие земли господ оставили себе, крестьяне стали распахивать крутые склоны, русла оврагов, все, что можно распахать, нарушая экобаланс. В степной зоне распахали целинные земли, порубили леса. Водный баланс степи нарушился, начались засухи. В Центральном Нечерноземье постаралась сеть малых рек, сенокосы. Тот ландшафт, который мы имеем в Московском регионе сейчас, – болота, овраги, хилые вторичные хвойные леса – полностью сформировался именно в это время.

Но почему монастыри в России играли такую роль, и почему ее не сыграли аналогичные хозяйства в других странах? И как вышло, что экологически и экономически успешными хозяйствами в России оказались именно религиозные общины? Да и так ли это? Недавно из жизни ушел нерядовой отечественный экологический мыслитель Э.С. Кульпин. Наследие Кульпина особо любопытно в контексте идей Н.Н. Моисеева. Ученый выдвинул теорию социально-экологического кризиса России в XV—XVI веках, опираясь именно на исследования природной среды. Из этого кризиса он выводил основные особенности социально-экономического и политического развития централизованного русского государства. По-своему, но он ответил и на вопрос, отчего именно Москва стала новым политическим центром России. Здесь, думается надо искать и истоки формирования того русского цивилизационного ядра, которое мы имеем на сегодняшний день.

¹ См. подробнее: *Романенко Е.* Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. Монашество и монастыри в России. XI—XX века: исторические очерки / Отв. ред Н.В. Синицын. М., 2005.

Итак: Киевская Русь была сельскохозяйственная страна, где преобладало подсечно-огневое земледелие, в сочетании с промыслами и торговлей. Россия XV века перешла к трехполью. Средний урожай в старой Руси составлял «сам 3–5», но доходил и до «сам 7–10», «сам 18» и еще выше, при трехполье – «сам 4–7», в зависимости от того, насколько почва удобряется. Подсечно-огневое земледелие требовало много земель, которые должны были все время пополняться новыми, и небольшого числа рабочих рук. Русские семьи селились на больших расстояниях, так как семье для выживания нужна была большая территория. Минимальная земельная площадь для одной семьи – около 110 га – а это означает, что в пределах московской кольцевой жила бы всего около 90 семей. Базовое требование одно – свобода земледелия, лесопользования и изобилие лесов¹.

Пока Русь могла похвастаться и тем, и другим, люди вполне преуспевали, свободно перемещаясь, в основном, по руслу рек с юга на север. В русском государстве XV–XVI веков, в тех границах, в которых мы его сейчас знаем, пустой, свободной земли больше не было, и леса в основном вырубил. – Что, по гипотезе Кульпина, стало началом глубочайшего социально-экологического кризиса. Возросла необходимость повсеместного перехода от подсечно-огневого земледелия к трехполью. Людям надо было привыкать к более оседлому образу жизни. В условиях трехполья обеспечить плодородие земель было можно только интенсивным удобрением навозом, а для этого потребовалось скотоводство, которое прежде на Руси не было особенно распространено. Для трехполья нужен был определенный инвентарь – соха, рало, плуг, и немного другое распределение населения на земле. В эти годы на Руси случился определенный демографический подъем. И одновременно – знаменитое похолодание, новый малый ледниковый период, в России сопровождавшийся ростом засух, наводнений, дождей, гроз и градов, снежных бурь. Сильнее всего он был в Нечерноземье и на Севере в целом. Немедленно произошла массовая распашка пахотного слоя, всей земли, которые можно было обработать, началась сверхэксплуатация и деградация почв, снизилось их и без того невысокое плодородие.

Вдобавок изменился гидрологический режим. Так как лесистость стала минимальной (до 6%), большие территории заболотились, затем упала скорость круговорота веществ. Похолодание продолжалось. Зона вызревания пшеницы сильно поднялась на север, а зона вызревания

¹ См. *Кульпин Э.С.* Бифуркация Запад-Восток. Введение в социоестественную историю. М., 1996.

ржи, наоборот, продвинулась на юг. Вегетационный период, естественно, резко упал. Люди, стремясь избежать голода, стали напряженно искать новые заработки. Это была в том числе охота. К концу Средневековья в исторической России исчезли некоторые биологические виды – тур, тарпан, почти исчезли – зубр, сайгак, резко упала численность бобра. Экологическое неблагополучие стало приобретать признаки экологического бедствия. Монастыри, как оазисы благоденствия, устояли и даже демонстрировали успехи. Много раз «стяжатели» открывали свои закрома, чтобы кормить голодающее крестьянское население¹.

Кульминацией кризиса стал, как нетрудно догадаться, конец XVI – начало XVII века. А как он разрешился, мы знаем. Трехполье восторжествовало, но его нужно было трудоемко искусственно поддерживать довольно большими силами, – и с воцарением новой династии, Романовых, началось закрепощение крестьянства. Основную тяжесть кризиса испытала на себе Нечерноземная Русь, но нелегко было и нынешней Малороссии. С распадом Золотой Орды продолжились набеги сюда теперь уже крымских татар, Центральная Украина превратилась в пустыню, население вымирало, набеги продолжились уже на юг России, который также обезлюдел. Политика русских царей состояла в том, чтобы создать непрерывную линию укреплений. Начались высадки лесов, и – строительство засечных черт. Соборное уложение 1649 года Алексея Михайловича признала эти леса охраняемыми².

Россия столкнулась с кризисом не одна: на Западе шли сходные явления. Западная цивилизация ответила совершенствованием производительных сил и новыми производственными отношениями, развитием капитализма, научно-технической революцией и сформировавшимися в ходе социальных катаклизмов нескольких столетий новыми политическими отношениями. На смену сонным (а чаще – нетрезвым) католическим монахам пришел бодрый торжествующий дух протестантизма. Пришло и время формирования фундамента глобального экологического кризиса.

Социально-экологический кризис в новых условиях северной, климатически неблагополучной Московии требовал изменения в модели взаимодействия «государство – гражданское общество».

¹ См.: *Кульпин Э.С.* Бифуркация Запад-Восток. Введение в социоестественную историю. М., 1996; *Кульпин Э.С.* Социально-экологический кризис XV века и становление московского государства. М., 1995; *Кульпин Э.С.* Социоестественная история. Генезис кризисов природы и общества в России. М., 2002.

² *Евдокимов А.Ю.* Русская цивилизация: экологический аспект. М., 2012. *Евдокимов А.Ю.* Биосфера и кризис цивилизации. М., 2008.

Одновременно экономически Россия пошла путем экстенсивного развития-расширения – расширения в пространстве и освоения новых земель. Во главе процесса был наиболее пострадавший от кризиса регион – наше Нечерноземье, бедное, но многочисленное московское княжество. В новых сельскохозяйственных условиях были нужны большие поселения людей, поэтому повсеместно увеличилась плотность населения, развились средства коммуникации. Территория молодого русского государства непрерывно росла, но, поскольку до середины XVII века, когда кризис был уже в основном преодолен, это были северные и восточные, то есть столь же бедные, малоплодородные земли, – социальная напряженность не снижалась. Росло противостояние тех, кто претендовал на земельные наделы – бояры, крестьяне, вотчинники (включая монастыри), нарождающийся помещичий класс. Неспроста государственная собственность на землю закрепились за государством, как за третьей силой. Государство ограничивало людей в передвижении, давление на локальное гражданское общество возросло. Люди стали уходить. Процесс движения от такого государства, из центра на границы не закончился на Тихом океане, Россия пошла осваивать Аляску и даже западное побережье США...

Именно в годы, указанные Кульпиным, наступал современный нам политический процесс. Его мы наблюдали как минимум до 1917 года, когда был осуществлен некий исторический перелом, полная аннигиляция, – как бы синтез либеральной и авторитарной мифологии социализма, вариант возврата феодализма и – капитализма; «обожествление» производства, экономической жизни; спасение не души, а тела. Но к разговору о кризисе XV века это имеет уже более опосредованное отношение. Это была, думается, чуждая цивилизационная матрица, но Россия переварила и ее. Отметим, что реализованный на самом деле в Советской России проект был, конечно, не западным социализмом или коммунизмом, а имел отношение скорее к теориям, проектам, которые выдвигались естественнонаучной линией русского космизма. В основе его лежала русская религиозно-мессианская идея (в версии космизма), которая осуществилась, поскольку смогла совместиться с нашей цивилизационной матрицей. Это была странная религиозность – типичная для России, которой характерен не атеистический гедонизм и христианское подвижничество, как на Западе, а, наоборот – христианский гедонизм (стяжатели!) и атеистическое подвижничество русских марксистов-атеистов типа народолюбцев XIX века (из серии «человек произошел от обезьяны и потому положи душу свою за други своя»).

Завершая разговор об экологической компоненте русской цивилизации, отметим, что возлагаем на теорию социально-экологического кризиса, в контексте системно-средовых подходов академика

Моисеева, определенные надежды. Возможно, дальнейшее изучение предмета позволит нам уяснить, не только отчего Россия сформировалась вокруг Москвы в нынешнем виде (а не вокруг Киева, например), и – без перехода от количественного к качественному развитию, задержалась на феодальной стадии и абсолютизме, будучи ранее регионом буржуазных городов-государств с республиканской формой правления, – но и более четко описать основы русской политической культуры и самого цивилизационного ядра, ответить на вопрос «кто мы». Впрочем, основная работа здесь все еще впереди.

А.М. Шарипов

**Постижение исторического бытия наций-цивилизаций в трудах
И.А. Ильина, Г.П. Федотова и А.С. Панарина**

«Единственный смысл существования нации —
в её творчестве».

Федотов Г.П.
«Письма о русской культуре. Создание элиты»

«Нет народа, который был бы единственным средоточием духа, ибо дух живёт во всех людях и во всех народах».

Ильин И.А.
«О сущности правосознания»

«Православный народ является не патриотом пространства, а патриотом исторического времени, верность которому сообщает смысл его жизни».

Панарин А.С.
«Православная цивилизация в глобальном мире»

В предисловии к трудам Александра Сергеевича Панарина составителем высказывается важное для практической политики мнение: «Отношение к наследию Панарина – особое... Процесс осложняется нежеланием властных элит раскрывать свои подлинные интересы и цели принятия стратегически значимых решений, а, следовательно, и поддерживать тех, кто способен к ”дешифровке” и производству новых концептов, что составляет суть политической философии, призванной называть вещи своими именами»¹. Действительно, мыслящие люди всех наций понимают, что с миром происходят весьма болезненные процессы, но что значит общее понятие «мирового цивилизационного

¹ *Расторгуев В.Н.* Предисловие // *Панарин А.С.* Православная цивилизация / Сост., предисл. В.Н. Расторгуев / Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 5–6.

кризиса» до сего дня на политическом Олимпе открыто не обозначено, процессам не даны «свои имена», раскрывающие суть проблем и потому дающие ключи к их реальному разрешению.

А.С. Панарин, обозначая глобальный кризис цивилизации как кризис сознания, указывает, что на наших глазах происходит «неслыханный социокультурный переворот»: если «прежний либеральный индивидуализм, потакающий притязаниям, не посягал на логику человеческого бытия, ставящую реализацию целей в зависимость от приложения усилий», то девиз постмодернистской «формулы радикал-либерализма в её социально-психологическом (антропологическом) выражении: максимум притязаний при минимальных усилиях»¹, – то есть постмодернистский либерализм не просто не аскетично-волевой, но, напротив, не видит необходимости трудовых затрат в стремлении максимального самоудовлетворения. И такое отвращение ко всему серьёзному и обязывающему активно пропагандируется массовому профанному сознанию.

Уже не для кого не секрет, что международный финансовый капитал, транс-национальные корпорации сегодня ощущают свою глобальную силу, и, оторванные от творческой национально-культурной жизни, откровенно ставят себе задачу создания нового мирового порядка для своего диктата над мировым потребительским обществом – безнациональным, безрелигиозным, без высоких идеалов. Именно в этом – корень современного цивилизационного кризиса: на место идеи прогресса как непрерывного творческого процесса пришла идея непрерывного потребления.

В России давление этой оторванной от творческой национально-культурной жизни международной силы особенно ощущается по причине векового насильственного изведения национального компонента из социокультурной жизни государства и общества. Отсюда – абсолютная оторванность от нации и национальных интересов сформированного из большевистско-советской номенклатуры олигархата. Происхождение советского олигархата прозрачно: сформированная из потомков революционных национал-предателей номенклатура оторвана от тысячелетней национальной культурно-творческой традиции, к тому же повязана пролитием крови миллионов исповедников традиционных национальных и духовных ценностей. Для того, чтобы войти в «когорту пламенных революционеров», каждый должен был совершить отречение от Родины и национальных корней (стать интернационалистом), религии и нравственности. Этого требовал как

¹ *Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 775–776.*

революционный катехизис марксизма «Манифест Коммунистической партии», так и стиль жизни революционеров: отказ от творческой деятельности во имя общенационального и государственного блага, дезертирство из национальных армий, участие в террористической деятельности против своего государства, пропаганда атеизма и отмирания семьи с целью сексуальной свободы (в том числе – содомии), и т. д.

Как Великая Французская революция, так и революция в России, нанесли смертельный удар по традиционному обществу, распространив свой опыт среди европейских наций-цивилизаций, тем самым уничтожая лидерство христианских цивилизаций в мире. В первой половине XX века были уничтожены все ведущие христианские империи Европы. И если до того европейские христианские страны доминировали как в экономической сфере, так и в сфере защиты христианских ценностей, то с падением ведущих христианских империй – Российской, Германской, Австро-Венгерской, Сербской (Южнославянской) – государственная поддержка христианской идеи в мире резко ослабла.

Что же шло на смену христианской идее в европейских странах?

На самом начальном этапе замещения – на рубеже XVIII–XIX веков – место религиозных идеалов занял национальный романтизм: преданность Богу была замещена проповедью любви к родной истории и культуре и поклонения творческому гению нации. «Национальное чувство романтической эпохи было прекрасно и морально глубоко своей укоренённостью в почве народной жизни. Оно воскрешало впервые средневековую христианскую культуру и открывало богатую, ещё цветущую бытовую и художественную жизнь народа», – писал Г.П. Федотов. – Замечательные лозунги буржуазной идеи – свобода, равенство, братство – захватывали симпатии народных масс. В век национального романтизма ещё сохранялось чувство космоса, единства духовного и культурного пространства, потому «творцы национального сознания» любовно пестовали «чужих детей», «кельтский, германский, романский фольклор, универсальный мир средневековья – представляли общий фонд, откуда черпали певцы и культуртрегеры современного национализма». – Однако слишком скоро национальный романтизм стал вырождаться: «век пара и электричества» безжалостно подрывал средневековые традиции, разрушал своеобразия национальной жизни, унифицировал культурный мир народов, и в то же время наступила «смерть романтизма, убыль христианского сознания» всеединства¹.

¹ Федотов Г.П. Сумерки отечества // Федотов Г.П. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. М., 1991. С. 322-323.

Нарождающиеся идеи национального превозношения сразу же были оседланы лидирующим классом индустриальной эпохи – буржуазией. И уже тогда подмена духовных ориентиров национальными незаметно совместилась с идеей расширенного потребления. Даже кажущийся оппонент капитала – идеология марксизма – шла тем же путём отрицания высоких идеалов и завоевания потребительских прав широкими слоями общества.

Именно сегодня мы находимся на завершающем этапе господства окончательно отрывающейся от аристократического наследия буржуазной идеологии потребительства, которая начинала с лозунгов свободы, равенства, братства, а закончила прямо противоположными. Панарин подводит «итоговый баланс неоконсервативных ристалищ конца XX века применительно к внутренней среде западного общества» (в реальности – двухвековой эволюции буржуазного либерализма): «Сегодня господствующий идеологический стиль на Западе обрёл откровенно классовый характер: угрозу инфляции и неконкурентоспособности стали видеть не в индивидуалистическом гедонизме дезертиров из промышленной армии, а в социальных завоеваниях трудящихся, обременяющих патронат дорогостоящей социальной ответственностью»; в современном капиталистическом обществе развернулась «беспощадная критика социального государства, умеренно избирательная критика постиндустриальной творческой сферы, связанной с наукой и образованием, при полной реабилитации индивидуалистического потребительного гедонизма». – Уже к концу XX века реформаторство новой буржуазии свелось не к тому, чтобы на Востоке построить массовое потребительское общество, аналогичное западной «экономике спроса», а к тому, чтобы «построить жёстко селективное, дихотомически организованное общество. На одном его полюсе сосредоточивается меньшинство, потребляющее элитную продукцию иностранных или немногих выживших и приспособившихся к рынку местных предприятий, на другом – большинство, стремительно лишаящееся базы своего существования – национальной промышленности и поставляемых ею дешёвых товаров». – Фактически начат «геноцид населения, не имеющего "либерально-демократического" и "рыночного" алиби»¹. – Вот где наступает «конец истории», когда человек уже не «звучит гордо», но мешает «элите» наслаждаться потреблением ограниченных земных

¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 770–772.

благ... Если раньше «главным ресурсом цивилизации теория прогресса признавала творческую способность человека», то ныне, как указывает Панарин, «акцент сместился в духе пассивного экономического потребительства: при недопущении мысли о новом способе производства («конец истории») не допускается и мысль о качественно новых ресурсах – они признаны наличными и конечными (дефицитными). Одновременно пораженным в статусе выступает и сам человек: он уже – не творец, а потребитель. А поскольку планетарные ресурсы признаны раз и навсегда ограниченными, то дальнейшая человеческая история стала мыслиться как безжалостная конкуренция потребителей... Рынок выступает как процедура выбора лучшей человеческой массы, отлучённой от дефицитных благ цивилизации»¹. – Так что конец истории вовсе не словесный оборот, но реальная угроза потери исторической перспективы, ограниченной материальными ресурсами. Но в том то и дело, что исторический процесс движим не только и не столько борьбой за материальные ресурсы, и не потреблением, но совсем иными категориями жизни.

При всей откровенности опоры сознания транснациональных магнатов на фактор ограниченности природных ресурсов, причину цивилизационного кризиса необходимо искать в сфере онтологии, ключевых понятий человеческого бытия, бытия наций-цивилизаций. Важно понять: что двигало исторический процесс до сего дня? Это даст и ответ: что может и должно стать двигателем истории современной цивилизации.

К счастью, философская наука XIX–XX веков научилась излагать онтологические понятия рациональным языком. Именно тогда были сформулированы идеи о религиозном ядре цивилизации, которое задаёт энергетический импульс личной и общественной жизни, творчеству, культурному процессу в целом. Переход от религиозно-метафизического мирозерцания к философии абсолютных ценностей происходил без потери системы ценностей бытия, с оставлением основных понятий религиозной онтологии. От глубоких религиозных философов-рационалистов Гегеля и Канта эстафета была принята разработчиками цивилизационной теории социокультурного процесса Данилевским, Тойнби, Ильиным, Панариным, продолжившим обоснование метафизического бытия наций-цивилизаций. Если мы обратимся к трудам основоположников цивилизационной теории

¹ *Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 1093–1094.*

глобального развития, то у всех – от Данилевского до Панарина – мы обнаружим единство в определении творческого идентификационного ядра любой нации-цивилизации – религию, а затем и исходящую из религиозного мирозерцания национальную идею и творимую нацией культуру. На протяжении всей тысячелетней истории человечества качественные характеристики любой нации-цивилизации определялись именно религией и культурой, экономика же всегда представлялась как естественное материальное лоно бытия народонаселения, но никогда – как цель существования наций-цивилизаций. Более того, именно превалирование экономических интересов над духовно-творческими всегда вело к гибели цивилизации. Яркими примерами являются собою гибель поздней Римской империи (IV век) и так называемой Византии (XV век).

Да, ныне приходит понимание, что предотвращение конца истории возможно лишь при метафизическом понимании истории и её вызовов. Именно вызовы диктуют национальным мыслителям задание найти ответ на вопрос: каково творческое разрешение назревших проблем – как внешних (экономика, экология, политика), так и внутренних (самосовершенствование человека в новых исторических условиях, развитие всех сфер искусства и культуры в целом).

Здесь мы должны понять, что входит в основные понятия бытия наций-цивилизаций и определяет их историческую перспективу.

Сегодня в российском научном и политическом сообществах уже нередко можно услышать разговоры о национальной идее. Возникновение желания некой национальной идеи лежит на поверхности: прибравшая ресурсы небольшая часть общества присвоила себе абсолютные права на распоряжения этими ресурсами за счёт ущемления общенациональных интересов. Естественно, у общества, совсем недавно провозглашавшего ценности солидарного труда и жившего в условиях социальной защищённости, просыпается чувство справедливости. К тому же историческая память говорит о многовековом следовании России по пути целеполагания.

Аристотелем было введено понятие «энтелехии» – движущей идеи-энергии, придающей материи живительную силу и целеполагание, проявляющую сущность мира. Так на индивидуальном уровне он называет душу энтелехией тела, давая сравнение: «Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение»¹. Так что же есть энтелехия, «зрение» нации-цивилизации?

¹ *Аристотель*. О душе // *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 396.

Как писал Ильин, «когда Господь создавал мир, он каждую вещь замыслил в её законченном совершенстве и эту задуманную им великолепную идею вдохнул в самую вещь как свою живую душу или как свою творческую идею, которая с тех пор борется в ней с материей и как бы расцветает в ней». – Философ отмечает: «Неправильно приписывать народу или навязывать ему платоническую идею, потусторонний идеал, гораздо целесообразнее отыскать в его истории аристотелеву энтелехию. Эта энтелехия тоже есть идея, но если угодно, идея реальная, посюстороннего бытия; она – живая сущность того, что есть сейчас, здесь, и того, что было тогда, в прошлом, и что будет и далее, в будущем, что работало, работает и будет работать в вещи, в человеке или в народе. Это не только отдалённый идеал-образец, далёкая цель, развёрнутое совершенство будущего, но и внутренняя движущая сила, которая всегда была и находила своё выражение и сейчас является движущим и определяющим мотивом, в будущем должна стать руководящей и остаться таковой навсегда. Скрытая и ещё не развернувшаяся для прошлого, она всё больше и дальше развернётся в будущем»¹.

В этом же ключе мыслит Панарин. Как классический философ, он ставит вопрос об идеях: «Необходимо постичь особый характер христианского символизма, отличного от платоновского. Дело в том, что платоновские идеи – это статичные сущности, пребывающие вне эмпирического мира. Тела земного мира тоскуют о своей небесной праотчизне, но она, однажды создав их, больше к ним не снисходит. Поэтому платоновский символизм – искание в вещах породившей их идеи – носит умозрительно статичный характер. Совсем другое дело – символизм христианский. В лице Христа "идея" снова вернулась к отторгнутому и падшему миру, давая ему надежду на возвращение в духовное отечество. Причём речь идёт о напряжённом устремлении друг к другу: в той мере, в какой падший человек устремляется к Богу, Бог идёт ему навстречу, даруя Свою Благодать»².

Акцент необходимо ставить на словах великих о духовно-волевой энергии (силе) творческой идеи, призванной преобразовывать хаос материального мира в гармонию; духовно-волевым напряжением созидать гармонию души и вносить гармонию духа в материальный мир, то есть творить культуру. Но прежде чем обратиться к культуротворящей силе и смыслу национальной идеи, отметим, что именно трагические события средневекового огосударствления церковной иерархии,

¹ Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры VI. Творческая идея России // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. II. С. 614.

² Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 174.

а затем тоталитарные диктатуры XX века, подорвали веру общества в абсолютные идеи, творящие историю. Ныне же, отнимая у человечества абсолютные ценности, «либеральная идея убивает космический статус человека»¹, и уделом слабого государства становится уния с греховными силами². История теряет смысл, цивилизации вырождаются.

Если раньше нации вели государственная культурная аристократия и священство, то в условиях потери аристократичности власти Панарин узрел новую силу, способную вернуть цивилизации идеи и смыслы. Ныне историческая перспектива сохраняется благодаря наличию уже неосознанно-интуитивной национальной идеи: «У демократии есть и другой оппонент, временно выпавший из виду, – народ как культурно-историческая целостность. Оказалось, что он обладает почти всеми ”авангардными” грехами: коллективной идентичностью, исключаяющей последовательный индивидуализм и плюрализм (свободные перемещения индивидов вдоль социально-политического спектра), коллективной верой, мало совместимой с плюралистической всеядностью демократии; коллективной исторической памятью, создающей основы внепрагматических выборов и предпочтений». – События второго десятилетия XXI века показывают правоту Панарина, и ныне «открывается тотальная несовместимость народа и плюралистической демократии, народа и гражданского общества»³. Оживает потребность национальных организмов в «национальных идеях», в социокультурной реализации национального творческого потенциала.

Если национальная идея есть энтелехия национального организма, то её воплощение есть творение культуры. – Как писал Панарин, «эволюции духовного плана выступают в христоцентричной парадигме культуры как скрытые ”программы”, руководящие общественными историческими практиками. То, что определилось в сфере духа в качестве назревшего задания, рано или поздно предъявит свой счёт и социальному опыту»⁴. Надо понимать культуру именно так,

¹ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке // *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 768.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 277.

³ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке // *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 737.

⁴ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 213.

как понимали её до посмодернистских инсталляций: как непрерывное возвращение гармонии личности и общества. Отсюда и задачи как искусства, так и культуры в целом.

При определении культуры как гармонизации окружающей действительности, необходимо понимать её как всеобъемлющее понятие – от семейных отношений и быта до организации государства и права, хозяйства и просвещения, науки и искусства¹. Глубинная же суть культуры – «продвижение к Божеству»². Как указывает Федотов (в согласии с мнением Гегеля), «единственный смысл существования нации – в её творчестве: в открытой ею истине, в созданной красоте, в осуществленной или прозреваемой ею правде»³. Об этом же говорит и Бердяев: «Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество обществности»⁴. – Только человеку, живущему за пределами культуры, национального творческого акта, покажется странным утверждение, что культура и есть смысл личной и мировой истории. Если вдуматься, что есть экономика, становится понятным – материальное обеспечение полнокровной творческой жизни человека. Ильин говорит: «Вся проблема хозяйства... есть проблема хозяйствующей души и её верной мотивации, это есть проблема духа, строящего культуру, и его верных жизненных форм»⁵. А что есть государство? Механизм правового и политического обеспечения жизни человека. Отсюда – предельно ясно, что культура, как творческое саморазвитие человека через познание Божественной Гармонии Истины, Добра, Красоты, – и есть смысл личного и общественного бытия в историческом измерении. Но культура – как духовно-творческое устремление к гармонии личной души и окружающего мира, а не так, как понимают культуру в секуляризованном обществе – как сферу досуга и развлечений.

В культуре, говоря словами Панарина, «творческая радость, сопутствующая творению, становится [общим] достоянием людей, читающих книгу Божественного космоса как захватывающее художественное произведение. Эта идея приобщения к творческой радости Господа»¹.

¹ Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры. VI. Творческая идея России // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. II. С. 401.

² Ильин И.А. О тьме и просветлении // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. I. С. 399.

³ Федотов Г.П. Письма о русской культуре. 3. Создание элиты // Современные записки. XLVIII. Париж, 1939. С. 397.

⁴ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письмо 13. М., 1990. С. 247.

⁵ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 275.

Сотворчество человека Творцу Вселенной так же бесконечно, как просторы Вселенной, даже в условиях ограниченных ресурсов земного бытия. В этом суть различий творчества и потребительства: «Творческий труд как деятельность, предполагающая высокое вдохновение и самоотдачу, реализуется не в парадигме обмена, а в парадигме дара. Никакое материальное стимулирование само по себе не может заменить спонтанности творческого вдохновения, замешанного на бескорыстной любознательности и порывах духа. Напрашивается вывод: иссякание природных потенциалов дарения может компенсироваться только другим типом дарения – дарением человеческого творчества. Действует своего рода закон сохранения энергии: уменьшение энергетики природного дарения требует подключения равной по интенсивности энергии творческого дарения, воплощённого в современном духовном производстве». – Учёный указывает на смысловую противоположность творческого и потребительского общества: «Творческое сознание тем качественно отличается от сознания занятого материальным воплощением и тиражированием первообразов, что оно видит в природе уникальное, "штучное"»². Отсюда у творческого разума, у истинной культуры – такое уважение к личности, в противоположность потребительскому отношению к «конкурентам по потреблению», вызывающему агрессию и желание отстранить конкурентов от потребления.

Именно на путях творческой самореализации происходило и формирование наций-цивилизаций, что сегодня даёт им возможность самоидентифицироваться, а значит, развивать свой творческий потенциал на основе неповторимого творческого акта. Именно культура, как исторический продукт общенационального творчества, была и остаётся единственной областью самоидентификации наций-цивилизаций, то есть их индивидуализации. Именно культура отражает и другое важнейшее социальное понятие – качество.

Ещё в период нарастания идеологии потребительства ключевым стало словосочетанием «качество жизни». Но в том то и дело, что в это понятие вкладывается разный смысл. Верное понимание качества жизни задаёт и верную альтернативу развития. Именно при рассмотрении понятия «качество жизни» ярко проявляется разделительная линия двух лагерей современной цивилизационной войны – потребительским и творческим.

Экономический фактор «качества жизни» естественен, и наличие социального государства жизненно необходимо – для обеспечения комфортной

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 168.

² Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 505.

жизни граждан. Демагогические же заявления о нехватке ресурсов для удовлетворения потребностей всех звучат цинично из уст идеологов и журналистов, проплаченных транснациональным олигархатом, потребляющим большую часть мировых ресурсов, и даже кощунственно в условиях нищенского существования сотен миллионов населения. Безусловно, вопиющее социальное неравенство понижает потенциал нации-цивилизации. Но ведь общество всегда было разделено на богатых и бедных, даже в почти справедливом советском обществе. Тем не менее, если говорить о качестве жизни, то здесь важнейшими наряду с экономическими являются социально-психологические и культурологические категории.

Комфортные внешние условия развратят общество и разрушат государство, если из поля зрения выпадет главная задача наций-цивилизаций, а значит, и социального государства, – забота о долгосрочных перспективах творческого развития нации. Как обозначает Ильин, «свобода есть нечто для духа и ради духа... Вне духа и против духа она теряет свой смысл и своё священное значение»¹. Только духовно-нравственное отношение к личности способно творить культуру смыслов, культуру качества.

Безусловно, проблема качества начинается с личности, в том числе в государственном управлении. И в деле творения качественной культуры, а значит – перспективной цивилизации, важно наличие ведущего культура слоя нации. Как верно пишет Федотов, «наша эпоха уже не знает бессознательно-органической стихии народа. Эти источники культуры почти иссякли, эта "земля" перепахана и выпажана». – В современную эпоху рационализма и информационной насыщенности именно «интеллигенция творит народы... оживляя исторические воспоминания, воскрешая этнографический быт». – В условиях кризиса национальной государственности на долю интеллигенции выпадает созидательная работа – «будить в себе, растить и осмыслять, "возгревать" национальное сознание»². Как указывал Ильин, «получающий власть (безразлично, в каком объёме) получает в своё распоряжение часть драгоценнейшего всенародного достояния, выношенного и выстраданного веками. Возможность творить и ограждать, организовывать и строить авторитетными велениями – есть общенародное сокровище, плод многих страданий и долгой культуры»³. Здесь важен созидательный союз политической воли и творческой силы, художников-мыслителей и политиков.

¹ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 109.

² Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия? // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 455–456.

³ Ильин И.А. О власти и смерти // Ильин И.А. Собр. соч.: Русский колокол. [Т. XXI]. С. 317.

Демократическая модель для православной цивилизации

Неуспех российской демократизации по «западному образцу» и события второй половины 2014 года (например, беспрецедентное политико-экономическое давление США и ЕС), а также другие обстоятельства актуализируют дискуссию о самостоятельном пути общественно-политического развития Православной цивилизации и Российского государства как ее центра. По оценке А.С. Панарина, «вопрос о цивилизационной идентичности России, о её 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»¹.

Действительно, Российское государство отличается на общем фоне по многим позициям. Оно обладает самой большой территорией в мире и является стержневым для православной цивилизации по классификации Сэмюэля Хантингтона². Россия поглотила монгольское нашествие, остановила экспансию Наполеона, победила фашизм. Здесь без разрушительных этнических и межконфессиональных войн и заметных столкновений проживают более 200 этнических групп и представители почти всех мировых религий³, некоторые из них мирно соседствуют друг с другом более тысячи лет, все они сохранили родной язык и культуру. Масштаб, мощь, уникальность и сложность России, все ее социокультурные, исторические, этнополитические, географические и другие особенности обусловили и особый путь становления и развития демократии. Народоуправство в российской интерпретации осуществлялось в многовековой вечековой практике древних славян, республиканизме Новгорода и Пскова, деятельности земских учреждений, нашло отражение в концепциях народного представительства Бориса Чичерина и Моисея Острогорского. Поэтому развитие подлинной демократизации в России

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 6.

² *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 56.

³ Окончательные итоги Всероссийской переписи населения 2010 года (<http://www.perepis-2010.ru>).

связано с одной очень важной задачей – выбором направления и модели установления демократических институтов, которые адекватны истории и культуре россиян.

Ошибка в данном выборе ведет к потере ресурсов, нестабильности или новому авторитарному откату, что происходило в прошлом и продолжается в настоящее время. Например, важная тема определения корректной модели демократии для конкретной страны оказалась за пределами внимания политиков, экспертов, гражданских активистов в СССР в конце 1980-х – начале 1990-х годов. Вместо скрупулезного поиска и подробного детального обсуждения пути политической модернизации, была наспех собрана новая политическая система по усредненному западному образцу, принятому за универсалию. Не имея оснований в истории и культуре, не получив должного идейно-теоретического обоснования, эта система не была воспринята ни политическим классом, ни демосом. Она оказалась лишь декорацией, прикрывающей политическую деятельность по несколько измененным старым правилам. Во многом вследствие этого демократическая инициатива на российском пространстве не оказалась широко востребованной, и ей не удалось утвердиться.

Современный период дает еще одну примечательную иллюстрацию того, как пренебрежение темой корректного выбора соответствующей модели установления демократии может стать одной из главных скрытых причин серьезных политических потрясений. Так, украинские события последних лет демонстрируют значительные трудности и противоречия в случае, когда ориентация политического класса на реализацию той или иной демократической модели не соответствует ожиданиям и ценностям (цивилизационным) ориентациям значительной части общества. Таким образом, на повестку дня ставится вопрос о том, какая из моделей демократии может быть наиболее адекватна для российской нации.

Вначале стоит подвергнуть критике тезис о неспособности некоторых народов или целых цивилизаций к установлению и поддержанию демократии, который в последнее время воспроизводят ряд отечественных и западных авторов. Однако это утверждение опровергается в классических трудах по демократии, как показано ниже. Вместе с тем данный тезис с учетом исторического контекста может характеризоваться как расистский. Дело в том, что такая постановка вопроса, при которой незападные общества рассматриваются не готовыми к чему-либо (главным образом, к самоуправлению и распоряжению минеральными ресурсами) и потому нуждающимися в опеке со стороны более прогрессивной нации (разумеется, французской, английской и т. д.), восходит к дискурсу из колониального прошлого западноевропейских держав. Речь идет об имперском лексиконе Британии и Франции XIX – начала XX веков, в котором обосновывалась «ответственность цивилизованных государств

за "моральное и материальное благополучие" низших рас»¹ с целью установления контроля над территориями и ресурсами Ближнего Востока, Африки и т.д. Этот вопрос и внешняя экспансионистская политика ряда Западных стран вообще подробно проанализированы в критических трудах Джона Гобсона², Генри Брэйлсфорда³, Эдмунда Мореля⁴, а также современного исследователя Тимоти Митчелла.

Возвращаясь к поиску демократической модели для России, сразу же необходимо определить исследовательскую рамку. Думается, в качестве центрального элемента в системе координат может рассматриваться идея Панарина о православной цивилизации, поскольку эта идея предполагает переход «от цивилизованности низшего порядка к более высокой и творческой цивилизованности, объединяющей открытия христианской духовности с новейшими открытиями просвещения»⁵.

Помимо идеи Панарина, общее методологическое направление для исследования цивилизационной модели демократии России задается в фундаментальных трудах Алексиса де Токвиля, Данкварта Растоу, Роберта Даля. Алексис де Токвиль одним из первых назвал «ложными и малодушными» все попытки увязать или обусловить судьбу народов предыдущими событиями, почвой, климатом, этническим происхождением⁶. Тем самым французский исследователь показал широкие возможности демократизации для всех сообществ и заранее опроверг позднее появившиеся идеи о неспособности некоторых этнических групп, наций и цивилизаций к построению демократии.

Данкварт Растоу, также имплицитно разделяя позицию де Токвиля, определил только одно предварительное условие для успешного старта демократического процесса, а именно – национальное единство: «Большинство граждан потенциальной демократии не должно иметь сомнений или делать мысленных оговорок относительно того, к какому политическому сообществу они принадлежат»⁷. Исходя из этого, любая сформировавшаяся нация может считаться социально-политической базой народовластия.

¹ Митчелл Т. Углеродная демократия. М., 2014. С. 124.

² Гобсон Дж. А. Империализм. М., 2010.

³ Brailsford H.N. The War of Steel and Gold: A Study of the Armed Peace. London: G. Bell & Sons, 1918.

⁴ Morel E.D. King Leopold's Rule in Africa. London, 1904.

⁵ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 103.

⁶ Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1897. С. 547.

⁷ Растоу Д.А. Переходы к демократии: попытка динамической модели // Политология: хрестоматия / Сост. проф. М.А. Василик, доц. М.С. Вершинин. М., 2000. С. 659.

В свою очередь, Роберт Даль развернуто изложил концепцию полиархии как целого класса довольно разнообразных политико-государственных систем (в число которых входят конституционные монархии, президентские и парламентские республики, федерации, конфедерации и унитарные государства), в которых ключевые общественные и политические группы на практике осуществляют демократические идеалы в соответствии со своей историей и культурой¹.

В политико-культурном измерении на своеобразии моделей демократии проливается свет в работах Габриэля Алмонда и Сиднея Вербы², а также Рональда Инглхарта и Кристиана Вельцеля³. Отмеченные теоретические подходы дополняются и богатой политико-государственной практикой своеобразных моделей демократии, успешно существующих (или некогда действовавших) в неевропейских обществах – в Индии, Индонезии, Ливане (1943–1975), Малайзии (1955–1969), Суринаме, Уругвае, что проанализировано Арендом Лейпхартом⁴.

Таким образом, исходный тезис данной статьи базируется на идее православной цивилизации Панарина и заключается в том, что общезначимые ценности и принципы демократии как идеальной концепции могут быть реализованы на практике в виде той или иной суверенной системы власти, конкретная форма которой определена историческими и культурными особенностями сообщества, построившего эту систему власти. Таким сообществом в числе прочих является и православная цивилизация. При этом политические институты и характер связей между ними и обществом могут отличаться как друг от друга, так и от своих аналогов в иных сообществах по степени приближения к мыслимым демократическим универсалиям, что свойственно практике всех политических систем демократического типа. Построение подобных систем власти и их функционирование фактически означает начало и продолжение реального демократического процесса как движение к демократическому идеалу как комплексу представлений (теории демократии).

¹ *Даль Р.* Демократия и ее критики. М., 2003. С. 346–356.

² *Алмонд Г., Верба С.* Гражданская культура: политические установки и демократия в пяти странах. М., 2014. С. 18–26.

³ *Inglehart R. and Welzel C.* Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 29.

⁴ *Лейпхарт А.* Демократия в многосоставных обществах: сравнительное исследование. М., 1997.

В цивилизационном измерении комплекс демократических идей, по моему мнению, имеет две важные особенности. Во-первых, недостаточно просто назвать составляющие его элементы (принципы, ценности) – почти всегда требуются дополнительные объяснения в связи с существованием ряда скрытых предположений и допущений, составляющих так называемую «теневую теорию» демократии¹. При этом очевидно, что разъяснение «теневого теории» связано не только с личными убеждениями автора, но и с более общими взглядами социума, к которому принадлежит автор. В данной статье первая особенность (хотя она и может иметь серьезное значение в других контекстах) подробно не рассматривается, так как в целом предполагается, что существующие универсалии демократии в общих чертах понимаются всеми одинаково (поэтому они и есть универсалии). Во-вторых, структура теории демократии может варьироваться в зависимости от того, как выстраивается иерархия принципов и ценностей народовластия. Эта зависимость, на мой взгляд, обусловлена историей и культурой конкретного сообщества. Например, мажоритарное правило признано основным для принятия решений в англо-американском мире. С другой стороны, в плюралистических Бельгии и Нидерландах во главу угла поставлен принцип пропорциональности. Еще одной подтверждающей иллюстрацией служит сравнение подходов «женеваского гражданина» Жана-Жака Руссо, провозглашавшего принципы широкого участия и единодушия, Томаса Гоббса с его центральной идеей мощного государственного начала, а также Джона Стюарта Милля, отдававшего приоритет индивидуальной свободе: различия в приоритетах налицо.

Итак, установив взаимосвязь между характером построения комплекса демократических универсалий, параметрами системы власти и историей и культурой нации целесообразно приступить к сборке той модели демократии, которая совместима с российским сообществом. (Вслед за Кроуфордом Макферсоном и Дэвидом Хелдом модель понимается как «теоретическая конструкция, предназначенная представлять и объяснять главные элементы формы демократии и предполагаемую ею структуру взаимоотношений»².)

Рассуждая в русле идеи православной цивилизации Панарина, необходимо начать с двух важнейших особенностей российского общества: общинность и соборность. Общинность – ключевая особенность демократической практики славян (позднее новгородской

¹ Даль Р. Демократия и ее критики. М., 2003. С. 9–10.

² Хелд Д. Модели демократии. М., 2014. С. 23.

и псковской республик), а также важнейшая характеристика преимущественно крестьянского сообщества древней, средневековой и новой России. Общинность и принципы православия стали основой более широкого и глубокого феномена русской культуры в целом – соборности. А.С. Хомяков определял соборность как «единство по благодати Божией, а не по человеческому разумению»¹. Ф.М. Достоевский, рассуждая о соборном начале России, подчеркивал: «Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нём присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христова...»². – «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 идёт вширь из чувства любви». – 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»³. Таким образом, в специфике российской культуры и менталитета можно найти подтверждение идеям Руссо о коллективной воле, на которой базируется общественное и государственное прямое демократическое управление.

¹ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М., 1907. Т. 2. С. 217.

² Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Л., 1980. Т. 27. С. 19.

³ Шубарт В. Европа и душа Востока // Посев. 1974. С. 76–79.

В связи с изложенным возникает вопрос: может ли соборное общество считаться гражданским? Думается, ответ утвердительный, ведь соборное общество соответствует представлениям Руссо о гражданственности; к тому же, соборное общество подпадает под определение гражданского в соответствии с Оксфордским словарем, где используется определение Гегеля: «Объединение свободных и равных граждан, не являющиеся ни государством, ни семьей (в широком смысле слова), т. е. добровольные ассоциации, фирмы и корпорации»¹.

Соборность россиян можно интерпретировать как общественный договор по Руссо, как важный специфический элемент, который наложил свой отпечаток на процесс российской демократизации и на сам концепт демократии. Соборный принцип ярко проявился в демократической практике Новгородской и Псковской вечевых республик, обусловил восприятие направленности общественно-политической дискуссии о демократии в России XVIII – начала XX веков. 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.

В контексте исследования цивилизационной модели демократии соборность может рассматриваться как фактор объединения российского общества 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 Хелда², – 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 годы.

В своих теоретических построениях Макферсон принимает за основу схему Советов, упоминаемую еще Марксом³, и набрасывает эскиз «пирамидальной системы с прямой демократией в основании и делегированной демократии на каждом более высоком уровне»⁴. Примечательно, что «пирамидальная система» практически идентична демократической системе политико-государственного управления Великого Новгорода

¹ Политика: Толковый словарь: Русско-английский. М., 2001. С.121.

² Хелд Д. Модели демократии. М., 2014. С. 345.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М., 1955. С. 419–459.

⁴ Макферсон К.Б. Жизнь и времена либеральной демократии. М., 2011. С. 163.

и Пскова. Она предполагает обсуждение вопросов «лицом к лицу» и принятие решения по принципу согласия (единодушия, консенсуса) на локальном уровне и выбор подотчетного делегата для представления интересов граждан на более высоком уровне. Таким же образом происходит принятие решений на всех последующих уровнях вплоть до общегосударственного.

В качестве дополнительной составляющей для структуры Советов, Макферсон предлагает рассматривать партийную систему из нескольких конкурирующих партий, которая выступит площадкой для достижения компромиссов и гарантом ответственности правительства и руководителей организаций перед гражданами и работниками¹. Макферсон делает особый акцент на расширении демократии на промышленных предприятиях. В связи с этим стоит напомнить, что в период перестройки в СССР была попытка ввести демократическое самоуправление трудящихся для повышения производительности и качества управления на производстве. В частности, М.С. Горбачевым была предложена возможность руководителей предприятия².

В свою очередь, Пейтман, вдохновленная идеями Руссо, утверждает, что «демократия участия способствует развитию человека, усиливает политическую эффективность, снижает ощущение отчуждения от силовых центров, подпитывает озабоченность коллективными проблемами, содействует формированию активного и просвещенного гражданства, способного проявлять больший интерес к правительственной деятельности»³.

Здесь уместно вспомнить концепцию народного представительства М.Я. Острогорского. Его идея политических лиг оказывается полезной и совместимой с конструируемой моделью. Острогорский считал, что «вдвойне важно в демократии поднимать интеллектуальный и моральный уровень масс: вместе с ним автоматически поднимается моральный уровень тех, которые призваны стоять выше масс»⁴. Для совершенствования демократического процесса Острогорский предложил отказаться от старых партий в пользу новых общественных организаций – свободных ассоциаций граждан, движений или лиг, формирующихся для решения

¹ Макферсон К.Б. Жизнь и времена либеральной демократии. М., 2011. С. 169.

² Из доклада М.С. Горбачева на Пленуме ЦК КПСС 27 января 1987 года // Правда. 1987. 28 января.

³ Pateman C. Participation and Democratic Theory. Cambridge University Press, 1970. Chs 2, 6.

⁴ Острогорский М.Я. Демократия и политические партии. Т. 2. М., 1930. С. 274.

конкретных целей, при этом в процессе управления следует отдавать приоритет личности, а не политическим институтам. Дело в том, что «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»¹.

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 человек осознает самого себя, осознает свои права и обязанности, а также осознает необходимость защищать право каждого на свободу. Такой истинный индивидуализм, проникнутый подлинной моральной свободой, станет «краеугольным камнем демократии»².

Разумеется, необходимо длительное время для достижения такого морального и интеллектуального уровня общества, при котором станет возможной 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»³.

Еще один важный элемент, необходимый для сборки современной демократической модели, – это информационно-коммуникационные технологии (ИКТ), которые представляют собой новейший механизм политического участия и позволяют обосновать концепцию «электронной демократии». В частности, о ней пишет исследователь австралийского и новозеландского электронного народовластия Стивен Клифт. Его рабочая концепция связана с формированием нового вида государственного управления в процессе развертывания ИКТ. По мнению этого исследователя, электронная демократия базируется на электронном правительстве и

¹ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. Т. 2. М., 1930. С. 368.

² *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. Т. 2. М., 1930. С. 357.

³ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. Т. 2. М., 1930. С. 367.

фокусируется на действиях и инновациях, ставших возможными благодаря ИКТ, в сочетании с высоким уровнем гражданской мотивации и целеполагания¹.

Признавая научную значимость самого факта появления новой теоретической модели осуществления демократии, стоит отметить и колоссальные возможности, которые несут ИКТ для расширения гражданского участия в политике. Кроме этого, ИКТ позволяют придать второе дыхание парадигме прямой демократии, включая партиципаторную и иные концепции, а также решить многие проблемы (разобщенность социума, удаленность территорий, закрытость политической системы и др.) демократизации переходных обществ.

Итак, принцип соборности, положения Макферсона, Острогорского, Пейтнам, Панарина, Руссо, и некоторые другие элементы, можно объединить в рамках цивилизационной модели демократии в России и представить наподобие аналитической схемы Хелда.

Принципы обоснования демократической модели для православной цивилизации

Все граждане состоят в целостном сообществе (соборе), организованном на основах Православия (с признанием прав верующих других религий и конфессий). В этом сообществе 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. Духовное единение (единодушие) в совокупности с политическим равенством является залогом свободы и развития всех и каждого ради общего блага. Общее благо, эффективное политическое участие и общественное развитие посредством саморазвития рассматриваются участниками сообщества как приоритеты.

Ключевые особенности:

- форма правления – парламентская республика;
- разделение законодательной, исполнительной и судебной властей;
- пирамидальная система советов;
- многопартийная система (система лиг по Острогорскому);

¹ Clift S. E-Governance to E-Democracy: Progress in Australia and New Zealand toward Information-Age Democracy (<http://www.publicus.net/articles/aunzedem.html>).

- максимальная открытость политической системы для всех форм политического участия;
- единодушие в решении социально-политических проблем. При невозможности практического осуществления такового используется мажоритарный принцип;
- политическое участие граждан как обязанность;
- демократическое развитие граждан – важная функция законодательного органа государственной власти (парламента). Для эффективного демократического развития граждан организуются лекционные курсы, реализуется образовательные программы, вводится система поощрения политической активности;
- разработка общей политической повестки дня в парламенте и ее и утверждение на всенародном собрании;
- прямое политическое участие граждан в общественных собраниях для формирования органа законодательной власти;
- исполнительные органы власти определяются в парламенте;
- прямая подотчетность всех органов государственной власти гражданам.

Общие условия:

- схожие или совместные история, культура, система власти и перспективы социально-политического и экономического развития;
- современная информационно-коммуникационная система политико-государственного управления для обеспечения эффективной государственной политики и прямого политического участия;
- социально-ориентированная экономическая политика, направленная на перераспределение ресурсов, на улучшение материального положения наиболее нуждающихся, а также на рост общественного благосостояния в целом.

Что нужно для реализации этой (и любой) демократической модели – то есть для демократизации? На мой взгляд, к фактору национального единства, предложенному Растоу, необходимо добавить еще одну столь же важную движущую силу, а именно – желание демоса самостоятельно управлять политико-государственной системой и построить демократию. Как только оба этих фактора наберут необходимую силу, сработает механизм, описанный в трудах Рональда Инглхарта и Кристиана Вельцеля, и предполагающий рост «способности и желания рядовых людей сражаться за демократические институты»¹.

¹ *Welzel C. and Inglehart R. The Role of Ordinary People in Democratization // Journal of Democracy. 2008. 19 (1). P. 136.*

Разумеется, сборка любой модели предполагает упрощения и допущения. В целом данная модель, которая хотя и не избавлена от некоторых неточностей, представляется релевантной. Кроме того, само обсуждение темы играет важную роль – позволяет привлечь внимание к проблеме детализированного определения той модели демократии, которая наиболее совместима с обществом, историей и культурой Православной цивилизации.

М.И. Сигачёв

Цивилизационная теория А.С. Панарина

Научное наследие А.С. Панарина стоит особняком на общем фоне современной отечественной политической мысли, занимая собственное место в современных гуманитарных исследованиях. Ученый постарался синтезировать то, что накопила общественная мысль России к концу XX века. России предстояло выбрать новый путь общественно-политического развития, и философ попытался предупредить современников о том, что нельзя повторять старых ошибок. Он сам мучительно искал этот новый путь, ошибался в собственных позитивных прогнозах (в негативных почти не ошибался), но заставлял думать и анализировать. Он был категорически против нетворческого заимствования чужих идеологий.

Если пытаться определить мировоззренческие и идеологические основы теории Панарина, то можно охарактеризовать его мировоззрение и идеологию в качестве творческого «левого» неоевразийства – новаторского, по сути, направления в евразийском течении общественно-политической мысли, которое представляет собой попытку творчески переосмыслить наследие классических евразийцев путём его адаптации к современности и с учётом новой специфики, уходя в то же время от прямой зависимости. Это и позволило осуществить симбиоз всего того, что накопила общественная мысль России к концу XX века. Поиск альтернатив западничеству и либерализму привел мыслителя к выводу, что «в обоих станах — и западников, и национал-патриотов — не нашлось умов, действительно готовых осмыслить проблемы России как страны, столкнувшейся с теми вызовами, которые действуют в "общечеловеческом" масштабе»¹.

Наиболее сильными сторонами научного и теоретического наследия Панарина являются его ярко выраженные многогранность и многомерность, обусловленные чрезвычайной широтой спектра научных интересов. Это, в свою очередь, делает оправданными попытки

¹ *Панарин А.С.* Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 7.

применения междисциплинарного подхода и в исследовании научного наследия самого Панарина, частным случаем которого является тематика социокультурного регионоведения.

В рамках панаринской теории творческого левого неоевразийства важное значение имеет оригинальный синтез традиционализма с модернизмом Просвещения путём интеграции традиции и прогресса в единое целое – культуру и историю. Этот творческий синтез был назван учёным «пушкинской парадигмой», в основе которой лежит совмещение национальных культур и «великих письменных традиций» с новациями, относимыми к прогрессу и связанными с опытом модернизации, научно-техническим и промышленно-индустриальным развитием. Это позволяет дать интерпретацию панаринского учения как нового традиционализма (или неотрадиционализма, если искать определение по аналогии с западным неоконсерватизмом), базирующегося на новаторском понимании традиции и прогресса как двух частей исторического единства старого и нового. Суть «пушкинской парадигмы» заключается в попытке применить к культурам и цивилизациям комплексный, творческий, междисциплинарный (и метадисциплинарный, если понимать под философией «науку наук» и «искусство искусств») подход, в центре которого находится принцип диалога.

Место и роль панаринского наследия определяются стремлением философа показать многомерность, многоуровневость, многогранность политической культуры любого народа, чуждой каким-либо упрощениям. Заслуга Панарина состоит в том, что он подчеркивал сложность и разнообразие мировых цивилизаций, анализируя их сразу в нескольких измерениях бытия (глобальном, собственно цивилизационном, культурном, региональном, национальном), равно как и на уровне многих научных дисциплин (философии, политологии, культурологии, социологии, глобалистики, футурологии). Частным случаем неотрадиционалистской мысли А.С. Панарина является панаринская идея «творческого фундаментализма»¹, подразумевающая сочетание фундаментального творчества и новаторства со столь же фундаментальной укорененностью. Здесь и выявляется собственно региональный аспект.

В одном из докладов о научном наследии Панарина на I Панаринских чтениях говорилось, что «вдохновение он черпал в Великой Русской Традиции, которой всегда была свойственна умственная

¹ См.: Памяти Александра Сергеевича Панарина [фильм]. Ялта, 1999. Авт. *Сеюшкина Т.А.* (<https://www.youtube.com/watch?v=8C1AR>).

дерзость. Стержнем этой традиции он считал "своеобразный фундаментализм – требование единства истины, добра и красоты". Причины бед России он видел в измене лучших её людей этому триединству»¹. Как подметил В.Н. Расторгуев, «задача, которую ставил перед собой Александр Панарин, – реабилитировать традиционалистов и сам русский народ»². Вместе с тем в панаринских текстах присутствуют и критические оценки по отношению к традиционализму: российский мыслитель писал, что «русскому человеку положено было оставаться незадачливым традиционалистом с мотыгой или балалайкой в руках (в зависимости от того, в какой роли – трудовой или досугово-культурной – он выступает). Но чтобы в руках русского человека появились ракеты или средства наукоемкого производства, этого допускать никак не следовало»³.

Можно отметить, что Панарин всегда критиковал ретроградное желание возврата в прошлое, именовавшееся им «стилем ретро»⁴, поэтому имеет смысл говорить о серьёзной эволюции идей традиционализма в учении Панарина, подвергнутых им значительному пересмотру. В своём видео-интервью, данном в Ялте в 1999 году, Панарин говорил, что «у нас, русских, ценящих своё наследие, должен найтись на это (западнический вызов вестернизации) творчески трудный ответ, который мы должны быть готовы дать. С одной стороны, мы действительно часть христианского Запада, если иметь в виду ареал христианства, но в тоже время мы являемся православным Востоком, то есть мы – особая православная цивилизация, которую роднят с Западом некие общие христианские универсалии, но не случайно на Западе православие переводится как "ортодоксия". Я думаю, что русский человек более ортодоксален, чем западный, с точки зрения большой христианской традиции. Русский человек и по темпераменту, и по ценностному пафосу – это фундаменталист. У нас принято бранить фундаментализм, но мне сейчас трудно представить, что кроме большого фундаментализма – большой фундаментальной идеи – способно уберечь всех нас от чудовищного хаоса, развала и

¹ Поляков В. Философ-воин // Литературная газета. 2004. № 22 (http://ruskline.ru/monitoring_smi/2004/06/02).

² Расторгуев В.Н. Предисловие // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 17.

³ Цит. по: Расторгуев В.Н. Предисловие // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 25.

⁴ Панарин А.С. Стиль «ретро» в идеологии и политике. Критический очерк французского неоконсерватизма. М., 1989.

нигилизма... Поэтому проблема заключается в том, как стать творчески-ми фундаменталистами. Фундаменталист – шокирующее слово, поэтому надо понять, что такое истинный фундаментализм. Я думаю, что в фундаментализме заключено одно откровение: фундаментализм – это возвращение к подлинной незамутненной первооснове. Если понять фундаментализм как процедуру возвращения к подлинной незамутненной первооснове, то я бы сказал, что все цивилизации фундаменталистичны, то есть всеми ими движет пафос возврата к некоему ценностному ”золотому веку”, к некоей незамутненной первооснове. Они хотят преодолеть процесс энтропии, помутнения ценностей, удаления от ценностного ядра, чтобы снова вернуться к нему. Это большая проблема, которую решали все цивилизации»¹.

Таким образом, Панарин стремился осуществить обновление традиционализма, предложив новый вариант данного мировоззрения, что позволяет охарактеризовать и его самого как неотрадиционалиста, который, в отличие от «старых традиционалистов», не отвергает на фундаментальном уровне научно-техническое развитие производственных сил и производственных отношений, а также принимает исторический прогресс.

С точки зрения социокультурного регионоведения значимость осуществленного Панариным творческого синтеза традиции и модерна, традиционализма и прогрессизма заключается в способности показать, что регион – это та почва, на которой могут сойтись как традиционалисты, так и новаторы-модернисты, при условии что и те, и другие действуют во благо своей региональной общности (российской, западноевропейской, восточноевропейской). Данный синтез позволяет увидеть в регионе, понимаемом как некий социокультурный мир, интегрирующее начало, способное обеспечить диалог традиционализма с прогрессивным реформизмом посредством наполнения традиции и модернизации конкретным региональным содержанием. В частности, понятию «традиция региона», означающему устойчивые константы (инварианты) и доминанты, передаваемые в рамках регионального пространства и времени, на наш взгляд, соответствует введенный регионоведом-историком И.В. Павловским термин «магия земли»². В статье «Регионоведение сегодня» И.В. Павловский подчеркивает, что «есть некая магия земли, которая превращает все прояв

¹ Памяти Александра Сергеевича Панарина [фильм]. Ялта, 1999. Авт. *Сенюшкина Т.А.* (<https://www.youtube.com/watch?v=8C1AR>).

² См., напр.: *Павловский И.В.* Магия Земли. Научный вектор и околонаучные термины // Россия и Запад: диалог культур. 2013. № 2. (<http://www.regionalstudies.ru/journal/homejournal/tubric/2012>).

ления культуры, экономики, политики и географии определенной территории в единое целое – в изучаемый регион»¹.

Помимо этого главного пункта, можно выделить ещё целый ряд аспектов, показывающих значение научного наследия Панарина для социокультурного регионоведения. Во-первых, ввиду того, что традиция и творческая модернизация имеют не только региональное, но и национальное, народное, культурное, цивилизационное, глобально-имперское содержание, – «пушкинская парадигма» Панарина вписывает представления о регионе в контекст представлений о становлении народов, наций, культур, цивилизаций, глобальных междисциплинарных (и надцивилизационных) империй. Во-вторых, панаринская методология неотрадиционализма включает в себя множество аспектов, охватывающих политическую, философскую, культурную, социально-экономическую сферы жизни, а потому именно она может сыграть роль моста, который связывает регионоведение с другими дисциплинами и направлениями (философией, глобалистикой, цивилизационным подходом, политологией, культурологией, социологией).

Подводя итоги сказанному, отметим, что с точки зрения междисциплинарной методологии социокультурного регионоведения, регионоведам в научном наследии Панарина могут быть интересны:

1) региональная политика и политология: вклад Панарина в региональную политику и политологию обусловлен его стремлением определить место и роль России в мире как региона. В разные периоды и в разных работах Панарин делал акцент на различных аспектах взаимоотношений российского региона с другими региональными образованиями (Европой, регионами Востока и т.д.);

2) социокультурный подход Панарина: в панаринских работах огромное внимание уделяется культурно-цивилизационной, культурно-исторической проблематике. Он отчасти наследует школе плюрализма цивилизаций, связанной с именами Данилевского, Леонтьева, Шпенглера и Тойнби (прямые ссылки на Тойнби, встречающиеся у Панарина, даже позволяют предположить, что он отчасти «тойнбианец»);

3) междисциплинарность: исследовательская работа на стыке философии, политологии, культурологии, социологии;

4) глобальная прогностика, в развитие которой он внёс значительный и несомненный вклад.

¹ Павловский И.В. Регионоведение сегодня // Вестник МГУ. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2005. № 2. С. 145.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бажов Сергей Иванович кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН

Беспалова Татьяна Викторовна доктор философских наук, кандидат политических наук, ведущий научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва

Бойцова Ольга Юрьевна доктор политических наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Бычкова Ольга Ивановна кандидат экономических наук, доцент, начальник отдела научно-образовательных проектов и программ Южного филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, г. Краснодар

Глушенкова Елена Ивановна кандидат политических наук, доцент кафедры общей политологии, экополитологии и глобалистики Международного независимого эколого-политологического университета

- Горлова Ирина Ивановна** доктор философских наук, профессор, директор Южного филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, г. Краснодар
- Джурич Живойин** доктор, директор Института политических исследований, научный советник (Белград, Сербия)
- Живкович Предраг** магистр социологических наук, философский факультет Университета Черногории
- Житенёв Сергей Юрьевич** кандидат культурологии, советник директора Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва
- Закунов Юрий Александрович** кандидат философских наук, руководитель Отдела наследования культуры Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва
- Иванов Евгений Олегович** кандидат политических наук, научный руководитель АНО «Центр межрегиональных программ и проектов»
- Казин Александр Леонидович** доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой искусствознания Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения
- Киприан, игумен (Яценко)** ректор Института экспертизы образовательных программ и государственно-конфессиональных отношений, доцент Московской Духовной Академии и Семинарии
- Климов Алексей Григорьевич** кандидат социологических наук, доцент, научный редактор журнала «Московский журнал. История государства Российского»

- Козырев Алексей Павлович** кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии, зам. декана по научной работе философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- Константин, митрополит Петрозаводский и Карельский (Горянов Олег Александрович)** председатель Синодальной богослужебной комиссии
- Кузина Наталья Владимировна** кандидат филологических наук, доцент, начальник Отдела аспирантуры Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва
- Муза Дмитрий Евгеньевич** доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Крымской академии наук, профессор кафедры социологии управления Донецкого государственного университета управления; профессор кафедры международных отношений и внешней политики Донецкого национального университета (Донецкая Народная Республика)
- Никандров Алексей Всеволодович** кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- Николай Германский, протоиерей Пейкович Марко** руководитель Духовно-просветительского центра имени архимандрита Серафима (Тяпочкина), сопредседатель Международного Ильинского комитета
- Пейкович Марко** исследователь-сотрудник Института политических исследований, научный советник (Белград, Сербия)

- 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 международных отношений философского факультета Таврической академии Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского
- Сигачёв Максим Игоревич** аспирант МГУ имени М.В. Ломоносова
- Соколова Римма Ивановна** доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН
- Соловьев Алексей Васильевич** кандидат философских наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- Сорина Галина Вениаминовна** доктор философских наук, профессор кафедры философии языка и коммуникации философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, научный руководитель Научно-образовательного центра (НОЦ) философского факультета «Философско-методологическое проектирование и принятие решений»
- Спиридонова Валерия Игоревна** доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, зав. сектором философских проблем политики Института философии РАН
- Филатов Анатолий Сергеевич** кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе Института стран СНГ в Крыму
- Чельшев Евгений Петрович** академик РАН, председатель Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия

- Шамшури
Виктор Иванович** доктор социологических наук,
профессор кафедры философии политики
и права философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова
- Шапинская
Екатерина Николаевна** доктор философских наук, профессор,
зам. руководителя экспертно-
аналитического Центра развития
образовательных систем в сфере культуры
Российского научно-исследовательского
института культурного и природного
наследия имени Д.С. Лихачёва
- Шарипов
Александр Михайлович** кандидат исторических наук,
сопредседатель Международного
Ильинского комитета,
член Исполнительного комитета
Сербско-Российского общества
имени Ивана Ильина (СРОКИ)
- Щипков
Александр
Владимирович** кандидат философских наук,
директор Московского центра
социальных исследований,
первый заместитель председателя
Синодального отдела
по взаимоотношениям Церкви
с обществом и СМИ
- Яковлев
Максим Владимирович** кандидат политических наук, докторант
кафедры философии политики и права
философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова

Научное издание

РОССИЯ КАК ГОСУДАРСТВО-ЦИВИЛИЗАЦИЯ:
ВЫСШИЕ ЦЕЛИ И АЛЬТЕРНАТИВЫ РАЗВИТИЯ:

Коллективная монография по материалам
Юбилейных международных Панаринских чтений,
посвященных 75-летию со дня рождения
А.С. Панарина

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор
Валерий Николаевич Расторгуев

Научный редактор
кандидат политических наук, доцент
Алексей Всеволодович Никандров

Утверждено к печати
Редакционно-издательским советом
Российского научно-исследовательского института
культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва

Художник *М.Ю. Маяков*
Оригинал-макет *В.Н. Хотеев*
Подписано в печать 25.10.2016
Формат 60×90/16.
Гарнитура Times New Roman.
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 25
Тираж 100 экз.

Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва
129366, Москва, ул. Космонавтов, 2
e-mail: heritage@mtu-net.ru, cdn-nasledie@mail.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии «Костромской дом печати»
156000, Костромская обл., г. Кострома, ул. Мясницкая, д. 43А.