

УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ
«ГРОДНЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ЯНКИ КУПАЛЫ»

О. А. РОМАНОВ

**ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ
В ГОРИЗОНТЕ ОТКРЫТОЙ ИСТОРИИ**

Монография

Гродно
ГрГУ им. Я. Купалы
2014

УДК 101.1:316
ББК 66.4+87.6
Р69

Рекомендовано Советом Учреждения образования
«Гродненский государственный университет имени Янки Купалы».

Рецензенты:

Савин А. Э., доктор философских наук,
ведущий научный сотрудник Института философии РАН;
Косыхин В. Г., доктор философских наук,
профессор кафедры философии и методологии науки
Саратовского государственного университета.

На обложке издания размещена репродукция картины В. М. Васнецова
«Витязь на распутье» (1882)

Романов, О. А.

Восточнославянская цивилизация в горизонте открытой истории : моногр. / О. А. Романов. - Гродно : ГрГУ, 2014. - 334 с.
ISBN 978-985-515-735-0

Посвящена философскому осмыслению стратегического вектора развития восточнославянской цивилизации. Дается анализ онтологических оснований восточного славянства как геосоциокультурной общности, раскрывается сущность современных глобальных трансформаций, рассматриваются возможные сценарии развития «русского мира» и их возможные долговременные последствия. Предназначена не только специалистам в области общественных наук, но и всем тем, кого интересуют новые глобальные вызовы и угрозы XXI века, оценка адекватности ответов на них со стороны восточнославянских обществ и их политических элит.

Библиогр.: 246 назв.

УДК 101.1:316
ББК 66.4+87.6

© Романов О. А., 2014
© Учреждение образования
«Гродненский государственный университет
имени Янки Купалы», 2014

ISBN 978-985-515-735-0

ВВЕДЕНИЕ

Современный этап развития восточнославянских обществ связан с осуществлением коренных общественно-политических и социально-экономических преобразований, направленных на изменение социетального типа белорусского общества. Переживаемое Республикой Беларусь на рубеже третьего тысячелетия переходное состояние характеризуется усилением противоречий во многих сферах жизнедеятельности, нарушением социального равновесия и единого нормативного порядка в обществе. Аналогичные явления наблюдаются и в странах, еще недавно принадлежащих к «социалистическому лагерю», и в государствах — бывших союзных республиках СССР. Более того, и индустриально развитые страны Запада и Востока стоят сегодня перед необходимостью выбора новых альтернативных путей общественного развития. Все это объективно обуславливает острую потребность в научном осмыслении проблемы стратегии развития общества в целом, определении целей и идеалов исторического процесса.

Сама возможность будущего, которое, как показывает и опыт истории, и нынешние социальные процессы, совершенно негарантировано, зависит не только и не столько от «материи» — полноты государственного бюджета, развития производства, внедрения высоких технологий, сколько от «духа» — целеустремленности, воли и воодушевленности нации, способной определить себе достойную цель и стремиться к ней. Возможность жертвовать сиюминутным и конъюнктурным ради долгосрочного и перспективного является одним из важнейших ресурсов развития любого общества. Все настоящие индивидуальные и национальные судьбы строятся на пути жертвенности, аскезы и воодушевления, заставляющих субъекта деятельности трансцендировать и стремиться к идеалу. Как писал Г. Лебон, «в политике, как и в религии, успех всегда принадлежит верующим и никогда — скептикам!»¹. Любой общественный порядок, сколько-нибудь гармоничная и упорядоченная общественная жизнь невозможна без базисных духовных ценностей и веры общества в их истинность. В ситуации распада сферы общезначимых ценностей и высших целей происходит разложение социальной ткани общества, уничтожение поля смыслообразования, и, следовательно, невозможность для индивида идентифицировать себя с целями и ценностями общественной жизни. Поэтому «смена вех» в идейной сфере гораздо важнее и существеннее, нежели любые перевероты в области технологий. Именно духовные сдвиги формируют судьбу каждого народа, определяя его неповторимый облик, цели и смыслы бытия.

¹ Лебон, Г. Психология народов и масс. — СПб.: Макет, 1995. — С.14.

Сегодня восточнославянские народы переживают период крупных социальных и культурных трансформаций. Массовая духовная дезориентация населения восточнославянских стран, ведущая к ослаблению чувства национальной общности, связана, в первую очередь, с крушением практически всех социальных мифов — от коммунистического до либерально-демократического. Опыт показал, что либерал-реформаторские усилия привели не к продуктивной трансформации обществ, но к разрушению всей цивилизационной инфраструктуры, складывавшейся десятилетиями и даже столетиями (разрушение системы бесплатного образования и здравоохранения, кризис фундаментальной науки и культуры, отказ от системы социальных гарантий и льгот и т. д.). Пороки предшествующей коммунистической системы и ее элиты не только не были преодолены, но многократно усугублены и доведены до предела. Номенклатура, борьба с привилегиями которой составляла основной пафос демократических преобразований на их начальном плане, не ушла, а только сменила образ, сохранив и даже многократно приумножив свой финансовый и политический капитал на фоне обнищания большинства.

Духовный кризис углубляет и очередная «культурная революция» ниспровергающая все традиционные ценности и высокие идеалы. Одна из главных целей современных СМИ заключается в дискредитации всего корпуса идей и ценностей, имеющих знак духовного и неутилитарного. Для достижения этой цели используются самые разнообразные средства — от тонкой иронии до неприкрытого глумления. Конечным результатом является ситуация, которую можно описать как «смерть Бога в культуре» — утрата суверенности нравственного сознания, что и является источником массовой деморализации.

Другим важнейшим измерением духовного кризиса является утрата чувства единой коллективной судьбы и общенациональной перспективы. На смену коллективистским ценностям и соответствующим социальным гарантиям пришло предельно индивидуализированное сознание, не желающее знать и тем более реализовывать идеи коллективного долга, общенациональных интересов и приоритетов. Сегодня на месте прежних общностей (социальных, политических, культурных), связанных каркасом общих норм, традиций и целей, мы имеем разбалансированные конгломераты «социальных атомов», конкурирующих между собой с привлечением абсолютно любых средств. Происходит усиление мозаичности социального поля, состоящего из множества изолированных сегментов. Очевидно, что выстраивание долгосрочной стратегии развития общества в такой ситуации резко затруднено.

Духовный кризис проявляется не только в форме ценностной дезориентации массового сознания, но и в разрушении многих объяс-

нительных парадигм, используемых общественными науками для определения законов и направленности исторического процесса. Сегодня как никогда остро встал вопрос о критериях «прогресса» и «регресса», «цивилизации и варварства» в социальном развитии. Но теоретическое бессилие и неспособность многих влиятельных обществоведческих теорий, в основном базирующихся на линейно-стадиальном понимании истории, усугубляет общую растерянность и лишает властные элиты теоретической основы социально-преобразовательной деятельности.

В этой связи отечественному социогуманитарному знанию требуется такая макротеория, которая могла бы предложить идейно-мировоззренческие основания преодоления глубоких социальных противоречий и выведения восточнославянских обществ на более высокий и качественно зрелый этап их социокультурного развития. С нашей точки зрения, такой макротеорией может стать цивилизационное видение истории, имеющее значительный эвристический потенциал. Ее сторонники отстаивают идею многоплановости развития человеческой культуры и наличия множества очагов историчности вне всяких центристских тенденций. Согласно данному подходу, каждая цивилизация имеет свои факторы культурогенеза, обуславливающие самостоятельный характер ее исторического творчества. Цивилизационная макротеория стала методологической основой всего замысла книги, так как на этой основе можно выявить не только историческое и перспективное своеобразие восточнославянского мира, но и потенции эндогенного развития, не сводимого к имитации западной модели. И, конечно, в этом мы нашли критерии размежевания с теми исследователями, для которых существует одна цивилизация, одна универсальная система норм и ценностей, один тип хозяйства, так как «иного не дано».

Тем не менее можно встретить мнение о завершении локально-цивилизационного этапа развития человечества в результате наступления эпохи глобализации, стирающей национальные и цивилизационные границы. Однако иллюзия «мира без границ» продержалась недолго. Сегодня уже очевидно, что процессы глобализации не привели к формированию единого культурно-цивилизационного и социально-политического пространства, не стали основой преодоления противоречий, существующих между регионами планеты и внутри отдельных государств. Напротив, глобализация в той форме, которую она приняла, стала причиной проведения новых разделительных линий в планетарном масштабе, углубила пропасть между богатыми и бедными, индустриально развитыми и теми, кого еще недавно называли «развивающимися». В культурной сфере глобализация, способствуя нивелированию культурного многообразия, пробудила стремление к сохранению своей культурной идентичности.

ти, исторической памяти и национальных традиций. В некоторых случаях это стремление может приобретать гротескные формы и, по сути, сводиться к культивированию племенных страстей и «местечковых претензий». Можно утверждать, что культурно-цивилизационное многообразие человечества, формировавшееся на протяжении тысячелетий, в условиях глобализации вовсе не становится архаичкой и сохраняет свое значение в детерминации многообразных социальных процессов. Особое значение для белорусского народа и государства имеет вопрос о перспективах развития восточнославянской цивилизации в контексте глобальных трансформаций мирового порядка. В XXI век восточнославянская цивилизация вступила экономически ослабленной и политически расколотой, у русского, белорусского и украинского народов угасает непосредственное чувство единства и общности. В этой связи важнейшей задачей, стоящей перед нашими народами, является воссоздание утраченного единства, реинтеграция части постсоветского пространства и формирование крупного и влиятельного регионального блока.

Гипотезой монографии является тезис, согласно которому реальный суверенитет, экономическая самостоятельность и перспективы сохранения своей культурной идентичности в глобализирующемся мире имеют лишь крупные блоки государств, «региональные центры развития и силы», сформированные на цивилизационной основе. Как показывает историческая практика и современный опыт одной экономической или политической целесообразности недостаточно для формирования устойчивых и жизнеспособных союзов и коалиций. Если их не скрепляют ценности, равно притягательные для всех субъектов, входящих в состав таких союзов, то они, как правило, оказываются нежизнеспособными и быстро распадаются. Поэтому сегодня значение цивилизационной идентичности и того чувства общности, которое она формирует, резко возрастает. Устойчивое, прогрессивное и безопасное развитие в современном мире возможно сегодня уже не для отдельных стран, сколько бы сильны и амбициозны они ни были, а для региональных центров развития и силы. Применительно к восточнославянскому миру это означает необходимость тесной интеграции российского, белорусского и украинского обществ.

РАЗДЕЛ I
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

ГЛАВА I
ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ
СОЦИАЛЬНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

**1.1. Современные концепции социальных изменений:
от классической к постнеклассической парадигме
социального познания**

Вопрос о социально-философском познании — о возможности социальной философии проникать в сущность социального, корректно описывать социальные процессы и прогнозировать их — стоит необычайно остро. В эпохи крупных социокультурных трансформаций познание социальной реальности резко проблематизируется, так как скорость реальных изменений, как правило, превышает наши способности рационального постижения действительности и предвидения. В связи с этим возникает проблема определения надежных концептуальных оснований познания и практики, выработки методологических ориентиров построения социальной теории, адекватно воспроизводящей сложность и динамизм современного социума. По существу вопрос упирается в осмысление и критическую рефлексию над парадигмальными основаниями социально-философского знания, установление степени их соответствия новейшим социальным реалиям.

Наиболее разработанной типологией парадигмальных оснований науки является выделение классической, неклассической и постнеклассической стадий в ее развитии, предложенное В.С. Степиным. Он тщательно продумал данную типологию, выявил механизмы смены научных картин мира, рассмотрел признаки каждой из них². Но использование полученных результатов в области социального познания сталкивается с существенными трудностями, так концепция В.С. Степина была создана на материале естественных наук, и не может быть непосредственно применена к анализу социокультурных объектов. Кроме того, в социальной философии сегодня

² Степин, В.С. Теоретическое знание / В.С. Степи. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 744 с.; Степин, В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В.С. Степин // Вопросы философии. - 1989. - № 10. - С. 3-19.

очевидно наблюдается ситуация полипарадигмальности, когда сосуществуют и конкурируют теории, опирающиеся на принципиально различные теоретико-методологические и мировоззренческие основания, что противоречит идее этапности парадигмальных сдвигов. Мы согласны с российским исследователем В.А. Ядовым, который считает, что «почти ничего из классики не утратило своей актуальности для понимания социальных процессов в современных обществах (в смысле общества XXI века)»³. Тем самым применение данной концепции не может быть осуществлено без преломления ее к проблематике социального знания, что требует уточнения и спецификации понятийно-категориального аппарата, выявления внешних и внутренних факторов динамики социальных наук, способов связи и взаимодействия различных парадигмальных матриц.

Социально-философское знание на классическом этапе своего развития характеризовалось предельно четко выраженной ориентацией на идеал научности, предложенный в естествознании Галилея-Ньютона. Данная ориентация представляла в виде сциентистской абсолютизации (временами доходящей до прямого обожествления) той культурно-исторической формы, какую научное знание получило в Европе XVII—XVIII веках. Все, что не умещалось в границах этой формы, квалифицировалось как антинаучная мифология, метафизика, идеология и т.п., подлежащее «научной критике» (если не разоблачению — как у марксистов). Сущностным признаком классического естествознания, а вслед за ним и обществоведения, является идея, согласно которой объективность и предметность научного знания достигаются только тогда, когда из описания и объяснения исключается все, что относится к субъекту и процедурам его познавательной деятельности. Эти процедуры принимались как раз и навсегда данные и неизменные. Идеалом было построение абсолютно истинной картины мира. Главное внимание уделялось поиску очевидных, наглядных, «вытекающих из опыта» онтологических принципов, на базе которых можно строить теории, объясняющие и предсказывающие опытные факты.

Самоуподобление социальной философии естествознанию, безусловным центром которого в то время была механика, имело далеко идущие следствия. Механицизм стал методологией познания человека, общества и культуры, которые были отождествлены с простыми механическими объектами. Тем самым из социального познания была изгнана «смысловая парадигма» телеологического мышления и вместо ответа на вопрос «для чего?» наука поставила

³ Ядов, В.А. Современная теоретическая социология как концептуальная база исследования российских трансформаций / В.А. Ядов. — СПб.: Интерсоцис, 2006. — С. 61.

вопросы «почему?» и «как?». В утрированной, но весьма показательной форме эту гносеологическую позицию заняли представители вульгарного материализма XVIII века, рассуждавшие о человеке как «часовом механизме». Гораздо более сложную и менее однозначную концепцию общества предложил К. Маркс. Но и у него отчетливо прослеживается установка классического естествознания на формирование жестко детерминистской схемы. Известно, что миссия, взятая на себя Марксом, состояла в том, чтобы «достроить» естественнонаучный материализм «доверху», сформулировав концепцию естественноисторического процесса, всецело подчиняющегося «объективным закономерностям». Радикализм марксизма в утверждении подобной установки имеет как внутринаучные причины, обусловленные логикой развития научного знания своей эпохи, так и социальную обусловленность специфическим духом промышленной фабрики, которым прониклись его основатели в качестве идеологов пролетарского коллективизма. Принудительная коллективность фабрично-заводского образа жизни с характерным для него приматом «вещных» связей и превращением человека в придаток машины резонировали с основными постулатами классической парадигмы.

Таким образом, классическая парадигма социального познания предполагает господство натурализма, бессубъектный подход к социальной реальности, уподобление социальных процессов процессам природы (вспомним энгельсовский параллелограмм сил). Далее, она предполагает и растворение индивида в группе и вещь-подобное видение социальных связей. Как писал А.С. Панарин, «то, что в свое время выдавали за победу «научно-материалистического» подхода к обществу, было на самом деле результатом проецирования организационно-управленческой модели промышленной фабрики на социальную жизнь и человеческую историю в целом»⁴. Социальная динамика мыслится в горизонте одномерной логики, где причинно-следственные связи носят сугубо внешний и принудительный характер.

Поставим вопрос: какие социокультурные причины обусловили возникновение классической картины мира в социальной философии? Ведь очевидно, что предложенное новоевропейской мыслью видение социальной, и в целом космической реальности существенно уступало по своей сложности и глубине наиболее зрелым концепциям античных и средневековых авторов. Мы полагаем, что объяснить все поразительными успехами механики и ее необычайной популярностью в среде интеллектуалов того времени невозможно,

⁴ Панарин, А.С. Философия политики / А.С. Панарин. — М.: Новая школа, 1996. - С. 400.

так как это будет означать серьезное упрощение проблемы. Глубинная причина становления механистически-редукционистского способа мышления коренится в социальном запросе, который дало зарождающееся буржуазное общество науке. Этот запрос состоял в освобождении пространства для активной преобразовательной деятельности и выдаче мировоззренческого «алиби» на ее осуществление. Указанное «алиби» состояло в десакрализации мира, теоретическом «изгнании» из него любых признаков одушевленности и органичности. В этом контексте весьма показательна методология Галилея, противопоставившего объективные «первичные» качества (масса, скорость, объем) «вторичным» (цвет, вкус, запах) и объявившего последние иллюзией, тем самым, перечеркнув живые свойства природы, оставив мертвые механические. «Если живое взывает к соучастию, сопереживанию, состраданию, то мертвая природа позволила познающему субъекту превратиться в сугубо рассудочного, инструментального аналитика, препарирующего ее ради своих нужд. Главный секрет европейского рационализма как раз и состоит в том, что рационально-аналитический подход неразрывно связан с механистическим принижением природных объектов, омертвлением их»⁵. Наука Нового времени вычистила из Вселенной все антропоморфные свойства, ранее проецирующиеся на нее. «Теперь мир стал бесстрастным, вещественным и бездуховным, и таким образом диалог с природой оказался невозможным»⁶. Тем самым «прометеевский» человек обеспечил себе право на неограниченное вмешательство в природные и социальные процессы исходя из презумпции несовершенства мира, которое он может и должен исправить. Все общественные науки Нового времени — это попытки сконструировать целиком рукотворное общество, подчинить ход истории «непреложным закономерностям», сделать его управляемым.

Еще одним теоретическим следствием редукции социальных наук к естественным стало принятие идеи бесконечности мира и столь же бесконечной тиражируемости любых состояний в нем. В рамках классической науки эта идея имела статус центральной, ибо позволяла преодолеть тревогу за неповторимую гармонию мира. Коль скоро любые состояния и процессы могут быть воспроизведены, то степень нашей ответственности существенно понижается. Данный теоретический принцип породил мировоззренческую позицию нигилизма, который, несомненно, связан с убежденностью в заменимости любых явлений. В мире бесконечной воспроизводимости

⁵ Панарин, А.С. Россия в циклах мировой истории / А.С. Панарин. — М.: Изд-во МГУ, 1999. — С. 133.

⁶ Тарнас, Р. История западного мышления / Р. Тарнас. — М.: Изд. дом «КРОН-пресс», 1995. — С. 250.

сти наша свобода бесконечна и дает нам «право на ошибку». Если что-то и погибнет в результате наших ошибок, то в свете постулата о бесконечной множественности и взаимозаменяемости явлений Вселенной, эта гибель не повлечет за собой невосполнимых потерь в порядке бытия.

Следующей основополагающей идеей, лежащей в фундаменте классической картины мира, стала идея прогресса. Ее суть состоит в том, что история имеет счастливый финал, возникающий не в форме чуда, а в форме неуклонного телеологического движения, согласно объективной программе. Причем прогресс проявляется не только в своей высшей точке, но и верифицируется как последовательное улучшение повседневной жизни. Можно утверждать, что идея прогресса стала аксиомой классической социальной философии и различия между ее представителями проходили не по линии принятия/непринятия прогрессистской идеологии, а по линии ответа на неудобные вопросы общей теории прогресса. Прежде всего, в удовлетворительном решении нуждался вопрос о причинах регресса, присутствие которого в историческом процессе не могло быть затушевано никакими теоретическими спекуляциями. Не менее болезненным для приверженцев теории прогресса был вопрос о конкретной цене перехода от одной стадии «прогрессивного развития» к другой. Сложность проблемы объясняется тем, что зачастую эта цена измерялась «миллионами голов» (Ф.М. Достоевский), и далеко не все были готовы заплатить ее с той легкостью, как это делали Гете, Гегель или Маркс (несколько оправдываемые лишь тем, что эту готовность они обнаружили только в пределах своей поэзии и отвлеченной теории). Отметим, что сложность этих вопросов в дальнейшем стала одной из причин кризиса классической парадигмы и перехода социальной философии на иную теоретико-методологическую платформу.

Взаимодействие в пределах классической картины мира научного культа естественных наук и прогрессизма как формы мирозерцания обусловило еще одну черту этого этапа развития социального знания. Данной чертой является редукционизм - стремление обществоведов объяснять сложные и более развитые явления путем сведения их к менее сложным и неразвитым, зато представляющимся в их глазах более фундаментальными. Как правило, операция редукции осуществлялась методом аналогии - гипотетическим утверждением сходства исследуемого социального феномена с явлением уже описанным в иной области научного знания. Поначалу сходство устанавливалось с механическими объектами, затем по мере развития биологии - с природными. Но поскольку общество и человек уже тогда понимались как высшая ступень эволюционного ряда, то сами классики обществоведения не могли не рассматри-

вать данный теоретический прием как редукцию. Попытка снятия данного противоречия была предпринята на пути постулирования универсальных законов, единообразно действующих на всех ступенях эволюции, независимо от иерархии. Но тогда возникала проблема соотношения между прогрессистским принципом непрерывного развития от низшего к высшему, то есть изменения, с одной стороны, и универсалистским постулатом неизменности всеобщих законов — с другой. Тем самым противоречие не было снято, но лишь глубже загнано внутрь и в дальнейшем обусловило переход к новой парадигме социально-философского знания.

Очерченный круг принципов классической науки обусловил ее прогностические возможности. Классический детерминизм не столько открывал качественно иное будущее, сколько в будущем разглядывал черты настоящего (сложившиеся тенденции и стартовые условия как точка отсчета). Он отслеживал тенденции, экстраполировал их в будущее и полагал, что оно ему известно. Другими словами, в этой культурно-исторической форме науки действовал принцип определенности, альтернативный современному принципу неопределенности будущего. Философы полагали, что будущее прозрачно для рационального мышления и не таит никаких сюрпризов. Но сложность общественно-исторической практики новой и новейшей истории показала беспочвенность претензий на гарантированное и для нас «приятное» будущее. Как остроумно заметил теоретик герменевтики Х.-Г. Гадамер, опытный человек — не тот, который видит другого насквозь. Опытный человек — это принципиально адогматический человек, отдающий себе отчет в том, что действительность

Нельзя сказать, что в социальной философии классическая парадигма господствовала безраздельно. Французский философ XVII столетия Паскаль размышлял о бесконечности и трагичности мира, испытывая ужас перед ним, что явно диссонировало с прогрессистским мироощущением Нового времени. В XVIII веке Кантом была поставлена проблема предпосылок познавательной деятельности и оснований науки. Все истиннее осознавалась активно-деятельностная природа познания и историческое развитие его категориальных структур (Фихте, Гегель). В сложнейшем и противоречивом наследии Маркса значимое место занимает идея о деятельности как посредующем звене между человеком и миром. Тем самым многие положения, ставшие ядром неклассической социальной науки, были предложены представителями философской классики.

Кроме внутринаучных предпосылок на становление неклассической социальной философии мощно повлиял идейный про-

⁷ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. — М.: Наука, 1998. — С. 419.

цесс «переоценки ценностей» просветительского сознания, в ходе которого были существенно поколеблены метатеоретические устои классического обществоведения. В западной культуре, начиная со второй половины XIX века, рельефно обнаружило себя так называемое кризисное сознание, восходящее в своих истоках к древнегреческой софистике и кинизму, а также к руссоизму с их антикультурной и антицивилизационной направленностью. Его сущностным признаком является тезис о коренной несостоятельности западного типа общества и цивилизации вообще. У истоков кризисного сознания стоят композитор и мыслитель Р. Вагнер с идеей «гибели богов» индивидуалистической западной культуры и Ф. Ницше с идеей культурного «декаданса» Запада, выражавшегося, по его убеждению, во все дальше заходящей «рационализации» жизни (символом последней он считал «сократизм»). Свое развитие (и популяризацию) ницшеанская идея получила у О. Шпенглера, выдвинувшего концепцию «заката Европы». Ее мы встречаем у М. Хайдеггера, превратившего идею Ницше в теорию «метафизического забвения бытия». С нею же сталкиваемся и во французском ницшеанствующем экзистенциализме (Камю и Сартр), пришедшем к выводу о «конце человека». Она же звучит в неомарксизме (М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно), пытавшемся привить ницшеански-вагнеровский, а отчасти и экзистенциалистский комплекс идей к стволу «классического марксизма» с его выводами об «исторической исчерпанности» капиталистической формации. Здесь кризисное сознание нашло свое выражение в тезисе о «поражении» западной культуры и «неудаче» западной цивилизации, которая живет, якобы, уже «после заката Европы». Общим выводом, делаемым в рамках всех указанных философских направлений, является отрицание прогресса как универсального поступательного процесса, сопрягающего нравственное совершенствование индивидов и научно-техническое развитие общества.

Принципы неклассической рациональности вызревали не только в философии, но и в естественных науках, изобразительном искусстве, литературе. Можно указать на своеобразную перекличку между принципами философского иррационализма, постулатами теории относительности А. Эйнштейна и концепциями «лингвистического авангарда» 70-80-х годов XIX века. Существовал явно выраженный резонанс между художественной концепцией мира в импрессионизме и постимпрессионизме и новыми для литературы последней трети XIX столетия способами описания и осмысления жизненных ситуаций. Как убедительно показал М.М. Бахтин, в творчестве Ф.М. Достоевского сознание автора не противостоит духовным мирам его героев, как бы со стороны, из абсолютной

системы координат описывая их, а сосуществуют с этими мирами и вступают с ними в равноправный диалог⁸.

Именно идея о том, что разум не есть некий суверен, со стороны познающий мир, а духовная сила, погруженная в мир и действующая внутри него, стала ключевой для неклассической парадигмы социальной философии. В данной парадигме разум может постигать объекты в зависимости от того, каким образом исторически определенные состояния человеческого жизненного мира обеспечивают включение объектов в познавательную деятельность людей. В неклассическую эпоху утвердилась идея, что между разумом и познаваемыми объектами всегда существует особый посредник — человеческая деятельность, от развития средств и методов которой зависит характер выявленного и познанного человеком в окружающем мире.

Но то к чему долго и мучительно приходила европейская мысль, всегда было самоочевидной реальностью для восточнославянской культуры. Вся восточнославянская онтология и теория познания последовательно проводят мысль, что бытие мира и Бога открыты человеку, он может постичь их своим сознанием, но только потому, что само сознание укоренено в бытии, от бытия исходит, и наполняется его содержанием. Другими словами, непосредственное знание, что мое бытие, будучи индивидуальным, в то же самое время принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нем, что глубинное личностное бытие одновременно объективно и надличностно, есть выражение типично русского онтологизма. В этом смысле восточному славянину человеку совершенно искусственным представляется путь от «мыслью» к «существую». Чтобы иметь мысль о бытии, необходимо в нем изначально пребывать, переживать его, и через это непосредственное пребывание устанавливать идеальную связь с ним. Русская философия попыталась найти иной, в известной степени противоположный картезианскому, способ взаимодействия человека и мира, устанавливающий логику движения от «существую» к «мыслью». Выражая эту мысль, Н.А. Бердяев писал: «Когда я говорю, что первичным является бытие, — пишет в этой связи Н.А. Бердяев — один из самых последовательных критиков субъект-объектной дихотомии, — то я говорю не о том бытии, которое уже рационализировано и выработано категориями разума а о первожизни, предшествующей всякой рационализации, о бытии еще темном... Противостоит познанию как объект лишь то бытие, которое познанием до этого репарировано и рационализировано. Но сама первожизнь не противостоит познающему, ибо он в нее изначально

⁸ Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. — М.: Сов. Россия, 1979. - 318 с.

погружен. Выбрасывание познания из бытия есть роковой плод рационалистического просвещения»⁹.

Рефлексия над проблемой связи человека и мира в неклассической социальной философии вывела на первый план исследовательских усилий тему культуры. Культура была понята как онтологическая реальность, отличная от природы, но столь же самостоятельная и значимая. Открытие второй, по сравнению с природой, онтологической реальности - культуры означало отказ от ее понимания как деятельности, направленной на реализацию природной сущности человека. Культура была теперь понята как формирование человека и общественных связей, как продукт истории и сама история, как самоосуществление человека, в ходе которого меняется его собственная природа. На той ступени развития, когда отношение к природе предстает как общественное отношение, получающее «всеобщее (универсальное) развитие, впервые и полагается объективное различие между природой и культурой», - справедливо отмечает В.М. Межуев. Раскрывая далее смысл этого утверждения, он пишет, что на начальных стадиях капитализма человек является в определенной мере элементом природной среды, составляя с ней непосредственное единство, на более поздних ступенях развития сама природа становится элементом человеческой среды, реализуется деятельностное единство человека с природой. «В культуре тем самым представлен всеобщий специфический именно для человека характер его связи с природой, возвышающий его над особенностями чисто природного бытия и прямо совпадающий с его существованием как общественного субъекта деятельности»¹⁰. Таким образом, культура как созданное человеком и создание самого человека выступает как всеобщее определение, которое, однако, предстает в конкретно-исторических формах. Первоначальная природная зависимость сменяется открытием социальных связей, созданных общественным трудом, т.е. отношений людей, создаваемых не природным способом, а исторически созданными условиями труда и активностью общественного субъекта.

В неклассической социальной философии культура, исторически открытая позже, чем природа, становится логически первой. Понимание общества как мира культуры не позволяет уподобить социальные предметы и процессы вещам. С позиции неклассики общественные явления не самотождественны, они всегда другие. Утверждается, что специфика социального и вообще «человечес-

⁹ Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н. Бердяев. — М.: Республика, 1993. - С. 21.

¹⁰ Межуев, В.М. Культура и история / В.М. Межуев. — М.: Политиздат, 1977. — С. 123.

кого» в его принципиальной «не-вещности»; предмет социального познания видится в смысловых структурах. Социальная философия, понятая указанным образом, имеет собственную методологию. Неклассическая стратегия устанавливает концептуальные границы объяснения и вводит принцип понимания в качестве ведущего методологического средства. Она стремится охватить такие области действительности, где уникальные качества субъекта неэлиминируемы и представляют интерес не как среднетипичные, а как наиболее характерные, исключительные, способные дать ключ к всеобщему.

Разработка методологии социальной философии, центральным принципом которой является понимание, позволила открыть новые горизонты в познании социальной реальности. Прежде всего, введение данного принципа помогло оградить обществознание от безудержной сегментации, изъятия из него смысла человеческой деятельности. Понимание предполагает, что предметом общественных наук должны быть не только цели и результаты деятельности людей, но и ее ценности, мотивы и смысловое содержание. Неразрывно связанной с этими чертами социально-гуманитарного знания оказывалась его историчность, обусловленная как развитием самих объектов исследования, так и способов их освоения. Наличие прошлого и настоящего, «своего» и «чужого» опыта имеет для обществознания принципиальное значение. Понимание было призвано установить отношение объекта к контексту и, если это объект прошлого, к контексту своей и чужой культуры, поместить его в контекст истории.

Кроме того, на основе принципа понимания по-новому решается проблема социальной целостности. В стратегии объяснения используются методы аналитического расчленения объекта: выделяется в «чистом виде» одна его сторона в качестве независимой (от целого) переменной и подвергается экспериментальным воздействиям или моделированию с целью выявления ее функциональных характеристик. Иными словами, научное объяснение дает операционное знание, пригодное для того, чтобы воздействовать на объект, не дожидаясь формирования целостных представлений о нем. Понимание же рассматривает социальные объекты как культурно-исторические целостности, из которых невозможно изъять какой-либо компонент, даже если он на данном этапе представляется ненужным или вредным.

С понятием целостности связано понятие самооценности, также являющееся базой понимания. В методологическом смысле (с позиций «теоретического разума») самооценность выступает как «право» объекта быть отличным от наших теоретических предожиданий; в практическом плане — как его право не соответствовать ожиданиям нашей пользы. В этом отношении обнаруживается зависимость понимания от таких вненаучных феноменов, как доверие или любовь. Предпосылку понимания создает определенный минимум до-

верия. У меня есть шанс понять другого только при наличии определенной презумпции — презумпции доверия в отношении того, что бытие другого имеет смысл, что оно принадлежит к столь же необходимым компонентам мира, как и мое собственное существование. Очевидно, не меньшими эвристическими возможностями в контексте понимания обладает любовь.

Во второй половине XX века произошли кардинальные изменения как в системе научного знания, так и в глубинных структурах цивилизации, что обусловило переход к новым парадигмальным основаниям и формированию постнеклассической науки. Передний край науки вышел к исследованию сложных саморазвивающихся систем, при изучении которых инструментарий прежних парадигм оказывается недостаточным. Не менее важным фактором последней научной революции стал кризис мировой цивилизации, столкнувшейся с трудноразрешимыми глобальными проблемами. Актуализировавшийся вопрос о причинах системного кризиса современности требует пересмотра базовых ценностей цивилизации, ее познавательных и преобразовательных стратегий.

Постнеклассическая наука характеризуется ярко выраженным стремлением к междисциплинарным синтезам, так как в отдельных дисциплинах сложные системные объекты изучаются фрагментарно и эффекты их системности не могут быть выявлены, а выявляются только при синтезе фундаментальных и прикладных задач в проблемно-ориентированном поиске. Объектами такого поиска становятся уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. Историческая эволюция таких объектов характеризуется переходом от одного относительно устойчивого состояния к другому с новой уровневой организацией элементов и саморегуляцией. Формирование каждого нового уровня системы сопровождается ее прохождением через состояния неустойчивости, и в эти моменты небольшие случайные воздействия могут привести к появлению новых структур. «Саморазвивающиеся системы характеризуются кооперативными эффектами, принципиальной необратимостью процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний»¹¹. Включаясь во взаимодействие, человек уже имеет дело не с жесткими предметами и свойствами, а со своеобразными «созвездиями возможностей».

Многие положения постнеклассической науки были предвосхищены в философии XIX века, например, в творчестве Гегеля, кото-

¹¹ Степин, В.С. Теоретическое знание / В.С. Степин. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. - С. 628-629.

рый разработал категориальный аппарат, пригодный для описания сложных исторически развивающихся систем. В социально-философском знании эти идеи стали основанием формирования масштабных теорий значительно позже, лишь во второй половине XX века. Польский социолог П. Штомпка выделяет два основоположения современного социального знания: во-первых, сосредоточение внимания на всепроникающих динамических качествах социальной реальности, т.е. на восприятии общества в движении («процессуальный образ»), и, во-вторых, стремление не рассматривать общество (группу, организацию) как объект, т.е. дематериализация социальной реальности («образ поля»)¹². Для социальной философии это означало, что общество должно рассматриваться не как статичное стабильное состояние, а как процесс, не как жесткий квазиобъект, а как постоянно длящийся, бесконечный поток событий. Соответственно изменился и образ объекта, претерпевающего изменения. Общество стало рассматриваться не как жесткая система, а, скорее, как мягкое «поле» взаимоотношений. Социальная реальность предстает межличностной (межличностной) реальностью, в которой существует сеть связей, привязанностей, зависимостей, обменов, отношений личной преданности. Иными словами, она является специфической общественной средой, или тканью, соединяющей людей друг с другом. Такое межличностное поле находится в постоянном движении, оно расширяется и сжимается (например, когда индивиды проникают в него или покидают его), усиливается и ослабляется (когда меняется качество взаимосвязей, например, от знакомства к дружбе), сгущается и распыляется (например, когда в нем возникает лидер или когда лидер уступает свои позиции), смешивается с остальными сегментами поля или дистанцируется от них (например, когда образуются коалиции и федерации или когда просто люди собираются вместе).

Существуют специфические, принципиально важные для жизни «узлы», комплексы, сплетения социальных отношений, которые мы научились вычленять и, говоря о которых, склонны прибегать к языку материализации: мы называем их группами, сообществами, организациями, национальными государствами. То, что они существуют в качестве реального объекта, — иллюзия. Реальны постоянные процессы группировки и перегруппировки, а не стабильные протяженности, именуемые группами; процессы организации и реорганизации, а не стабильные организации; процессы «структурирования», а не структуры; формирования, а не формы; изменчивые «фигуры», а не жесткие модели.

¹² Штомпка, П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. — М.: Аспект Пресс, 1996. — С.26.

Важным компонентом постнеклассической парадигмы стала идея хрупкости и уникальности существующего порядка. В культуре эта идея восходит к переживанию древних греков уязвимости Космоса перед лицом всепоглощающего Хаоса¹³. Однако новоевропейская наука высмеяла эти страхи, обосновав идею обратимости мировых процессов и выдвинув идею множества миров, где все может быть повторено. Современная наука возвращается к мудрой осторожности древних, отстаивая, во-первых, принцип уникальности Вселенной (другой нет и быть не может), а, во-вторых, идею о крайней неустойчивости стабильных состояний в ней. Как пишет академик Моисеев, «незначительные изменения мировых постоянных (сотые доли процента) могут качественно изменить свойства суперсистемы «Вселенная» и характер всех процессов, в ней происходящих. Даже при таких ничтожных изменениях ее параметров в ней уже не могли бы возникнуть более или менее стабильные образования... Наша Вселенная «держится на острие». Ничтожное изменение ее параметров приведет к срыву, к ее полной перестройке»¹⁴.

В социальной философии эти идеи нашли свое преломление в новом продумывании категорий исторической случайности, порядка и хаоса, органической целостности. Данные идеи имеют не только теоретический смысл, но и крупное практическое значение, образуя концептуальную основу преобразовательной деятельности. Социальная система, подобно всей нашей Вселенной, держится «на острие», ее состояния отличаются особой хрупкостью. Прежнее реформаторство основывалось на отделении магистрали прогресса - генеральной линии общественной эволюции - от малозначащих случайностей. В современной постнеклассической науке у случайности совсем другой статус: случайность переносится в сердцевину любого процесса, делая его нелинейным, неоднозначным и потому в существенных моментах непредсказуемым. Современное общество, лишенное традиционных подпорок в лице сословных перегородок и традиций, представляет собой мир неравновесных состояний, не имеющий устойчивой колеи; поэтому иницилируя те или иные изменения, реформатор не может довольствоваться наивно оптимистической установкой («процесс пошел»), он должен знать о подстерегающем всюду хаосе.

В постнеклассической парадигме была развита и углублена критика идеи прогресса, начатая в рамках неклассической социальной философии. Свое концептуальное оформление она получила во

¹³ Лосев, А.Ф. Античная философия истории / А.Ф. Лосев. — М.: Наука, 1977. — С. 19.

¹⁴ Моисеев, Н.Н. Универсальный эволюционизм / Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. — 1991. — № 3. — С. 24.

многих идейных течений, часть которых объединена в теоретическом дискурсе, получившем название «культура эндизма» или «культура конца». Речь идет об использовании метафоры «конца», «исчезновения», «смерти» для того, чтобы продемонстрировать устаревание или уход в прошлое целого ряда практик и институтов, характерных для обществ XIX и первых двух третей XX в. Были созданы теории «конца идеологии» (Р. Арон); «конца истории и социологии» (Ф. Фукуяма); в рамках постмодернистской социологии был развернут тезис о конце субъекта и конце социального; исчезновения детства (Н. Постман); конца революций (А. Турен); конца труда (Р. Дарендорф, К. Оффе, Дж. Рифкин); конца природы и конца традиций (Э. Гидденс) и др.

Все эти теории, разрабатываемые в рамках «культуры эндизма», осуществляют концептуализацию современности через соотношение с предшествующим социальным состоянием, через отрицание адекватности основополагающих принципов модерна и его социальных институтов для прочтения современности, через указание, на устарелость фундаментальных социальных практик обществ XX в.

Но наиболее важной чертой постнеклассической социальной философии является введение в состав теоретического дискурса ценностей в качестве важнейшего и полноправного элемента. Работа «констатирующего рационального сознания» в постнеклассической науке представляет собой необходимое, но не достаточное условие для получения истинного знания. Постигание «человекоразмерной реальности» должно включать ценностные представления о человеке и обществе, о том, «какими они должны быть», а не просто воспроизводить в познавательной модели объективно существующее положение дел. Иначе говоря, в данном случае не срабатывает идеал так называемой «позитивной науки», полностью свободной от «метафизики» и ценностных суждений. Изучение человекоразмерных предметностей в постнеклассической науке предполагает определенные представления о должном, связанные с интерпретацией феномена человека. Адекватность, рациональность научно-ориентированного мышления заключается при этом не в воздержании от ценностных установок, которое все равно невозможно, а в открытости этих установок для критической рефлексии, способности непредвзятого к ним подхода, их свободного обсуждения, сознательного продумывания и контроля над их возможными последствиями. Тем самым научный подход к человекоразмерным предметностям, для того, чтобы быть продуктивным, предполагает по возможности конструктивный, непредвзятый диалог, поиск взаимно приемлемых решений, основанных на уважении к различным ценностным позициям.

Сегодня эти идеи приобрели особую актуальность. Дело в том, что «закрытая» классическая рациональность на протяжении дли-

тельного времени служила способом стабилизации техногенной цивилизации, отвергающей этику воодушевления в пользу «несентиментальной прагматики». Однако тотальное распространение утилитарно-прагматических принципов во всех сферах жизни и культуры привело к снижению тонуса цивилизации: обратной стороной этого процесса стала апатия, утрата смысла жизни. Сегодня уже очевидно, что все существовавшие и существующие социальные системы питаются волей и энергией людей, верящейся в их целесообразность. Поэтому постнеклассическая рациональность, предполагающая аксиологическую нагруженность наших познавательных и преобразовательных практик, значительно более полно соответствует требованиям времени.

Важно отметить, что эта интеллектуальная традиция, которая сегодня с большим трудом утверждается в западной науке, имманентна другим культурно-цивилизационным общностям. Можно согласиться с А. Панариным, который считает, что российский цивилизационный тип является этикоцентричным: «В России личностный вклад в тот или иной вид деятельности бывает либо больше того, что функционально запрограммировано, — если личность ценностно ангажирована, либо несравненно меньше требуемого — если она индифферентна по отношению к сверхзадаче»¹⁵. Об этом же писал С. Франк, который видел в нравственной идее и нравственной воле наиболее могущественную и в конечном счете всегда побеждающую движущую силу общественного развития¹⁶.

Возрождение ценностно-мотивационной стороны культуры способно восполнить дефицит источников человеческой энергии, поднять тонус цивилизации, возродить инициативу, волю и стремление к новациям. Традиции русского нравственного максимализма, направленные на воскрешение идеалов Истины, Добра и Красоты, восстанавливают суверенитет нравственного сознания, способного убеждать и воодушевлять. Сегодня генерировать продуктивные концепции социального развития способна только наука, возобновившая союз с ценностными сферами культуры. Преобразуя мир, человек должен подчиняться ценностному императиву: иницилируемые им практики должны быть соразмерными, сопричастными природе как целостности. Прогрессивным можно назвать «положительно-деятельностное» (термин Вл. Соловьева) отношение человека к природе, для которого характерно утверждение ее идеального состояния — того, чем она должна стать через человека.

¹⁵ Панарин, А.С. О возможностях отечественной культуры / А.С. Панарин // Новый мир. - 1996. - № 11 - С. 181.

¹⁶ Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. - М.: Наука, 1992. - С. 217.

Система принципов постнеклассической науки обусловила специфику социального прогнозирования. Его основными презумпциями являются: 1) неизбежное самоотрицание современности; 2) будущее представляет собой «иное» — отличное от привычного нам и подчиняющееся принципиально новым закономерностям. Наиболее полно постнеклассическая парадигма воплощена в нетерпимости к вечному «теперь», к механическому повторению уже известного и к прямым экстраполяциям. Эти идеи глубоко выражены М. Хайдеггером, относящимся к числу тех мыслителей, которые не разделяют иллюзий модерна и его линейных схем. Так, немецкий мыслитель раскрывает драматизм истинного времени, открытого неизбежным, непредвиденным событиям (в противовес экстраполяциям вечного «теперь»): «Под словом «время» мы только подразумеваем уже не последовательность теперь одного за другим. Тем самым пространство-время тоже означает уже не состояние между двумя пунктами теперь расчисленного времени... Пространство-время означает ... открытость, просвечивающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося и настоящего»¹⁷.

1.2. Специфика социального познания

В современном науковедении сложилась устойчивая традиция разделения всего корпуса научных дисциплин на три большие группы: естественные, социально-гуманитарные и технические. В своей совокупности они составляют единую систему научного знания о мире и человеке и имеют много общего. Так, все они опираются на факты, исходят из них, описывают и обобщают знание о каком-либо фрагменте действительности, стремятся выявить причинно-следственные связи и закономерности, которым подчиняется развитие изучаемых явлений; выдвигают различные гипотезы, пытаются их доказать либо опровергнуть. Иначе говоря, используя многообразие всеобщих (универсальных, философских), обще- и частнонаучных методов, приемов, форм научного исследования, пытаются достичь объективной истины и проникнуть в сущность познаваемого предмета.

В то же самое время каждая из этих отраслей научного познания имеет ярко выраженную специфику, что и послужило причиной их выделения в относительно самостоятельные группы. Для естественных наук, например, характерно познание собственного объекта исследования, даже если он не является проявлением только лишь природных закономерностей, вне системы присущих ему связей и

¹⁷ Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — М.: Республика, 1993. — С. 339.

отношений. Это главное условие естественнонаучного познания, позволяющее взглянуть на исследуемый феномен таким образом, чтобы раскрыть в нем специфические предметные закономерности, исследуемые данной наукой. Относительная «однозначность» понятийного аппарата естественных наук и связанная с этим точность и доказательность, к которым они стремятся, достигаются за счет сильного, иногда предельного «огрубления» действительности, в результате которого создается идеализированный концептуальный каркас. Отметим, что непонимание этого обстоятельства лежит в основе широко распространенных утверждений о большей точности естественных наук по сравнению с гуманитарными. Тогда как на самом деле в математике («самой точной из точных наук») на современном этапе ее развития постоянно ведутся дискуссии о характере доказательства и точности, причем весьма влиятельной является позиция, согласно которой доказательность, строгость вывода, четкая определенность все больше оцениваются как иллюзия.

Еще одной чертой естественных наук является своеобразное безразличие к исследуемому объекту. Ученый отстраняется от внутренней сущности своего предмета, акцентируя внимание лишь на некоторых интересующих его сторонах. Такой подход, может быть приемлем при изучении недуховных образований, но он слишком искажает реальное положение дел при исследовании человека, культуры, общества. Обращение к отдельным сторонам действительности и их опредмечивание обуславливает практическую применимость полученных естествознанием результатов, что для некритически мыслящих умов является доказательством его силы. Однако в действительности в этом заключается и слабость данного подхода, так как в его рамках невозможно выйти за границы своей предметной области и увидеть ее целиком. Так, например, с позиции механики можно описать человека как совокупность рычагов и это будет теоретической основой для создания инвалидной коляски, хотя ни на пядь не приблизит нас к ответу на вопрос «что есть человек?».

Существенно иными признаками характеризуется гуманитарное познание, направленное на постижение смысла, заложенных в исследуемом явлении. Достигается эта цель посредством диалога текстов, каждый из которых представляет собой смысловое единство или целостность. Проникновение в смысл явления - это не то же самое, что познание в естествознании. В нем познать - означает наложить на исследуемый объект некую познавательную форму или структуру, заведомо избавившись от его целостного смысла. Представитель же гуманитарного знания имеет перед собой не отдельные предметы и процессы, а их смысл, зафиксированный в текстах. Поэтому формой выражения гуманитарного знания является диалог, в котором активность обеих сторон (объекта и субъекта)

очень высока и важна не точность, достигаемая за счет сильного огрубления, а глубина проникновения в исследуемый объект. «Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаний, сообщений. Здесь важна и тайна, и ложь (а не ошибка)¹⁸. И это не недоразвитость гуманитарного познания, как склонны считать сциентистски настроенные мыслители, а его важнейшая особенность.

Наша позиция состоит в том, что социальное познание соединяет в себе черты как естественнонаучного дискурса, так и гуманитарного постижения смыслов. Социум, будучи относительно автономной сферой бытия, отличной как от человека, так и от природы, может исследоваться в разрезе своих объективных законов, устройства, структуры и т.п., но, учитывая, что важнейшим элементом социальной системы является человек как носитель ценностей, смыслов и мотивов, то невозможно все в обществе свести лишь к исчисляемым параметрам и безличным процессам. Указанная двойственность социального познания обусловила возникновение двух крайних позиций в оценке его специфики: натуралистическую и культурцентристскую. Каждая из них абсолютизирует одну из сторон: либо естественно научную объективность и «доказательность», либо гуманитарную диалогичность и свободу интерпретаций.

Рассмотрим каждую из них. Натуралистическая модель недвусмысленно выбирает естественнонаучный подход к обществу как адекватный целям его познания. Объектом познания, согласно натурализму, является природность (по Канту), т.е. те моменты, которые подчиняются естественным законам, принадлежат к миру необходимости, а не к миру свободы. Кредо натурализма четко выразил О. Шпенглер: «Жизнь способна существовать без мышления, однако мышление — лишь один из видов жизни. Мышление может себе наметать сколь угодно грандиозные цели, в действительности же жизнь пользуется мышлением для своих целей и дает ему живую цель, совершенно независимую от абстрактных задач»¹⁹. Натурализм в социальных науках восходит к Ч. Дарвину и дарвинизму, которые сильно повлияли на философию Ф. Ницше на определенном этапе его творчества. Вдохновлялся биологическими образами и метафорами и А. Бергсон. Именно из биологии почерпнуты их идеи о «воле к власти» и «жизненном порыве». В современных философах общество может представлять и как «ризомы» (Ж. Делез), и как «тело без органов» (Ж. Делез, Гваттари), а также могут использоваться в качестве объяснительной

¹⁸ Бахтин, М.М. К методологии литературоведения / М.М. Бахтин. — М.: Искусство, 1975. — С. 206.

¹⁹ Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. — М.: Мысль, 1998. — Т. 2. — С. 18.

модели понятия биоценоза и биогеоценоза. Важно отметить, что натуралистические модели в ряде случаев обладают значительным объяснительным потенциалом в отношении социальных явлений. Здесь можно вспомнить теории связи общества и географической среды, принадлежащие Ш. Монтескье и Л. Мечникову, концепцию этногенеза Л. Гумилева, учение о циклах активности Солнца А. Чижевского и др. Обобщая, надо сказать, что сторонники данной позиции считают естественнонаучные методы познания универсальными и поэтому вполне пригодными и для осмысления жизни человека и общества.

Сторонники культур-центристской позиции абсолютизируют специфику социального познания и его методов, противопоставляя социальное знание естественнонаучному и не видя между ними ничего общего. Наиболее жестко оппозиция «естественнонаучное — социальное» была проведена представителями баденской школы неокантианства. В некоторых случаях разграничение двух ветвей познания сопровождается попытками дискредитации «точных» наук.

Не соглашаясь с этими крайностями, мы полагаем, что социальное познание действительно имеет ярко выраженную специфику, заключающуюся, прежде всего, в наполненности ценностями, идеалами и убеждениями. Ценностная ангажированность — это «родовой» признак общественных наук, их существеннейшая черта, утрата которой приводит к омертвлению самого «нерва» социальных исследований. Отсюда, разумеется, не следует, что социальная истина находится в полной зависимости от ценностных ориентаций. Истинность социогуманитарного знания определяется его соответствием объективному положению дел в обществе, способностью проникать в сущность сегодняшних событий и предвидеть будущее. Вместе с тем социальная истина имеет ярко выраженный ценностный характер, превращаясь в личную установку, прочное убеждение ученого, что оказывает значительное влияние на характер и результаты познавательного процесса.

Рассмотрим более подробно специфические черты социогуманитарного познания.

1. Объектом познания выступает единство объективного и субъективного, материального и идеального. В отличие от природы, где предметы и процессы полностью подчинены объективным законам, в обществе действуют люди как носители разума, чувств, желаний, стремлений, страстей, интересов, идеалов. Многие из этих составляющих духовного мира людей ими полностью осознаются и контролируются, цели и мотивы разумно обосновываются. Но историческая тенденция, система отношений, логика истории, которые складываются из действий людей, может приобретать объективный

характер, выходить из-под рационального контроля людей и не осознаваться ими. Происходит метаморфоза, переход индивидуального в социальное, которое обретает характер объективного естественно-исторического процесса. Таким образом, предмет социального познания — социосфера или сфера человеческой деятельности в многообразных формах и проявлениях — предполагает описание, анализ, выявление как общего объективно-закономерного, повторяющегося, так и мира человеческой субъективности, уникальности социально-исторических, социально-культурных явлений, за которыми обнаруживается сущностное, типическое.

2. Вторая специфическая черта является продолжением первой и состоит в том, что в социальных науках объект познания одновременно является субъектом: люди сами творят собственную историю, и они же ее познают. Если физик, биолог рассматривают свой объект как противопоставленный себе, то гуманитарий обнаруживает совпадение объекта и субъекта. Гадамер писал, что в социогуманитарных науках «предметом является нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий»²⁰. Осознание своих действий, познание закономерностей общественного движения позволяют людям определенным образом влиять на законы, которые они формируют через практическую деятельность и которые, хотя и объективны, функционируют и реализуются не иначе как через эту же деятельность. Эта особенность определяет и существенный признак всего социогуманитарного познания, выделенный выше. В социальном познании принципиально значимую роль играют ценностные ориентации, мировоззренческие позиции, субъективные пристрастия исследователя, который одновременно, как и другие люди, творец истории, субъект общественных отношений и вместе с тем субъект познания. И как познающий субъект он, разумеется, не свободен от личных предпочтений, которые зависят от воспитания, национального и социального происхождения, классовых интересов, традиций общества, эпохи и т.д. Вместе с тем важно отметить, что нельзя и абсолютизировать значение субъективного фактора в социальном познании. Ученый, если он хочет, чтобы его идеи вызвали общественный интерес и послужили совершенствованию социума, должен стремиться к глубокому проникновению в сущность общественных отношений и законов, а его теоретические конструкты должны соответствовать социальным реалиям. Кроме того, в ходе научных дискуссий, обсуждений и критики возможно приближение к истине и выработка более или менее общезначимых представлений о социальном объекте.

²⁰ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. — М.: Прогресс, 1988. — С. 617.

3. Социальное познание имеет дело с законами, которые носят вероятностный, статистический характер. В обществе действует одновременно бесконечное многообразие социальных сил в непрерывно изменяющихся ситуациях. Задачей познания субъекта является обнаружение за этими многочисленными и разнонаправленными действиями некой вероятностно-статистической тенденции, показывающей направленность исторического процесса.

4. Следующей значимой чертой социогуманитарного познания является его диалогический характер. Ученый-гуманитарий или философ имеют перед собой в качестве объекта исследования человека, от сущностных признаков которого он не может абстрагироваться, даже если они реализованы в каких-то отчужденных структурах (тексты, социальные формы). Поэтому способом выражения социогуманитарного знания является диалог, в котором активность обеих сторон очень велика. Наиболее полно и глубоко в мировой и отечественной философской мысли диалогический характер социогуманитарного знания раскрыл М.М. Бахтин: «Точные науки - монологическая форма знания: интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект - познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь». Гуманитарные науки - это науки о духе. Здесь один субъект - познающий (созерцающий) - воспринимает и изучает другого. «Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим»²¹.

В ходе диалога субъекты обмениваются смыслами, интерпретируют их, погружаясь во внутренний мир другого. При этом нельзя утверждать, что интерпретация не имеет границ и направляется лишь творческим воображением, а ее результат представляет собой лишь мыслительные конструкции. Интерпретация ограничена предметной областью исследования, адекватностью воспроизведения содержания изучаемого объекта. Немаловажное значение имеют также ее логическая непротиворечивость и концептуальная завершенность. И, наконец, самый главный критерий - ее соответствие действительности. В социально-гуманитарном познании, как и в познании вообще, существует всеобщий критерий научности - социальная практика, взятая во всей ее полноте и масштабности.

5. Социогуманитарное познание внутри себя сложно дифференцировано. Существуют социально-философское, культурологическое, историческое, политологическое и другие его виды. Они с

²¹ Бахтин, М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1979. - С. 363.

разных теоретических позиций и с разной степенью непосредственности отражают социальную действительность. Философия отличается от частных наук социогуманитарного профиля тем, что она исследует наиболее общие, предельные закономерности бытия, используя собственные понятия и категории. Специфика этих категорий состоит в том, что они диалектически сочетают в себе моменты определенности (устойчивости) и моменты неопределенности (изменчивости), которые содержатся в самом бытии. Философские понятия опираются на весь совокупный потенциал духовного опыта людей. Они могут охватывать области еще не познанного или принципиально непознаваемого. Кроме того, для философии, которая опирается не только на научное, но и на художественное освоение мира человеком, важными являются ценностно-эмоциональные критерии, а философский текст в некоторых случаях может доставлять чисто эстетическое удовлетворение. Частные же науки в большей степени связаны с практикой, а их понятийно-категориальный аппарат более однозначен и устойчив.

6. Социогуманитарное познание имеет дело преимущественно с качественными сторонами изучаемых объектов. Социальные объекты — исторические события и великие личности, человеческая деятельность и ее плоды, бесконечное многообразие меняющихся ситуаций, субъективные переживания и смыслы — имеют ярко выраженный неповторимый характер, трудно поддаются унификации и поэтому исследуются главным образом со стороны качества, сущности. С этой особенностью социальных объектов связано ограниченное применение количественных методов в социогуманитарном познании по сравнению с естественным. Хотя необходимо отметить, что в последнее время применение математических методов в истории, филологии, социологии становится все более популярным и во многих случаях эффективным. Это свидетельствует о том, что, во-первых, усиливаются интегративные тенденции в науке, а во-вторых — происходит экспансия естественнонаучного способа постижения мира в социогуманитарную сферу и частичная утрата последней своей специфики.

1.3. Социальные факты, их анализ и интерпретация

Проблема факта — одна из самых серьезных и широко дискутируемых проблем общественных наук. Действительно, что есть факт? Является ли он единичным реальным событием, или это исключительно продукт мыслительной деятельности ученого, а может, это элемент социальной реальности, увиденный и проинтерпретированный познающим субъектом? Верный ответ на этот воп-

рос крайне важен в методологическом отношении, так как из фактов строится «тело» социальной теории, и от того, как мы их поймем, будут зависеть объяснительные возможности всей концепции.

Хронологически первой является методологическая парадигма, в рамках которой факт (от лат. *factum* — совершившееся, сделанное) — это объективная реальность, существующая независимо от субъекта. Историческая «правда» факта состоит в полной достоверности, объективности его существования, которую мы устанавливаем либо непосредственным взглядом очевидца, либо рациональным анализом исторического источника. Задача ученого — увидеть эту правду, сделать ее самоочевидной для всех, т.е. найти такое из всех возможных суждений о событии, которое восходит к его простейшему и несомненному варианту, связанному с реальной жизнью, а потому не могущему быть оспоренным в пределах разумных допущений. Тем самым смысл общественных наук состоит в том, чтобы увидеть социальную реальность как она «есть на самом деле».

Данная позиция возникла еще в античности, но своего апогея достигла в XIX веке в рамках позитивистской методологии, на знаменах которой было начертано: «как это было на самом деле». Именно так сформулировал суть и смысл социального знания Леопольд Ранке, в лице которого позитивистская школа исторической фактологии пришла к своему апофеозу. Надо признать, что эта точка зрения имеет под собой некоторые основания. Во-первых, она согласуется со здравым смыслом, согласно которому факты отождествляются с реальными историческими событиями. Во-вторых, социальные науки в ходе своего развития выработали и освоили весьма действенные технологии высвобождения факта из шелухи мнений. Возникла и расцвела пышным цветом целая череда вспомогательных исторических и социальных наук, способствовавших добыванию исторической истины. Особо выделим критическое источниковедение, в котором точные методы исследования, основанные на последних данных развития естественных наук и технических изобретениях, сочетаются со всем богатством современного логического инструментария и со всей мудростью диалектики. Это обстоятельство позволило социальному знанию укрепить свой методологический фундамент и усилить черты научности.

Вместе с тем существует целая группа причин, в силу которых мы не можем согласиться с отождествлением социального факта с самой реальностью. Во-первых, это причины психологического характера. В сознании человека существует феномен «ложной памяти», воспоминаний о том, чего в действительности не было. Этот феномен обусловлен способностью психики смешивать в своем составе то, что мы сами наблюдали, слышали от других людей,

получили из иных источников. Человек непроизвольно формирует образ прошлого, в котором причудливо переплетаются и наслаиваются самые разные впечатления, эмоции и переживания. Интересный пример приводит известный российский философ В.А. Лекторский.

Один известный психолог часто вспоминал о событии, которое случилось, когда ему было всего лишь три года и которое произвело на него очень сильное впечатление. Он гулял со своей няней. Вдруг появились два человека, которые хотели отнять его у няни. Няня вступила в борьбу с этими людьми и защитила ребенка. Психолог часто рассказывал об этом эпизоде, желая проиллюстрировать свою идею о том, что ребенок может помнить об очень ранних событиях своей жизни. При этом само это событие очень ярко представлялось его сознанию, он как бы видел все его детали. И вот однажды пожилая женщина, которая когда-то была его няней, призналась, что она в свое время сочинила всю эту историю, для того, чтобы убедить родителей ребенка в своей незаменимости (родители начали сомневаться в ее добросовестности и хотели уволить). Рассказ няни произвел впечатление на родителей, они ей поверили. После этого и родители ребенка, и няня много раз повторяли эту историю. Она так глубоко запечатлелась в сознании ребенка, что он сам начал как бы «видеть» то, что якобы произошло с ним, и глубоко уверился в реальности этого воспоминания.

Во-вторых, социальные факты могут сознательно фальсифицироваться. Причины фальсификации могут быть самые разнообразные. Это и банальная корысть; и искреннее желание превознести свою страну, народ и историю либо наоборот, очернить ее и представить в невыгодном свете; и стремление с помощью выдуманных фактов манипулировать общественным и индивидуальным сознанием и тем самым реализовывать свою власть. Примеров подобной фальсификации в истории науки более чем достаточно, а в последние десятилетия их количество возросло многократно. Разнообразием фальсифицированных фактов являются факты сомнительные, уверенности в достоверности которых у ученого нет.

Так, например, мы практически ничего не знаем о наших далеких предках - первых славянских поселенцах на берегах Днепра. Мы не знаем, откуда они пришли в эти места, где жили раньше. Как это ни странно, мы иногда ничего не знаем даже о событиях, происходивших совсем недавно. В данном случае это объясняется заинтересованностью некоторых людей в том, чтобы никто ничего о них не узнал.

Бывают также случаи, и их немало в работе историка, когда нет твердой уверенности в каких-то фактах. Так, например, официально было объявлено, что российский император Александр I внезапно умер в 1825 году в Таганроге в результате заражения. Бес-

спорный факт состоит в том, что после этого Александр I не был более императором России. Но следует ли из этого, что он действительно умер в это время? Хотя большинство историков согласны с официальной версией смерти императора, некоторые из них считают, что в действительности Александр I не умер, а фактически отрекся от престола, сменил имя и еще долго жил в Сибири под видом другого человека. В качестве обоснования своей гипотезы эти историки ссылаются на некоторые странные обстоятельства его смерти и похорон (внезапная смерть человека, который был молод и вполне здоров перед этим; похороны в закрытом гробу, так что нельзя было видеть лица покойного; появление под видом мещанина в Сибири человека, образ жизни которого свидетельствовал о его очень знатном происхождении; некоторые рассказы, передававшиеся из поколения в поколение членами российской императорской семьи вплоть до 1917 года). Конечно, этих фактов недостаточно для доказательства справедливости гипотезы о том, что Александр I не умер в 1825 году. Однако они все-таки заставляют нас усомниться в бесспорности факта его смерти в это время. Нужно сказать, что таких сомнительных фактов довольно много даже в совсем недавней истории.

Но наиболее существенное основание для критики наивно-реалистического понимания социального факта находится в культурно-мировоззренческой сфере и в том историческом опыте, который приобрели люди в XX веке. Истекшее столетие убедительно показало иллюзорность и опасную утопичность прогрессистских идей, имманентных позитивистскому направлению в социальных науках. Две мировые и «холодная» война, геноцид и терроризм, глобальные проблемы и угроза тотального уничтожения в термоядерной катастрофе вряд ли способствовали сохранению просветительского оптимизма в понимании жизни людей. Были поставлены под сомнение такие принципы европейской культуры, как рационализм, универсализм, объективность исследования. Социальная реальность в сознании людей дробилась и разрушалась, а иррационализм в ее постижении находил для себя и логические основания, и моральное оправдание.

Реакцией на неустранимые недостатки позитивистской методологии стало формирование культур-центристской парадигмы социальных наук с ее особым пониманием социального факта (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, В. Дильтей, Э. Кассирер, Г. Зиммель, А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин). Предметом социального знания здесь является не объективная реальность, взятая независимо от человека, а духовный смысл социальных событий. Поэтому на место закона, «царствующего» в естествознании, становится ценность как общезначимое духовное образование, или, другими словами, человечес-

кая культура как некая целостность аксиологического порядка. Трактовка социального факта как эмпирической констатации уступает место пониманию факта как толкованию реальных событий, а сам характер этого толкования определяется духовно-культурным, аксиологическим содержанием внутреннего мира субъекта исторического исследования.

Сегодня достаточно убедительно показано, что даже в том случае, когда ученый работает с достоверными историческими источниками или с результатами объективных и надежных социологических исследований, он самим складом своей личности изменяет содержание факта, вкрапляясь в его сложную гносеологическую структуру. Это происходит потому, что в ходе своей деятельности субъект вольно или невольно ранжирует факты, отбирает заслуживающие внимания и пренебрегает теми, которые считает несущественными, дает их интерпретацию и осуществляет процедуру понимания (в герменевтическом смысле этого слова), устанавливает определенную систему связей и отношений между ними. Все эти операции, в конечном счете, зависят от субъективных устремлений, предпочтений, оценок и способностей ученого. Итак, факты — это не объектные «атомы», не заданные извне кирпичики, из которых строится здание социального знания. Каждый из них — это целая теория, где объективное и субъективное тесно переплетаются, так что их даже не всегда можно отделить друг от друга.

1.4. Проблема истины в социальном познании

Теснейшая связь и изначальная обусловленность социального познания многообразной системой ценностей и смыслов значительно усложняет постижение истины в этой сфере познавательной деятельности. В ней значительно сложнее, если вообще возможно, добиться такой полноты объективности, как в исследовании природы. Для этого ученым пришлось бы отрешиться от аксиологических оснований, присущих породившей их культуре. Тем самым вполне правомерной представляется идея, предложенная российским философом В.В. Ильиным, согласно которой необходимо различать «истину содио» и «истину existenz». «Истина содио соотносится с нечеловекоразмерным бытием самим по себе, поэтому несет независимое от субъекта объективное содержание. Истина existenz соотносится с человекоразмерным бытием для нас, поэтому несет субъективно значащее содержание. Истина второго рода передает причастность к жизненной полноте»²². Однако понимание глубокой

²² Ильин, В.В. Теоретическое и эмпирическое в социологии: смена парадигмы? / В.В. Ильин // Социс. - 1996. - № 10. - С. 20.

специфичности процесса обретения истины в социально-гуманитарном познании не сразу утвердилось в гносеологии, прошло длинный путь к своему признанию в качестве предпосылки мышления об обществе и человеке. Рассмотрим некоторые этапы этого пути.

В новоевропейской культуре, которая, начиная с XVII века и вплоть до XX столетия, задавала тон в формировании мировой научной мысли, сложилось устойчивое представление об истине как о продукте холодного беспристрастного познания. Оно по возможности полно должно быть освобождено от субъективных пристрастий исследователя, его психологических особенностей и личностной специфики. Познающий субъект мыслится как устройство для регистрации фактов внешнего мира, находящееся вне культуры, времени, социального контекста и иных обстоятельств. Сама истина рассматривалась как знание, совершенно точно и адекватно воспроизводящее природную и социальную действительность.

Такое понимание процесса и результата познавательной деятельности нашло отражение в доктринах позитивизма, сциентизма, технократизма. Их появление и широкое распространение было обусловлено всем складом западноевропейской цивилизации и сформированных в ней представлений о мире. Такие выдающиеся европейские ученые и философы, как И. Ньютон, Р. Декарт, Б. Спиноза и др. выдвинули в качестве эталона научности математические и естественнонаучные дисциплины с их ориентацией на логическую непротиворечивость, рационализацию процедуры исследования, эмпирический опыт. Для нас важно отметить, что данный идеал познания вышел за пределы математико-дедуктивного естествознания и стал мировоззренческой основой постижения истины в социологических, экономических, политологических отраслях науки.

Но быстро обнаружилось, что добиться объективности и беспристрастности в исследовании общества и культуры гораздо сложнее, чем в науках о природе. Они упорно не желают поддаваться формализации, обезличиванию, математическому исчислению. Но самое главное, идеал полной беспристрастности приводит человека к отрыву от своей культуры, ее ценностей, норм, моральных и религиозных принципов. Более того, сциентистская ориентация в познании низводит до уровня пережитков прошлого и досадных помех такие формы коллективного опыта, как традиции, религиозную веру, образность мифологического и художественно-эстетического мышления. Надо признать, что наиболее проницательные мыслители прошлого видели эти опасности. Так, например, К. Маркс признавал огромный потенциал художественной литературы в познании общества, когда писал, что романы О. Бальзака могут больше рассказать об эпохе становления капитализма в Европе, чем иные политэкономические трактаты. Но «мейнстримом» европейской гносео-

логии все же осталось игнорирование вненаучных видов познания по причине их «искажающего» воздействия на разум.

Следует подчеркнуть, что в продолжение XX в. это направление в подходе к обществу и человеку не только представляло собой достояние узкого круга ученых, но коррелировалось с общественным сознанием и психологией населения западных стран. Растущая вера в силу науки и техники исходила из убеждения европейцев, что рассудок способен сделать людей могущественными в масштабах планеты и одновременно счастливыми. Также верили в безграничные возможности экономического развития, технического прогресса, рационального управления социокультурной практикой. В короткие по историческим меркам сроки на Западе распространилось индифферентное отношение к собственным традициям, безразличие к нравственным основам существования, конформизм, утилитарный подход к окружающему миру, включая природу. Постепенно западный человек приучился иметь дело с техническим миром, к которому следует подходить преимущественно с позиций пользы. Когда такой человек сталкивался с непривычными явлениями мира живого и они не укладывались в стандартные параметры его мышления, то он пытался эти явления проигнорировать или истребить.

Какие же результаты получили сторонники сциентистского направления в науке и философии? Во-первых, они раздробили культуру, общество, человека на множество фрагментов и осколков, иссушили живую ткань культуры, грубо упростили полноту человеческого существования. Дело в том, что упрощенно-теоретический анализ не был рассчитан на получение целостного знания об обществе, культуре и человеке в их неразрывном единстве и взаимозависимости. Такой тип анализа не давал возможности адекватного понимания конкретных явлений, если они были трудно наблюдаемыми, немассовыми или неожиданными, например, таких, как верования, альтруистические убеждения человека, его реакции в нестандартных ситуациях. Во-вторых, они резко ослабили прогностический потенциал социогуманитарных исследований. Так, оправдывая в течение длительного времени узкий прагматизм в подходах к экономике и к живой природе, технократически настроенные исследователи предпочитали не поднимать вопрос об исчерпаемости природных ресурсов до тех пор, пока проблема экологического бедствия не встала перед миром со всей остротой. Если говорить о сфере общественного сознания, то сторонники точных методов стремились обнаружить здесь универсальные качества человеческого мышления, независимые от культуры и конкретного этапа ее исторического развития. Но на поверку оказывалось, что раскрывали они не всеобщие свойства человеческой духовности, а стереотипы массового сознания западного общества.

Во второй половине XX столетия в западном общественном познании явно обнаружился кризис объективистской парадигмы социального познания. «Когнитологическими исследователями была доказана аксиологическая нагруженность любого атомарного высказывания о культуре, обществе или человеке. Специалисты по проблемам познания установили, что осмысленность и истинность суждений независимы от эмпирической проверенности, что рациональность не сводится к логико-понятийной форме, которая выступает лишь одной из ее исторических разновидностей», - пишет российский исследователь Г.А. Аванесова²³. Но то, что было по-настоящему осознано Западом лишь несколько десятилетий назад, в восточнославянской культуре являлось аксиомой со времени появления в ней теоретической мысли.

Решая проблему истины, русские философы настойчиво подчеркивали, что истина имеет бытийственный характер, она обладает собственным бытием. Само же это бытие является данным субъекту как объект, т.е. как объективная реальность, хотя и сопряженная с субъектом, но находящаяся вне его. В.С. Соловьев отмечал: «Истина заключается прежде всего в том, что она есть, т. е. что она не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашего мышления, что она есть независимо от того, ощущаем ли мы ее, мыслим ли мы ее или нет... Безусловная истина определяется прежде всего не как отношение или бытие, а как то, что есть в отношении, или как сущее²⁴». Бытийственный, или онтологический, аспект истины подчеркивался и П.А. Флоренским в его фундаментальном труде «Столп и утверждение истины». «Наше русское слово «истина», - пишет он, - сближается с глаголом «есть» («истина» - «естина»)... «Истина», согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина - «сущее», подлинно-существующее... В отличие от мнимого, не действительного... Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи. Поэтому «истина» обозначает абсолютное само-тождество и, следовательно, само-равенство, точность, подлинность. «Истый», «истинный», «истовый» - это выводок слов из одного этимологического гнезда²⁵. Истина - это «пробывающее существование»; это - «живущее», «живое существо», «дышащее», т.е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина, как существо живое по преимуществу, - понятие о ней у русского народа... Именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии²⁶.

²³ Аванесова, Г.А. Новые познавательные ориентиры в современном социогуманитарном познании / Г.А. Аванесова // СГЗ. - 2006. - № 1. - С. 103.

²⁴ Соловьев, В.С. Соч.: в 2 т. / В.С. Соловьев. - М.: Мысль, 1990. - Т. 1. - С. 691.

²⁵ Флоренский, П.А. Соч.: в 2 т. / П.А. Флоренский. - М.: Правда, 1991. - Т. 1. - С. 15-16.

²⁶ Там же. - С. 17.

Еще один важнейший аспект социальной истины выражен восточнославянскими народами в понятии «правда». Суть этого понятия состоит в нравственно-этической, эстетической, праксеологической ее наполненности, в тесной связи со смыслом жизни, с ее ценностью для деятельности человека. В. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» замечает: «правда — это истина на деле, истина во благе, честность, неподкупность, справедливость; поступать по правде значит поступать по истине, по справедливости;... полное согласие слова и дела». Очень интересное понимание категории правды предложил русский ученый и философ Н.К. Михайловский: «Кажется, только по-русски, — говорил он, — правда-истина и правда-справедливость называется одним и тем же словом и как бы сливается в одно великое целое». Поиск правды как органичного единства истины, справедливости, морального и естественного права должен не только обустроить жизнь отдельного человека, но и дать основу для преобразования мира в целом, образуя круг лично-космической гармонии. В этом кругу, связывающем «родное и вселенское», сосредоточены нравственные искания, предпринимаемые русской мыслью.

В принципе, можно говорить о двух стратегиях (парадигмах) познания, выявившихся в западноевропейской и славяно-русской культурно-философских традициях. Сегодня пришло время расстаться с иллюзорными упованиями на безусловный приоритет рационального сознания перед всеми иными формами дорационального и внерационального восприятия реальности, отказаться от рационалистической «гордыни» и связанной с ней внеисторичности и европоцентризма в подходе ко всем другим культурам, где рациональность не выступила доминирующей формой отношения к миру. Теперь, в начале 3-го тысячелетия, перед человечеством со всей остротой встала грандиозная по своим масштабам задача — сформировать целостное мировоззрение, в фундаменте которого будет лежать как рационально-научное, так и внерациональное (включая и образное) восприятие действительности, выработать цельное знание, где «мир», «космос», «человек» воспринимались бы как органическая живая целостность. Поэтому гуманистическая рациональность только в том случае будет соответствовать современным потребностям, если она сможет вобрать в себя и другие, внерациональные формы освоения мира, признать их разнообразие и равноправие, перейти от рациональной к рационально-образной картине мира. В наше время лишь синтез «философии разума» и «философии сердца» может дать достойное человека отображение мира в его сознании, быть надежной основой для поведения. Как у гармонически развитых людей рациональное и внелогическое восприятие реальности находятся в известном равновесии, так и в человеческом познании в целом оба эти источника знания должны органически сочетаться и дополнять друг друга.

Все дело в том, что иррациональное отнюдь не выступает плодом воображения критиков рационализма и не является изобретением пессимистически настроенных философов и ученых, а существует изначально в бытии и познании. Оно самостоятельно и самодостаточно. «Непонимание и недооценка роли иррационального в бытии, в самом человеке и в обществе сыграли роковую роль, ибо многое, случившееся в истории человечества, можно было бы если не предотвратить, то, по крайней мере смягчить. Ведь представление о действительности, исключающее иррациональное - само по себе, есть представление усеченное, фрагментарное, следовательно, не истинное»²⁷.

«Рациональность любой ценой» есть «опасная сила, подрывающая жизнь» - так сказал французский философ Анри де Любак²⁸. Позитивный иррационализм не противоборствует разуму, а ищет в нем союзника. Перекос же в сторону рационального сознания не дал людям ни счастья, ни покоя.

Подведем итоги. Современное понимание социальной истины во многом коррелирует с рассмотренными идеями русских мыслителей. Выделим некоторые из них:

- истина в социогуманитарном познании несет в себе объективное содержание, т.е. раскрывает существенные свойства общественных предметов и процессов;
- позиция субъекта познания, задающая ракурс рассмотрения событий, фактов и ситуаций, обуславливается историческими социокультурными целостностями, в которые он погружен. Такими целостностями могут быть этносы, локальные культуры, институции, социальные группы, кровно-родственные общности людей и т.д.;
- в социогуманитарном познании истина имеет не только фактуальный, но и ценностный аспект. При этом последний может быть как явным, так и неявным, как рационально обоснованным, так и личностно экзистенциальным;
- точка зрения каждого субъекта познания принципиально ограничена, в лучшем случае она может заключать лишь часть истины, полная истина всегда многомерна;
- плюралистичность социально-гуманитарных истин не исключает того, что они могут образовывать иерархические системы, т.е. одни теоретические позиции могут быть ближе к адекватному постижению действительности, нежели другие.

²⁷ Мудрагей, Н.С. Рациональное - иррациональное: взаимодействие и противостояние / Н.С. Мудрагей // Рациональность на перепутье: в 2-х кн. - М.: РОССПЭН, 1999. - Кн. 1. - С. 101.

²⁸ Цит. по: Мудрагей, Н.С. Рациональное - иррациональное: взаимодействие и противостояние / Н.С. Мудрагей // Рациональность на перепутье: в 2-х кн. - М.: РОССПЭН, 1999. - Кн. 1. - С. 102.

ГЛАВА 2

КАТЕГОРИЯ «ЦИВИЛИЗАЦИЯ» И КЛЮЧЕВЫЕ ХОДЫ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

2.1. Локальные цивилизации и проблема сохранения культурно-цивилизационной идентичности в современном мире

Категория «цивилизация» является одной из наиболее популярных и востребованных в современных социальных науках. Ее объяснительные возможности настолько велики, а описываемая ею реальность настолько сложна, что на сегодняшний день сложились десятки подходов к пониманию сущности концепта «цивилизация». Мы выделим несколько основных.

Согласно первому подходу, цивилизация рассматривается как этап развития человеческого общества, следующий за дикостью и варварством и обозначающий собственно социальную форму бытия человека. Данная трактовка понятия «цивилизация» была представлена в работах Л. Моргана и Ф. Энгельса. Сегодня в таком значении понятие цивилизации широко применяется для осмысления прогресса человеческого общества, системного усложнения и расширения «второй природы» — мира созданных человеком предметов и процессов.

Второе значение понятия «цивилизация» связано с выделением уровня, специфики и этапов развития отдельных регионов мира или суперэтносов. В рамках этого подхода цивилизация воспринимается как особый социальный организм, характеризующийся спецификой его взаимодействия с природой, особенностями социальных связей и культурных традиций. В таком значении говорил о «локальных цивилизациях» А. Тойнби и «культурно-исторических типах» — Н. Данилевский.

Третий подход связан с жестким противопоставлением понятий культура и цивилизация. Наиболее полно такое видение цивилизации предложили О. Шпенглер и Н. Бердяев. Ими показано, что прогресс в технике и технологии не только не приводит к моральному прогрессу, но зачастую связан с моральным регрессом. Поэтому культура и цивилизация рассматриваются ими как разные аспекты социальной истории.

После краткой характеристики категории цивилизации обратимся к ее более глубокому анализу. Термин «цивилизация» появился в исторических исследованиях относительно недавно, но быстро утвердился в науках об обществе и даже проделал значительную эволюцию. Принято считать, что впервые это слово употребил маркиз де Мирабо в известном трактате «Друг законов». В дальнейшем

его подхватили другие философы-просветители, понимая под цивилизацией триумф и распространение разума не только в политической, но и в моральной, и религиозной областях, просвещенное общество в противовес дикости и варварству, прогресс науки, искусства, свободы и справедливости, устранение войны, рабства и нищеты. В цивилизации, с точки зрения просветителей, заключается «гуманитарное начало» и «живая душа общества», т.е. тот механизм, который оберегает общество от распада и ожесточения. Цивилизация стала обозначать абсолютную рациональную ценность для всех времен и народов, тот единственный способ существования, к которому с необходимостью должны присоединиться все народы нашей планеты. Таким образом, в момент своего возникновения понятие «цивилизация» имело нормативный характер, представляя собой определенный идеал, что в значительной степени сохранилось в обществоведении и до настоящего времени.

Важно отметить, что описанный идеал просветители отождествили с реальным способом социальной организации и ценностной структуры государства Западной Европы XVIII века. Другими словами, в данной концепции Европа смешала свою цивилизацию, приняв ее за меру, с цивилизацией вообще. Такое понимание цивилизации способствовало формированию «цивилизаторской миссии», с которой приходят европейцы в остальные страны мира. Понятие цивилизации приобретало особую нагрузку в идейных обоснованиях колониального режима, в самооценке западных «культуртрегеров», возлагавших на себя бремя «белого человека», чтобы нести новые порядки «полудиким, угрюмым племенам», как выражался Р. Киплинг. Хотя эта миссия исчерпала себя с распадом колониальных империй, прежнее значение термина вновь встречается в идеологических построениях западников и прозападной политической элиты.

Второй этап эволюции концепта «цивилизация» (вторая половина XIX века) связан с критикой порядков, которые называются цивилизованными, но означают кризисное состояние общества, отказывающего значительному большинству населения в социальной справедливости. Одним из наиболее ранних критических выступлений был трактат Ж.-Ж. Руссо «О влиянии наук на нравы», в котором он писал о пагубном влиянии на человека и общественные нравы цивилизации неравенства с ее чисто внешними и лицемерными принципами. Эта линия критики сословного, или буржуазного, общества породила различные протестные течения и привела к возникновению марксизма как наиболее последовательного учения, раскрывающего формационные противоречия различных типов общественного устройства. Признавая значительность достижений западного буржуазного общества, марксисты, вместе с тем, многое сделали для выявления пагубных последствий развития капитализма как в Ев-

ропе, так и в других регионах. Тем самым заметно уменьшается исторический оптимизм и ставшая под сомнение идея прогресса. В результате цивилизация потеряла предикат абсолютности, статичную сущность идеального состояния, и начинают развиваться представления о множестве локальных цивилизаций.

На третьем этапе (XX в.) стали доминировать представления об истории как совокупности локальных цивилизаций — социокультурных систем, порожденных конкретными условиями деятельности, особенностями людей, населяющих данный регион и определенным образом взаимодействующих между собой в масштабах мировой истории. Причиной употребления понятия «цивилизация» во множественном числе стали масштабные общественно-политические изменения в Европе, бурное развитие исторического знания, этнографии, культурной антропологии, археологии, которые расширили представление о количестве и сущности настоящих и древних цивилизаций. Этнографические экспедиции рубежа XIX—XX вв. позволили выявить устойчивые — глубинные и поверхностные — характеристики незападных народов, отличные от «общепринятых» европейских. Таким образом, монистическая концепция истории окончательно сменяется плюралистической.

Одним из первых теоретиков, выдвинувших идею множественности цивилизаций, был русский ученый Н.Я. Данилевский. В своей знаменитой книге «Россия и Европа» Данилевский подверг жесткой критике европоцентризм, доминировавший в историографии второй половины XIX века, и, в частности, общепринятую схему деления мировой истории на периоды древней, средней и новой истории. Русский мыслитель считал подобное деление крайне абстрактным, имеющим лишь условное значение и совершенно неоправданно выполняющим роль регулятивного принципа, «привязывающего» к этапам европейской истории явления совсем другого рода.

Отрицая европоцентристскую схему, Данилевский предлагает новую формулу «построения истории»: история не есть прогресс некоего общего разума, некоей общей цивилизации, ибо таковой просто нет, а есть развитие отдельных культурно-исторических типов. В концепции Данилевского история человечества предстала как развитие отдельных, замкнутых культурно-исторических типов, носителями которых являются естественные, т.е. исторически сложившиеся, группы людей. Понятие «культурно-исторического типа» — центральное в учении Данилевского. Согласно его собственному определению, самобытный культурно-исторический тип образует всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Однако за многовековую историю человеческой культуры лишь немногие народы смогли создать великие цивилизации. Вопрос о том, сколько таких цивилизаций было в истории и какие это были цивилизации, всегда вызывал нескончаемые споры среди теоретиков культурно-исторической школы. Данилевский выделял в качестве основных культурно-исторических типов, уже реализовавших себя в истории, египетский, китайский, ассиро-вавилонно-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, арабийский и романо-германский (европейский). Эту схему он дополнял также двумя культурно-историческими типами — американским и перуанским, — «погибшими насильственной смертью и не успевшими совершить своего развития». Уже в ближайшем будущем, считал мыслитель, огромную роль в истории предстоит сыграть новой культурно-исторической общности народов — России и славянскому миру.

Каждый культурно-исторический тип проходит определенные ступени, или фазисы, эволюции. Н. Данилевский, будучи ботаником по образованию, проводит сравнение с жизненным циклом растений. По его мнению, все культурно-исторические типы и народы, их составляющие, «нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют и умирают»²⁹.

При этом Данилевский не отказывался от понятия исторического прогресса как фиксирующего момент единства истории, но утверждал, что смысл прогресса состоит как раз в принципиальной многосторонности, многоплановости развития человеческой культуры. Он писал, что для человечества как целого «нет другого назначения, другой задачи, кроме одновременного и разноместного... выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе развития». Данилевский выделял четыре основных направления исторической жизнедеятельности народов: религиозное, культурное, политическое и социально-экономическое. Они присущи каждому культурно-историческому типу, но развиты не в равной мере. И он надеялся, что культурная односторонность может быть в будущем преодолена именно Россией и славянством и возникнет «четырёхосновной» культурно-исторический тип.

Размышляя над способом отношений между отдельными культурно-историческими типами, Данилевский далек от благодушия. Каждая цивилизация утверждает свое право на жизнь в жесткой борьбе, соперничестве и вытеснении. «Око за око, зуб за зуб, строгое правило, бентамовский принцип утилитарности, т.е. здраво понятой пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений

²⁹ Данилевский, Н. Россия и Европа / Н. Данилевский. — М.: Книга, 1991. — С. 74.

государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования»³⁰.

Общетеоретические положения стали у Данилевского основой видения и понимания реальных политических процессов. Более того, само построение новой модели истории предопределялось у Данилевского настоятельной потребностью осмыслить сложные и, зачастую, трагические отношения между Россией и Западом. И здесь Данилевский выделяется своим последовательным и бескомпромиссным антизападничеством. Европа и Россия, утверждал русский ученый, принадлежат к совершенно различным культурно-историческим типам и уже поэтому любые надежды на возможность подлинной гармонии в отношениях с Западом — не более чем утопия. «В продолжение этой книги, — писал автор «России и Европы», — мы постоянно приводим мысль, что Европа не только нечто нам чуждое, но даже и враждебное... Из этого, однако, еще не следует, чтобы мы могли или должны были прервать всякие сношения с Европой, оградить себя от нее Китайской стеной: Это не только невозможно, но было бы даже вредно, если и было возможно... Но если невозможно и вредно устранить себя от европейских дел, то... необходимо смотреть на эти дела всегда и постоянно с *нашей* *особой, русской точки зрения* (курсив мой — О.Р.)»³¹.

Многие идеи Данилевского в начале XX века воспринял немецкий философ О. Шпенглер, автор двухтомной работы «Закат Европы». Книга принесла автору мгновенную и весьма широкую популярность. Успеху книги способствовал тот факт, что она вышла непосредственно после Первой мировой войны, повергшей Европу в руины и вызвавшей рост двух новых «заокеанских» держав — США и Японии. В самой Германии «Закат Европы» стал «философским шлягером» потому, что сформулированная в нем идея гибели западной культуры парадоксальным образом утешила и объединила солдат, возвращающихся с фронта, интеллигенцию, мелкую и среднюю буржуазию, не воевавшую молодежь и т.п.

Подобно Данилевскому, Шпенглер видит бесосновательность деления истории на Древний мир — Средние века — Новое и Новейшее время. Анализируя историю Древнего Рима, Шпенглер пишет о том, что в его истории было и свое средневековье, и новое время, свой феодализм и свой капитализм. Рим начала нашей эры был крупным мегаполисом со своей инфраструктурой, многоэтажными домами и газетами. (Шпенглер приводит любопытный факт: некий царек из Северной Африки дал объявление в одну из римских газет о том, что он желает снять квартиру на 4—5 этаже в центре Рима).

³⁰ Данилевский, Н. Россия и Европа / Н. Данилевский. — М.: Книга, 1991. — С. 34.

³¹ Там же. — С. 440—441.

Это типичный Нью-Йорк XX века, только со своим национальным колоритом и уровнем развития техники. Поэтому «птолемеевская» модель истории, согласно которой все культуры вращаются вокруг неподвижного центра - Европы - должна быть заменена коперниковской, предполагающей равноценность и самодостаточность отдельных культур.

История по Шпенглеру - процесс случайного зарождения, расцвета и умирания культуры. Немецкий мыслитель насчитывал восемь великих культур: египетскую, вавилонскую, индийскую, китайскую, аполлоновскую (греко-римскую), арабскую (магическую), мексиканскую, западную (фаустовскую), а также предвосхищал расцвет русской культуры. Критерием, по которому Шпенглер выделял культуры, был способ восприятия каждой культурой пространства. Это восприятие определяет все остальные феномены в рамках одной культуры, начиная от парковой архитектуры до математических открытий и техники масляной живописи. Например, аполлоновская культура не знала понятия «дали», поэтому в ней отсутствовали интерес к истории, голубой цвет, сумерки, образ старости, иррациональное число, хроники. Совершенно противоположна ей фаустовская культура, в которой бурно развивается археология, присутствуют полутона, бесконечные сумерки, иррациональные и бесконечно малые числа, музыкальный и поэтический контрапункт, исторические хроники и искусственные парковые развалины.

Возникновение новой культуры - это всегда тайна. Она не может быть просчитана рационально, ибо ее развитие предопределяется не рациональной причинностью, но судьбой. Рождение культуры - это пробуждение великой души. Она расцветает на почве строго ограниченной местности, к которой она привязана, наподобие растения. Срок жизни каждой культуры 1000-1200 лет, и когда огонь великой души затухает и она исчерпывает все свои силы, культура превращается в цивилизацию. Проводя аналогию с живым организмом, цивилизация - это этап старости, дряхлости и приближающейся смерти. Культура - это рожденный почвой организм, а цивилизация - образовавшийся из организма при его застывании механизм. Признаками цивилизации является появление городов-мегаполисов, внутри них - городской массы, обезличенной и аморфной, научный атеизм или мертвая метафизика вместо истинной религии. Шпенглер называл это переходом от творчества к спорту, от литературы к варьете и от героев к инженерам, словом, механизацией живого. Но основным критерием цивилизации является резкое снижение рождаемости. Например, в Древнем Риме издавались даже императорские указы, которые разрешали брать бесплатно пустующие земли, заводить там хозяйство, создавать семью и растить детей. Но это не помогло: ко второму захвату Римской империи ее

население сократилось настолько, что могло все вместиться в город Рим. Культура, исчерпав свои силы, не имеет возможности продолжать себя даже биологически. Многие тенденции из описанных Шпенглером проявляются и в культурной динамике современной Европы. В Европе с начала XX в. наблюдается неуклонное падение рождаемости, причем именно в высокоразвитых странах. Люди не хотят иметь детей не потому, что они бедные и трудно прокормить ребенка, но потому, что подсознательно ими владеют, по Шпенглеру, усталость, душевный надлом и безотчетный страх перед будущим. Технизация жизни, формализация отношений, бессмысленность жизни и деятельности, утрата духовных оснований - все это позволяет говорить многим исследователям о том, что название основного труда Шпенглера было пророческим.

Важным положением культурфилософии немецкого мыслителя являлась идея об абсолютной герметичности, замкнутости великих культур. С присущей ему экспрессией О. Шпенглер писал о том, что каждой из великих культур присущ «тайный язык мироощущения», вполне понятный только тому, чья душа принадлежит этой культуре. Даже отдельные сосуществующие во времени или сменяющие друг друга культуры герметически изолированы друг от друга, ибо в их основании лежат различные, чуждые друг другу представления о мире, красоте, призвании человека и т.д. Философ предсказывал, что людям будущих культур западный мир станет казаться таким же далеким, диковинным и мимолетным, каким сегодня нам представляется вавилонский мир.

Наиболее целостная и теоретически строгая концепция цивилизаций принадлежит английскому историку А.Дж. Тойнби. Его идеи вышли далеко за пределы академической среды и оказали значительное влияние на общественное сознание стран Запада и «третьего мира». Анализ цивилизаций Тойнби проводит как рационально мыслящий культуролог, выделяя в их истории четко определенные этапы: возникновение - рост - надлом - распад. Ни одна из перечисленных стадий не является обязательной; А. Тойнби допускает, что в принципе любая цивилизация в какой-то момент способна сойти с циклической дистанции истории.

В своей знаменитой 12-томной работе «Постижение истории» Тойнби насчитал 37 цивилизаций, когда-либо существовавших на Земле. Двадцать одну он тщательно изучил и описал, что позволило ему найти универсальный механизм развития цивилизации. Им является сложная диалектика вызова-и-ответа. Каждая цивилизация начинается с ответа на вызов - сначала природной, а потом и человеческой среды. Вызовом может быть изменение природных условий, нашествие иноплеменных захватчиков, внутренний духовный или политический кризис и т.д. Ответ дает элита, «творческое

меньшинство», и до тех пор, пока она способна генерировать яркие творческие решения, цивилизация укрепляется и процветает. Воплощение ответа в жизнь проводит нетворческое инертное большинство, на которое элита воздействует с помощью механизма мимесиса (подражания). Но в механизме мимесиса сокрыт роковой изъян. Масса, стремясь подражать творческой элите, на самом деле уходит от нее. Творчество всегда оригинально и неподражаемо, инициативно и самоопределяемо. Подражание, напротив, есть бездумное копирование, повторение, тиражирование однажды кем-то созданного или изобретенного. Поэтому импульсы творчества зачастую затухают в косной инертной среде массы. Вторая опасность мимесиса заключается в том, что элита может начать подражать сама себе: однажды найденный ответ дается на новые оригинальные вызовы. Творчество, как писал Маркс, это «адски тяжелое дело», и поэтому меньшинство может уклониться от генерирования новых идей. Так произошло в Советском Союзе, когда на вызов Запада, связанный с научно-техническим развитием и переходом к постиндустриализму, советская престарелая элита ответила риторикой о «решающих преимуществах социалистического строя», «абсолютном и относительном ухудшении положения рабочего класса при капитализме» и т.п. Так происходит надлом — творческое меньшинство превращается в господствующее меньшинство, используя силу и принуждение, а масса — во внутренний «пролетариат». Под пролетариатом Тойнби понимает бесправную обездоленную массу людей, оторванных от своих социальных корней и поэтому постоянно испытывающих чувство неудовлетворенности. «Внутренний пролетариат» в союзе с «внешним пролетариатом» (варварами) ввергает цивилизацию в упадок и гибель. Цивилизация при этом не исчезает бесследно; сопротивляясь упадку, она порождает «универсальное государство» и «универсальную церковь». Первое исчезает с гибелью цивилизации, тогда как вторая становится своеобразной «куколкой» — наследницей, способствующей появлению новой цивилизации.

Говоря о современной истории, Тойнби выделяет в ней пять живых цивилизаций:

- западное общество, объединенное западным христианством;
- православно-христианское или византийское общество, расположенное в Юго-Восточной Европе и России;
- исламское общество — от Северной Африки и Среднего Востока до Великой Китайской стены;
- индуистское общество в тропической субконтинентальной Индии;
- дальневосточное общество в субтропическом и умеренном районах Юго-Восточной Азии.

В этой классификации уже просматриваются основные критерии, по которым Тойнби выделял цивилизации: это религия, язык, обычаи и культура. Особое значение Тойнби отводит религии, которую он считает «цельной и единоплавленной в сравнении с многовариантной и повторяющейся историей цивилизации»³².

На основе изучения отдельных теорий можно выделить существенные характеристики цивилизации. Во-первых, цивилизация представляет собой некую целостность, отличную от ее частей. Для цивилизации характерно имманентное определение своей жизненной судьбы. Внешние силы могут способствовать или препятствовать развитию цивилизации, могут даже привести к ее разрушению, но превратить ее в нечто качественно иное они не в силах. Индивидуальность, самость цивилизации сохраняется, несмотря на изменение ее частей или давление внешних обстоятельств.

Во-вторых, каждая цивилизация обладает уникальным культурным опытом, который не может быть в полной мере воспринят другой цивилизацией. Н. Данилевский и О. Шпенглер вообще выдвигали радикальный тезис о герметичности, непроницаемости культур, неспособности их воспринять содержание иной культуры. Современная цивилизациология более сдержанно подходит к этой проблеме, но нельзя не признать, что межкультурный и междисциплинарный диалог имеет свои внутренние пределы. Дело в том, что культуры активно обмениваются информацией, заложенной в их верхних пластах; более глубокие пласты относятся к той сфере коллективного подсознания, которая не вербализуется, не являет себя в прямых непревращенных формах. Отсюда становится понятно, что все, касающееся предпосылок богатства и процветания, остается скрытым от взора «реципиента», которому открывается один только внешний результат. И тем самым создается дезориентирующий миф: доверчивые «западники» твердят о необходимости перенести на туземную почву все, что относится к результатам цивилизационного развития Запада, немало не задумываясь ни о реальных путях, ведущих к этому результату, ни о том, возможно ли его повторить в иных исторических и географических условиях.

В-третьих, каждая цивилизация представляет собой сложный синтез разнородных начал — конфессиональных, этнических, социокультурных. Это особенно важно понять нашим современникам, на глазах которых начинает воплощаться в жизнь миф «столкновения цивилизаций». Этот миф предложен американским исследователем С. Хантингтоном в известной статье «Столкновение цивилизаций»³³.

³² Тойнби, А. Постигание истории / А. Тойнби. — М.: Прогресс, 1991. — С. 524.

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

Согласно Хантингтону, современные цивилизации - это гомогенные образования, разделяющие единые исконные культурные ценности. И потому общества, которые объединились в силу исторических или идеологических причин, но разделены цивилизационно, либо распадаются, как это произошло с Советским Союзом, Югославией, Боснией-Герцеговиной и Эфиопией, либо испытывают огромное напряжение. По сути дела, Хантингтон сводит цивилизацию к ареалу одной конфессии или даже одного этноса. Но непредвзятый анализ показывает, что большинство цивилизаций являются поликонфессиональными, их питает напряженная энергетика разных религиозных полюсов: католического и протестантского (Запад), православного и мусульманского (Россия), буддистского и конфуцианского (Тихоокеанский регион). Столь же многообразны все цивилизации и в этническом отношении, и именно это внутреннее разнообразие является залогом повышенной жизнестойкости и адаптации - способности приспособиваться к изменениям среды.

Конечно, сочетание гетерогенных этнических и конфессиональных начал таит в себе немалые опасности. Цивилизационные синтезы не являются изначальной данностью, но результатом исторического творчества, продуктом деятельности многих поколений людей, требующим недюжинной духовной энергии. По мере развития цивилизации эти синтезы должны обновляться, трансформироваться с учетом меняющихся реалий социальной и духовной жизни. Каждое поколение сталкивается с необходимостью обновления надэтнических и надконфессиональных скреп, что предполагает волю к созиданию и развитию. Но при этом всегда существует соблазн упрощения. Слабые характеры и примитивные умы, не способные осилить напряженную энергетическую интеллектуальных синтезов, тяготеют к процедурам линейного упрощения и выравнивания. Иногда им вторят взыскующие экзотики примитивизма интеллектуалы. Так рождаются опасные мифы, претендующие на новые «цивилизационные прозрения».

В целом концепция С. Хантингтона предлагает странам не-Запада антицивилизационный проект, который призван ослабить волю к суперэтническим синтезам, утвердив фатальный характер новейшего раскола народов по этническому и конфессиональным признакам. В то же время идея «столкновения цивилизаций» должна дать Западу источник энергии и устремленности в будущее. «Запад против остального мира» - этот красноречивый заголовок одного из разделов статьи С. Хантингтона весьма подходит для названия всей работы в целом. Идеологический подтекст автора очевиден: сплотить западный мир, дать ему новую консолидирующую идею.

Подводя итог, необходимо дать общее определение цивилизации и выделить общие положения цивилизационного подхода. Цивилизации - это большие, длительно существующие самодостаточ-

ные сообщества стран и народов, выделенных по социокультурному основанию и сохраняющих своеобразие и уникальность на длительных отрезках исторического времени, несмотря на все изменения и влияния, которым они подвергаются. Эти сообщества в процессе своей эволюции проходят (тут можно согласиться с А. Тойнби) стадии возникновения, становления, расцвета, надлома и разложения (гибели). Единство мировой истории выступает как сосуществование этих сообществ в пространстве и во времени, их взаимодействие и взаимосвязь.

В самом общем виде цивилизационный подход базируется на следующих принципах:

1) из множества социокультурных явлений можно выделить цивилизации как крупные системы, реально функционирующие и имеющие свои собственные закономерности, не сводящиеся к тем, что присущи государствам, нациям или социальным группам;

2) цивилизация имеет свою социальную и духовную структуру, в которой находятся в определенном соотношении ценностно-смысловые и институциональные компоненты;

3) каждая цивилизация существует отдельно и имеет самобытный характер. Свообразие цивилизаций проявляется в различии содержания духовной жизни, структур и исторических судеб;

4) хотя число цивилизаций, выделяемых разными авторами, не совпадает, оно невелико: перечень Данилевского-Шпенглера-Тойнби не превышает 30, включая, погибшие и «сателлитные». Еще меньше число универсальных цивилизаций, сохраняющих жизнеспособность в новой и современной истории;

5) большинство теоретиков признает, что каждая из культурных суперсистем зиждется на какой-то исходной духовной предпосылке, «большой идее», первичном символе или конечной сакральной ценности, вокруг которых в ходе формирования цивилизации складываются сложные духовные системы, придающие смысл, эстетическую или стилевую согласованность и единство остальным компонентам и элементам;

6) цивилизации присуща своя динамика, охватывающая длительные исторические периоды, в течение которых они проходят через различные циклы, флуктуации, фазы генезиса — роста — созревания — увядания — упадка — распада. При всех этих изменениях цивилизация сохраняет самобытность, хотя содержание ее элементов может радикально меняться. Динамика определяется внутренними закономерностями, присущими каждой цивилизации;

7) взаимодействие между цивилизациями основано на принципе самоопределения, хотя оно может ускорить или замедлить, облегчить или затруднить развитие, обогатить или обеднить «принимающую» сторону. В ходе взаимодействия каждая цивилизация выбо-

рочно воспринимает подходящие для нее элементы, не разрушающие ее самобытности.

2.2. Типы цивилизаций в истории общества. Тупики и противоречия техногенной цивилизации

Рассмотрение исторического процесса с использованием методологии цивилизационного подхода предполагает осмысление типа цивилизационного развития, который понимается как совокупность общих черт, присущих разным локальным цивилизациям. Другими словами, всю совокупность локальных цивилизаций можно разделить на две большие группы в зависимости от преобладающих в них технологий производства и управления, систем отношений и механизмов регулирования человеческой деятельности, гарантирующих функциональную стабильность общества или сообществ. Известный белорусско-российский философ В.С. Степин выделяет в истории два типа цивилизационного развития — традиционный и техногенный³⁴. Исторически первым возник традиционный тип развития и вплоть до эпохи буржуазных революций был, по существу, единственным. Древняя Индия и Китай, Древний Египет и государства майя, славянский и арабский мир в средние века и т.д. — это все образцы традиционных обществ. Конечно, каждая из этих цивилизаций имела свои специфические особенности, но, тем не менее, все они несут в себе инвариантные черты, позволяющие отнести их к традиционному обществу. В XV—XVII вв. в Западной Европе сложился новый тип цивилизационного развития, который можно определить как техногенный, поскольку для цивилизаций этого типа огромную роль играют постоянный поиск и применение новых технологий, причем не только производственных, но и технологий социального управления и социальных коммуникаций. Некоторые исследователи называют эту цивилизацию «западной», но, учитывая, что ее ценности и способы жизнеустройства широко распространились по миру, более верно будет называть ее техногенной.

Традиционный и техногенный пути развития радикально отличаются друг от друга. Для традиционных обществ характерны замедленные темпы социальных изменений. Инновации, как в сфере производства, так и в сфере регуляции социальных отношений допускаются только в рамках апробированных традиций. Скорость исторического времени настолько мала, что возникает иллюзия статичнос-

³⁴ Степин, В.С. *Философия и эпоха цивилизационных перемен* / В.С. Степин // Вопросы философии. — 2006. — № 2. — С. 3—16; Степин, В.С. *Демократия и судьбы цивилизации* / В.С. Степин, В.И. Толстых // Вопросы философии. — 1996. — № 10. — С. 3-15.

ти общества, его тождественности самому себе. Виды деятельности, средства и цели иногда столетиями не меняются в этом типе цивилизаций. Соответственно, в культуре приоритет отдается традициям, канонизированным стилям мышления, образцам и нормам, аккумулирующим опыт предков.

Для традиционного общества характерен тип социальности, базирующийся на коммунократических, солидаристских отношениях. Как показал еще К. Маркс, в социальных системах, не преобразованных товарным обменом, общественные связи проявляются для людей «как их собственные отношения, а не облачаются в костюм общественных отношений вещей, продуктов труда»³⁵. Анализ традиционного типа социальности показывает, что в нем огромное значение имеет система распределения, связанная с межличностными отношениями. Обмен продуктами в доиндустриальных социальных структурах нередко обставляется как обмен разного рода взаимными услугами, хотя бы и сугубо неравноценными. Продукт не столько продается, сколько перераспределяется, в т.ч. меняется на отношение. В отличие от буржуазного общества прибавочный продукт не используется для увеличения объема производства и получения большей прибыли, а идет на поддержание социальных отношений — через различного рода ритуалы, празднества, пиры, подарки. Огромные траты на эти цели, представляющиеся нерациональными для европейского менталитета, оправданы с точки зрения представителей традиционного общества, т.к. эти траты укрепляют солидаристские отношения — главное богатство этих людей. По некоторым подсчетам, до половины прибавочного продукта в развитых доиндустриальных обществах уходило на поддержание религиозного культа и народной культуры, другая половина могла уходить на поддержание межличностных отношений и превращаться в дары, сокровища, предметы престижного потребления и т.д.³⁶

Для традиционного общества весьма характерным является наследственный профессионализм. Каждый индивид принудительно включается в уже сформировавшуюся производственную ячейку с predetermined видом занятий, нормами поведения и продолжает дело отцов и прадедов. Зачастую профессия была связана с этнической принадлежностью. Ярким проявлением такой прочной привязанности индивида к наследственной профессии может служить индийская кастовая система, в которой именно профессиональный фактор привязывает индивида к линии своего рождения.

Наряду с солидаристскими связями в традиционном обществе ярко проявляется конфликтность, присущая отношениям между груп-

³⁵ Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Т. 23. — С. 88.

³⁶ Ерасов, Б.С. Социальная культурология / Б.С. Ерасов. — М.: Аспект-Пресс, 1997. — С. 77.

пами. Солидарность, как правило, распространяется на «своих» - род, общину, касту, единоверцев, но совершенно отсутствует в отношении «чужих». Но и среди «своих» существуют многочисленные градации на «высших» и «низших»: старожилы и пришлые, мужчины и женщины, земельные и безземельные и т.д. Это положение хорошо иллюстрирует арабская поговорка: «Я против моего брата, я и мой брат против двоюродного брата, мы с братом и двоюродным братом против чужаков».

Выделение существенных черт, присущих традиционному типу социальности, позволяет утверждать, что в нем понижена роль индивидуального начала. Индивид, так или иначе, соотносит себя с коллективами разного типа и уровня: родом, семьей, племенем, кастой, сословием, сектой, кланом, религиозной общностью, этносом и т.д. Человек включен в ту структуру, от которой зависит его существование и продолжение рода. Это не обязательно приводит к конфликту в поведении, мышлении и образе жизни. Но соблюдение верности коллективу - обязательное условие сохранения своей человеческой идентичности.

Свою специфику имеет и духовная культура традиционного общества. В первую очередь необходимо выделить устойчивую мифологизацию общественного и индивидуального сознания. Оно уподобляет природные и социальные процессы тому, что происходит в человеке, его внутреннем мире. Мифологическое мышление традиционного человека устанавливает зависимость между характером социальных связей (например, раздорами между родичами) и состоянием природной среды, которая может соответствующим образом на них реагировать. Власть же над природной средой зависит от морального усовершенствования и гармонии отношений в коллективе в целом. Во-вторых, в культуре традиционного общества центральное место занимают этические принципы вины и стыда. Их предельная значимость обусловлена необходимостью подчинения индивидуального поведения и сознания интересам коллективного целого. Поэтому большее значение приобрела ценность стыда - озабоченности личности тем, как будут оценены ее достоинства другими, что рождает стремление избежать огласки неудачи, слабости, зависти и т.д. Ценность стыда наиболее полно представлена в конфуцианстве. Но культивировалось не только чувство стыда, но и чувство вины - ориентации на ответственность индивида за свои поступки и душевное состояние. В-третьих, традиционная культура характеризуется сложным взаимодействием принципов эгалитаризма (уравнительности) и иерархизма. Эгалитаризм был порожден потребностью справедливого распределения средств существования, которая защищалась, в основном, низовыми слоями социума. В то же время стремление к уравнительности сосуществовало с

ценностью иерархизма, что выработало у людей не только повиновение, но и преклонение и даже раболепие и льстивость по отношению к вышестоящим и установки на доминирование и презрение по отношению к нижестоящим. Господство и подчинение воспринимаются как составные части солидаризма «своих», в рамках которого «большой» человек оказывает обязательно покровительство, а «малый» человек отплачивает ему повиновением.

Переход к новому типу цивилизационного развития, получившему название техногенного, произошёл, как уже отмечалось выше, в XV—XVII вв. и был связан с рядом мутаций традиционных культур. Первая мутация была обусловлена возникновением и развитием античного полиса, который, хотя и относился к традиционному обществу, содержал в себе возможность развития по модели техногенного типа. Важнейшими предпосылками становления техногенной цивилизации на этом этапе стало формирование теоретической науки и опыта демократической регуляции социальных отношений. Вторым фактором возникновения техногенной цивилизации является возникновение христианской традиции, согласно которой человек является образом и подобием Бога, обладающим разумом, способным понять замысел божественного творения. Надприродный статус человека выделяет его из сотворенного мира и даёт возможность активного действия в нём. И, наконец, третьей мутацией стало формирование ренессансной культуры с её антропоцентризмом и гуманизмом, ценностями свободы и творчества, а также резким понижением значения моральной регуляции общественной жизни.

В техногенной цивилизации темпы социального развития резко ускоряются, экстенсивное развитие сменяется интенсивным. В культуре высшей ценностью являются инновации, творчество, формирующие новые оригинальные идеи, образцы деятельности, целевые и ценностные установки. Традиция должна не просто воспроизводиться, а постоянно модифицироваться. Надо отметить, что эти фундаментальные ценности и мировоззренческие ориентиры могут в отдельных национальных культурах приобретать свою специфику, но, тем не менее, сохраняется ряд общих признаков для соответствующего типа цивилизационного развития.

Во-первых, это особое понимание человека как активного существа, находящегося в деятельном отношении к миру. Причем деятельность должна быть направлена не вовнутрь, на гармонизацию внутреннего мира человека, а вовне, на преобразование и переделку внешнего мира, особенно природы. Понимание этого принципа техногенной цивилизации можно углубить через сопоставление двух стратегий жизнеустройства: *вей* (деяния) и *у-вей* (недеяния). Традиционная культура провозглашала идеал минимального действия (*у-вей*), основанного на чувстве резонанса ритмов

мира. Мудрец на Востоке не преобразует мир, но прислушивается к его гармониям и следует им. Техногенная цивилизация Запада все превращает в объект своей воли, желает управлять и ставить себе на службу.

Во-вторых, сама природа понимается как закономерно устроенный механизм, познав законы которого, можно использовать их в своих целях. При этом неявно предполагается, что кладовые природы безграничны и черпать из них можно сколь угодно долго и в любых количествах. Для человека техногенной цивилизации это самоочевидно. Для традиционного общества такое воззрение было бы невозможно в принципе. Человек традиционного общества чувствовал свою единственность с протекающими в мире процессами и не противопоставлял себя им как субъект объекту. Мир - живой организм, великая естественность, в которой нет ни причин, ни следствий, но все связано со всем. Поэтому «прометеевская» личность на Востоке была бы воспринята без всякой гуманистической патетики. В ней человек традиционного общества увидел бы самонадеянного и неумного бахвала, которому недоступно истинное величие мироздания.

В-третьих, техногенная цивилизация формирует идеал автономии личности. Если в традиционных культурах личность определена, прежде всего, через ее включенность в строго определенные (и часто от рождения заданные) семейно-клановые, кастовые и сословные отношения, то в техногенной цивилизации утверждается в качестве ценностного приоритета идеал свободной индивидуальности, автономной личности, которая может включаться в различные социальные общности, и обладает равными правами с другими. С этим пониманием связаны приоритеты индивидуальных свобод и прав человека, которых не знали традиционные культуры.

В-четвертых, культура техногенного общества формирует особое понимание власти, силы и господства над природными и социальными обстоятельствами. Конечно, отношения властвования играли огромную роль и в традиционных обществах, но там они преимущественно выступали в форме отношений личной зависимости. В техногенном мире отношения властвования становятся все более опосредованными, а на смену отношениям личной зависимости приходят отношения вещной зависимости. Власть и господство в этой системе отношений предполагают владение и присвоение товаров (вещей, человеческих способностей, информации и т.д.). Такого рода власть привела к формированию в ряде обществ техногенного типа тоталитарных политических режимов. Дело в том, что отношения личной зависимости имманентно содержат некий предел властвования, через который властитель не может переступить. Отношения же вещной зависимости делают возможности управления

людьми практически безграничными как в количественном, так и в качественном измерениях. Так, например, современные СМИ, которые имеют возможность вещать на миллионные аудитории, с помощью информации, тонко работающей с сознанием и бессознательным, ставят под контроль все сферы жизни человека и общества — досуг, быт, работу, политические симпатии, экономические практики и т.д. Они врываются в самые сокровенные уголки человеческой души, навязывая всем свои вкусы и ценности, установки и идеалы. Средства массовой информации делают предсказуемыми и просчитанными поведение миллионов людей, а это и есть подлинный тоталитаризм. Таким образом, отношения вещного господства, важным инструментом которого является владение информацией, ставят под сомнение центральный принцип техногенной цивилизации — идеал автономности и суверенности личности.

Еще одной значимой чертой техногенной цивилизации является резкое повышение социокультурного статуса временного фактора. Если в большинстве традиционных обществ время понималось и переживалось как циклическое, а золотой век относился не к будущему, а к прошлому, в котором жили герои и мудрецы, положившие начало традиции, то в техногенном обществе время начинает переживаться как необратимое движение от прошлого через настоящее в будущее. Не случайно первые механические часы, созданные еще в XIII в., устанавливаются на башнях итальянских городов в последующих веках. Они били каждый час. В конце XV в. были изобретены часы переносного типа. В новых условиях время стало восприниматься дифференцированно, приобретая все большую ценность. Новое отношение ко времени не только стало одним из важнейших показателей возрастания личностного начала в жизни европейских городов, начиная с XV—XVI вв., но и ознаменовало собой формирование и распространение в сознании широкого круга людей идеи необратимого прогресса, движения вперед, прогрессивно-поступательного развития во всех сферах жизнедеятельности людей. Напомним, что эта идея никогда не была доминирующей в традиционных культурах.

И, наконец, огромное значение в культуре техногенного общества играет ценность научной рациональности. Наука, открывая законы природы и общества, делает возможным использование их на практике. В этом типе культуры научная рациональность выступает доминантой в системе человеческого знания, оказывает активное воздействие на все другие его формы.

Европейская культура, вступив на путь техногенного развития, добилась многих успехов. Научно-технический прогресс позволил решить многие проблемы в области медицины, доступа к материальным благам для широких слоев населения, качества и продолжи-

тельности жизни. Еще полстолетия назад мало кто сомневался, что перспективы прогресса связаны с наращиванием технико-экономической мощи и будущее откроет для человечества новые горизонты. Однако формирующаяся социальная реальность все более отчетливо свидетельствует о том, что будущее не только не становится лучше прошлого, но что его может не быть вообще.

Техногенно-потребительская цивилизация, победно шествовавшая по миру в течение последних четырех столетий, сегодня обнаружилась своей историческую несостоятельность, породив ряд глобальных кризисов и обнажив «пределы роста». Экологическая, демографическая, термоядерная и другие проблемы сегодня являются уже не только предметом изучения специалистов, но стали реалиями повседневной жизни и угрожают самому факту существования человеческого рода.

Сегодня можно уверенно констатировать, что глубинной причиной исторического крушения техногенной цивилизации и порожденного ею «общества потребления» стала небывалая «порча человека», измельчание собственно «человеческого в человеке», или, если определить этот процесс более строго, оскудение и затем утрата духовного измерения бытия. Дело в том, что техногенный тип развития с необходимостью ведет к забвению духовной «вертикали» бытия и абсолютизации «горизонтального» долгие-телесного измерения мира. Начиная с эпохи Ренессанса, не высшие идеалы и ценности человека (Бог, нравственные святые и т.д.) определяют и упорядочивают низшие формы его жизнедеятельности, а, наоборот, низшие страсти и материальные интересы подчиняют себе высшие. Апология его безграничной творческой и социальной свободы оборачивается антрополатрией - обожествлением земного и телесного индивида, претендующего на роль единственного и бесконтрольного хозяина земли и небес. Космос лишается духовного, качественного измерения и превращается в безжизненную физическую пустыню, которую следует технически завоевывать и окультуривать. Но наиболее впечатляющие трансформации претерпевает образ самого человека. Из духовного и бесконечного существа - божественного микрокосма - он превращается в конечное и смертное невротическое существо, смысл личного бытия которого сводится к достижению телесного комфорта и душевного уюта, чувственно-эмоционального удовольствия и социального признания. Европейский человек постепенно становится рабом своих материальных потребностей, чем дальше - тем больше приобретающих иррациональный и неорганический характер.

Кроме того, техническая среда обладает способностью к саморазвитию и сегодня уже превращается в самодостаточный мир - техносферу, пронизывающую собой общество в целом. Техносфе-

ра активно вытесняет внетехнологические способы регуляции общественных отношений, отбрасывает традиции и духовные авторитеты как препятствие для своего успешного функционирования. В техносфере торжествует принцип пользы, расчета, автоматической обязанности. Способы решения социальных проблем путем апелляции к сфере ценностей — греху, воздаянию, добру, чести, совести и т.п. — заменяются целерациональными, инструментальными социотехническими способами: электронным контролем, психопрограммированием, биологическим искусственным отбором. Таким образом, по мере роста возможностей технологического манипулирования людьми духовность как механизм поддержания их социальной устаревает, становится ненужной. Отмирает и личность, на смену которой идет «человеческий фактор», являющийся лишь придатком и винтиком техносферы.

Техногенная цивилизация обнаруживает свою враждебность не только по отношению к человеку, но и к природе. Сущность экологического кризиса, грозящего перерасти в экологическую катастрофу, заключается в поражении естественного и его отступлении под напором искусственно сконструированной реальности, замещении органических, живых форм бытия, в том числе и человека как телесного существа, мертвыми техническими системами. Техногенная цивилизация предложила проект замены естественных природных систем (биоценозов, биогеоценозов) огромными техническими мегамашинами. Такая замена привела к разрушению веками складывавшихся экосистем. Но трагический парадокс эпохи заключается в том, что техническое проектирование не способно в принципе создать тот уровень гармонии и совершенства, который несли в себе природные объекты. Современная экологическая наука свидетельствует, что природные процессы настолько глубоки и разнообразны, что никакой разум не способен их априорно установить и исчислить. Поэтому сегодня с полным правом можно утверждать, что именно природа являет собой гармоничную систему, а неравномерно развивающаяся техническая среда, несмотря на все усилия технократических организаторов, остается несбалансированным конгломератом.

Общий вывод состоит в том, что идеология и практика техногенно-потребительской стратегии развития, основанная на безграничном росте материальных потребностей, безудержной технико-экономической экспансии и социальной конкуренции, привела, в конце концов, все человечество на грань глобальной катастрофы. Она абсолютно исчерпала себя к концу XX столетия. Иррационально высокие стандарты жизни стран «золотого миллиарда» поддерживаются сегодня за счет низкого уровня жизни остального мира. Эгоистическое потребительство техногенной цивилизации пришло в не-

разрешимое противоречие с возобновляемыми и невозобновляемыми ресурсами биосферы, а механизмы природного самовосстановления не справляются с потоками отходов человеческой жизнедеятельности.

Таким образом, необходимо реабилитировать те культурные ценности и практики, которые были реализованы традиционным обществом. Конечно, прямой возврат к традиционному типу развития невозможен хотя бы по той причине, что нынешнее количество народонаселения требует современных технологий для элементарного жизнеобеспечения. Поэтому необходим равноправный диалог принципов и идеалов традиционного общества и техногенной цивилизации, их продуктивный синтез. И в этом диалоге роль восточнославянской культуры может оказаться решающей. Наши народы, издавна находясь на границе Запада и Востока, сформировали удивительную способность творчески синтезировать инокультурный опыт, создавать жизнеспособные формы общественного бытия и сознания, избегая крайностей. Кроме того, народы России и Беларуси в значительной степени испытали на себе издержки техногенного развития, свойственные Советскому Союзу, и поэтому эта проблема имеет для них актуальный характер.

РАЗДЕЛ II

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ КОСМОС: ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ УСТРОЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

ГЛАВА 3

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

3.1. Объективные источники становления и развития восточнославянской цивилизации

Историческая судьба любой цивилизации — это всегда сложная драма взаимодействия материально-природного и духовно-волевого начал, внешних условий и внутренних факторов развития. Каждая цивилизация развивается в определенных природных условиях, испытывает их влияние, и, в свою очередь, меняет их подобно своему духовному строю. Особенности географического положения и климата, а также своеобразный «дух ландшафта», создают объективную «раму», формообразующую народный характер строителей каждой цивилизации и посредством того обуславливающие важные черты ее жизнедеятельности и развития. Духовный склад всякой цивилизационной общности настолько тесно связан с определенным природно-космологическим влиянием, что возникает полное сочувствие пониманию Г.Д. Гачевым цивилизационной целостности как «Космо-Психо-Логоса», т.е. единства природы, склада психики и мышления³⁷.

Влияние природного фактора на конституирование восточнославянской цивилизации на сегодняшний день достаточно полно изучено в философской и научной литературе. В русской философии осмысление роли географии в формировании цивилизационной специфики восточных славян восходит к П.Я. Чаадаеву: «Есть один факт, который властно господствует над нашим историческим движением, который красной нитью проходит через всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю ее философию, которая проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия: это факт географичес-

³⁷ Гачев, Г.Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос / Г.Д. Гачев. — М.: Прогресс-Культура, 1995.—479 с.

кий...»³⁸. С Чаадаевым солидаризируется Н.А. Бердяев: «В судьбе России огромное значение имели факторы географические, ее положение на земле, ее необъятные пространства»³⁹. Влияние природного фактора на судьбу России конкретизирует другой автор: «Наше бремя есть бремя природы. Этот океан суши, оторванный от моря... Эта почва, — скудная там, где леса дают оборону, и благодатная там, где голая степь открыта для набега... эти губительные засухи, эти ранние заморозки, эти бесконечные болота на севере, эти безлесные степи и сыпучие пески на юге; царство ледяного ветра и палящего зноя... суровая природа, — констатирует И. Ильин, — стала нашей судьбой, единственною и неповторимою в истории»⁴⁰. По мнению И.Л. Солоневича, евразийцы нашли очень яркое определение для приведенной только что общей характеристики природы страны — «географическая обездоленность» России. Короче говоря, русский «народ... жестоко обделен природой»⁴¹.

Значительный вклад в определение характера связи отечественной культуры и географии внесли евразийцы, предложив емкое понятие «месторазвитие». Они пришли к выводу, что географические обстоятельства наиболее существенно воздействовали на формирование и развитие русской цивилизации эффектами целостности, пространности и обособленности. Названные факторы влияли на менталитет и характер развития отечественной цивилизации весьма неоднозначно. Они одновременно и облегчали распространение народной массы по обширным, однотипным, почти безлюдным просторам, способствовали единству государства при органическом разрастании нации, и тормозили социальное развитие трудностями освоения диких земель, малой плотностью населения, сложностью подключения к мировым торговым и духовно-культурным связям.

В современной отечественной научной литературе эта тема получила свое дальнейшее развитие и концептуальное углубление. Фундаментальной работой, в которой сделан качественный скачок в познании природно-географической детерминации социальных систем стала монография Л.В. Милова «Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса»⁴². В ней автор с помощью инструментальных наблюдений протяженного временного лага

³⁸ Чаадаев, П.Я. Апология сумасшедшего / П.Я. Чаадаев. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 62.

³⁹ Бердяев, Н.А. Судьба России. Самопознание. / Н.А. Бердяев. — Ростов н/Д, Феникс, 1997. - С. 60.

⁴⁰ Ильин, И. О путях России // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. / И. Ильин. - М., 1994. - Т. 1. - С. 130.

⁴¹ Солоневич, И.Л. Народная монархия / И.Л. Солоневич. - Минск: Лучи Софии, 1998. - С. 69.

⁴² Милов, Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса / Л.В. Милов. - М.: РОССПЭН, 1998. - 572 с.

климатических измерений доказал, что территория исконного расселения восточнославянских племен неблагоприятна для длительного проживания. Изучив широкий ряд параметров природно-географической среды проживания восточнославянских народов (средние температуры, длительность вегетативного периода растений, качество почв и т.д.), Л.В. Милов показал, во-первых, их существенное отличие от европейских, а, во-вторых, характер их воздействия на формирование принципов жизнестроения и социальных институтов восточных славян. Глубокую проработку проблема роли и значения природно-географической среды в становлении культуры, формировании специфики хозяйственной жизни и политической системы восточных славян получила в трудах Ю.В. Олейникова и Ч. С. Кирвеля⁴³.

С нашей точки зрения, одним из важнейших измерений «месторазвития» восточных славян, оказавших глубокое воздействие на их культурно-историческое развитие, является фактор «пространности» или огромности заселенного пространства. Ценность пространства настолько глубоко вошла в содержание общественного сознания восточнославянских народов, что его можно с полным основанием определить как «пространное». Восторг и восхищение огромностью пространства, неукротимая тяга к воле как к неподконтрольному движению в нем, стремление к свободе, понимаемой как возможность идти «на все четыре стороны» и «куда глаза глядят» занимают существенное место в системе мотивов восточных славян. Спонтанная широта привольного действия - удаль воспевается в народном эпосе часто вне зависимости от практической и этической направленности удалого поступка, о чем справедливо писал Д.С. Лихачев в своих широко известных «Заметках о русском»⁴⁴.

Как справедливо указывает Ю.Ю. Булычев, большое, малонаселенное пространство расселения восточнославянских народов, давая возможность многообразных перемещений отдельным людям, общинам и целым сообществам, предполагало экстенсивность социальной жизни, а соответственно и замедление социальной времени. Поскольку последнее измеряется темпом социальных изменений, экстенсивность развития социальных, политических, экономических форм тормозит временную динамику. Необозримые просторы Русской земли как бы поглощают, замедляют, останавливают ход истории, что провоцирует интенсивную компенсаторную деятельность носителей исторического духа, будь то европеизированное государство или политизированная интеллигенция⁴⁵.

⁴³ Олейников, Ю.В. Природный фактор бытия российского социума / Ю.В. Олейников. - М.: ИФРАН, 2003. - 258 с.; Кирвель, Ч.С. Природные факторы социальной эволюции (статья 1, 2) / Ч.С. Кирвель // Весшк ГрДУ. Сер. 1. - 2005. - № 1, 2.

⁴⁴ Лихачев, Д.С. Заметки о русском / Д.С. Лихачев. - М.: Сов. Россия, 1984. - 62 с.

⁴⁵ Булычев, Ю.Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания / Ю.Ю. Булычев. - СПб.: Изд-во Политех. ун-та, 2005. - С. 178.

Важно отметить, что горизонтальная и вертикальная направленность русского общественного сознания образуют органическое единство. В отечественной культуре небесное находит свое отражение в земном, которое в ряде случаев выступает как символ, зримое обнаружение «духовной земли» Царствия Божия. Именно поэтому искание «абсолютного добра» и трансцендентной правды у нас зачастую предстает в виде поиска сакральной части пространства, «тридесятого царства», лежащего за «тридевять земель». Из этого устремления проистекает и мистически-ориентированное странничество секты бегунов, ищущих идеального града, и поиск старообрядцами благочестивого, истинно-православного Беловодского царства, и русское западничество, видящее территорию всего подлинного, справедливого, свободного и прекрасного в границах «Святой Европы», и русский византизм, отождествляющий с Царьградом и землей былой Византии все изначально истинное и праведное. С так понятой пространственностью связана определенная бытовая рассеянность русского сознания, его подверженность увлечениям «заморским диковинам», стремление к чужому пространству и идеям, сочетающееся с некоторым забвением своего духовного и материального опыта.

Существует множество оснований утверждать, что пространственность есть важнейшая черта восточнославянского мышления. Отсюда его выраженная художественная образность, склонность к гиперболе и гротеску, символичность, а также меньшая, чем на Западе логическая строгость и систематичность. Большое количество примеров из русской и белорусской литературы, философии, изобразительного искусства свидетельствуют о неизбывной склонности восточного славянина переносить протяженность как модус материальных тел на процессы духовной жизни, рассматривать смысловые содержания не в отвлеченной теоретической форме, а в виде тонко-телесных, «конкретно-идеальных» символов, «ликос сущности» (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев), динамику же невидимых душевных переживаний воплощать в пространственно развернутых картинах весеннего, летнего, осеннего, зимнего состояний природы, столь контрастно представленных в среднерусском климатическом поясе⁴⁶.

Мы солидарны с мнением евразийцев, что идеократические начала государственного развития России во многом задаются именно обширностью российской территории. Низкие, заземленные ценности оказываются не видны для всей страны, опершись, как образно выразился П.Я. Чаадаев, одним локтем на Китай, а другим на Гер-

⁴⁶ Булычев, Ю.Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания / Ю.Ю. Булычев. — СПб.: Изд-во Политех. ун-та, 2005. — С. 179.

манию. Прагматическое заземление ценностных устоев русской культуры неизбежно влечет регионализацию социальной жизни, ослабление государства, дезинтеграцию российской территории, обособление приморских окраинных районов, хозяйственное удушение континента и превращение его в придаток приморской экономики⁴⁷.

Тем самым, восточнославянская культура выполняет в «месторазвитии» Северной Евразии исключительно значимую работу по формированию и структурированию единого духовного, социально-коммуникационного и политического пространства, по проведению четких ценностно-смысловых границ восточно-христианского культурно-цивилизационного типа с западно-христианской и восточно-нехристианской цивилизациями.

Развивая тезис о факторе пространности восточнославянской территории, необходимо учитывать воздействие на становление и развитие отечественного общественно-культурного уклада природно-географических условий, которые гораздо менее благоприятны по сравнению с климатическими параметрами стран Западной и Центральной Европы. Долгие холодные зимы и краткий летний период обуславливали то, что в Центральной России, как указывает Л.В. Милов, сезон сельскохозяйственных работ занимает весьма малый период с половины апреля (по старому стилю) до середины сентября. За вычетом воскресений, когда обычай работать запрещал, на весь сезон приходится 128—130 рабочих дней. Из них на сенокос было необходимо минимум 30 дней и на все полеводство оставалось 100 дней. Эти сложные обстоятельства заставляли русского крестьянина трудиться с исключительной интенсивностью, чтобы уложиться в определенные природой сроки⁴⁸ (для сравнения, во Франции и Англии сельскохозяйственные работы могут вестись 10 месяцев в году, прерываясь только на декабрь и январь).

Скудость почв в большинстве регионов России и Беларуси при малой возможности интенсификации труда с одновременным ростом населения требовала постоянного вовлечения в оборот новых посевных площадей и задействования в сельскохозяйственном производстве новых трудовых ресурсов. В прямой зависимости от суровости природы, территориальной обширности страны и сравнительно малой населенности государства необходимо рассматривать историческую устойчивость общинных форм жизни русского крестьянства. Это обстоятельство создавало немалые трудности на пути урбанизации и формирования индустриального общества. В мировоззрении и всей структуре личности восточного славянина приоб-

⁴⁷ Савицкий, П.Н. Россия — особый географический мир / П.Н. Савицкий. — Прага: Евразийское книгоиздательство, 1927. — С. 34.

⁴⁸ Милов, Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса / Л.В. Милов. — М.: РОССПЭН, 1998. — С. 209—210.

рел большое значение природно-космологический компонент. Наш народ, который вплоть до XX века был на 90 % крестьянским, практически на протяжении всей своей истории находился в непосредственном взаимодействии с природой, был обращен к земле, небу, полю, лесу, реке. Он не был столь заинтересованно включен в процессы общественно-политической жизни, как народы городской, сравнительно плотно населенной Европы. Тем более что практически вся история русского народа есть история освоения все новых и новых огромных, суровых земель.

Именно земледельческий труд, с его органической включенностью в жизнь природного целого, сыграл решающую естественно-историческую роль в выковывании исключительно сильного и в то же время сравнительно смиренного, мужественного и одновременно душевно чуткого, выносливого и на редкость смышленного типа русского крестьянина. Стремясь объяснить эти парадоксальные сочетания, Г.И. Успенский пронизательно писал, что «огромная масса русского народа до тех пор и терпелива и могуча в несчастьях, до тех пор молода душой, мужественно сильна и детски кротка - словом, народ, который держит на своих плечах всех и вся, - народ, который мы любим, к которому идем за исцелением душевных мук, - до тех пор сохраняет свой могучий и кроткий тип, покуда над ним царит власть земли, покуда в самом корне его существования лежит невозможность послушания ее повелений, покуда они властвуют над его умом, совестью, покуда они наполняют все его существование»⁴⁹.

Однако своенравная природа провоцировала русского человека и на проявление встречного своеволия. Поскольку капризность климата и почвы были способны обмануть самые скромные его ожидания, пишет В.О. Ключевский, то, «привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любил подчас, очертя голову, выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта склонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский авось»⁵⁰.

Восточнославянское пространство имеет еще одно значимое измерение. Им является обособленность нашего «месторазвития», оказавшая мощное влияние на типологические черты отечественной культуры и ее функции в упорядочивании общественной жизни. Самый беглый анализ показывает, что историческое развитие восточнославянского мира происходило в значительном удалении от ведущих культурных центров как Европы, так и Азии. Географически

⁴⁹ Успенский, Г.И. Власть земли. Не случись. Старый бурмистр / Г.И. Успенский. - Л.: Худ. литература, 1967. - С. 40.

⁵⁰ Ключевский, В.О. Курс русской истории. Сочинения в 8 т. / В.О. Ключевский. - М.: Мысль, 1956. - Т. 1. - С. 313.

пределы расселения восточных славян приблизились к былым владениям духовной наставницы Византии (с присоединением Крыма и отдельных районов Кавказа) только к концу XVIII века, когда Восточная Римская империя служила уже только предметом историографии. Повышенная автономность социального развития, континентальная обширность и целостность государственной территории, своеобразие образа жизни народа, прочное политическое единство и независимость внутреннего развития — все это делало и делает восточнославянский мир самостоятельной цивилизацией.

В данной специфике развития восточных славян были как свои плюсы, так и минусы. С одной стороны, обособленность наших народов несколько затрудняла развития просвещения. Это выражалось в формировании комплекса провинциала, атрибутом которого является постоянная готовность к бездумному подражательству, лишь бы его объект воспринимался эпигонским сознанием как престижный, современный и «передовой». Провинциальная психология весьма полно обнаруживает себя в выраженном партикуляризме мировосприятия, то есть в неумении построить сбалансированное воззрение и в склонности придавать частному случаю роль общего правила. Но, с другой стороны, территориальная автономия отечественной цивилизации не достигла уровня критических значений и связи с соседними народами устойчиво воспроизводились. Специфика местоположения в системе международных отношений выделяла восточнославянский мир, но не вырывала из поля взаимодействия как с западным, так и с восточным регионом. Выделенность же неизбежно ведет к резкому повышению степеней свободы ее социокультурного поведения, напоминая подчас известный художественный образ богатыря, застывшего в чистом поле на перепутье и готового к неожиданным поворотам своей судьбы. В самом деле, на стыке двух великих культурных миров резко возрастает возможность различных идейных выборов, непредсказуемых ценностных переориентации, синтезов разнотипных традиций и мировоззрений, что не может не влиять на общегосударственную жизнь и не вызывать ее резких переломов.

Разумеется, выводить специфику социокультурной общности только из естественно-географических условий было бы упрощением проблемы, определенным редукционизмом. Поэтому следующим шагом осмысления темы причин и источников возникновения восточнославянской цивилизации должен стать поиск ее духовных оснований. Социокультурный генезис восточнославянской цивилизации — явление сложное и многогранное, являющееся синтезом различных факторов. Абсолютно обоснованной представляется идея Лотмана о невозможности истолкования той или иной культуры, ограничиваясь исключительно национальными рамками. В реальном

историческом процессе внутренние механизмы развития и внешние «влияния» взаимосвязаны и представляют разные проявления единого динамического процесса. Однако среди большого разнообразия культурных векторов существуют несколько, чье воздействие признается доминантным с любой позиции социокультурного анализа. При рассмотрении восточнославянского культурогенеза, как нам кажется, на первое место среди этих «абсолютных доминант» следует выдвинуть славяно-византийское взаимодействие.

Всемирно-исторический процесс подчинен законам пульсации. Еще Гегель отмечал, что изменения есть основной закон истории. Лотман же называет его законом эстафетности и доказывает, что «прерыв одной историко-культурной традиции влечет за собой передачу ее достижений другой, в то время как питание своими собственными плодами ведет к самоотравлению культуры»⁵¹, причем в широкой исторической перспективе взаимодействие культур всегда диалогично. Понятие диалога не следует понимать буквально, в узколингвистическом смысле. Социокультурное взаимодействие не есть непрерывный процесс взаимообмена культурными достижениями, когда «фраза» одной культуры получает немедленный «отклик» другой. Нередко культурный диалог затягивается на столетия, а процесс взаимодействия принимает пульсирующий характер, когда сначала большая активность исходит от передающего субъекта, тогда как принимающий держит паузу, добросовестно усваивая культурное влияние. Именно такой сложной схемой возможно описать процессы славяно-византийского взаимодействия. Оно начинается довольно рано, в IV—VI веках, когда племена русов нападают на границы могущественной империи, ужасая византийцев дикостью и восхищая воинской доблестью. Очень скоро русы начинают пополнять ряды иностранных наемников империи, а византийские купцы отправляются на север за мехами, янтарем, речным жемчугом и лесом. Апогеем этой фазы культурного диалога, бесспорно, становится принятие христианства по византийскому, православному образцу. Лотман обозначает этот период диалогового взаимодействия, как период овладения принимающей культурой языка диалога, усвоение его правил и начало его использования. Это критический момент — чужая культурная традиция коренным образом трансформируется, чужое становится «своим»⁵².

Здесь, нам бы хотелось сделать небольшое уточнение, и объяснить, что мы предлагаем толковать понятие «язык диалога» много шире его лингвистического смысла, и считать «языком» — канал ин-

⁵¹ Лотман, Ю.М. Проблемы византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь / Ю.М. Лотман. — М.: Наука, 1989. - С. 227.

⁵² Там же. - С. 228.

тенсивного культурного влияния. В данном случае, под «языком диалога» понимается христианство, «усвоение правил языка» — усвоение, культурное принятие (даже через трансформацию) принципов православной религии. Чем глубже проникает христианство в древнерусскую культуру, тем активнее происходит культурное взаимодействие, точнее «прием». Священные тексты и житийная литература, архитектурные, иконописные, литературные формы, христианские нравственно-этические и эстетические идеалы — все это мощным потоком обрушивается на древнерусскую культуру, провоцируя ее активный генезис. Другой стороной данной фазы диалога является «лавинообразное» развитие принимающей культуры. Именно такой культурный взрыв демонстрирует нам древнерусская культура XI—XII веков, накануне татаро-монгольского нашествия.

Процесс межкультурного взаимодействия крайне сложен, его необходимыми условиями являются два фактора: передающий субъект должен обладать большим запасом накопленного опыта, а принимающий — должен быть заинтересован в усвоении этого опыта. Зачастую самые тесные контакты не приводят к диалоговой ситуации, красноречивым примером является татаро-монгольское иго: столетия сосуществования так и не спровоцировали диалоговый процесс. Восточнославянско-византийское же культурное взаимодействие является примером интенсивного пульсирующего диалога. Но ситуация диалога не есть безусловно приятные отношения народов, их реальное сближение. Имеет место нечто прямо противоположное, диалогическое партнерство носит асимметричный характер. Сначала передающая сторона доминирует по праву наследницы некоего культурного опыта и приписывает себе центральную позицию в регионе, навязывая принимающему положение периферии. Процесс усвоения культурных «текстов» сопровождается нарастанием неприязни принимающего к культурному доминанту и обострение борьбы за духовную независимость. Принимающий начинает воспринимать передающего как временного и зачастую недостойного хранителя духовных ценностей, высокая оценка самого культурного наследия подразумевает низкую оценку тех, от кого они получены. Начинается своеобразный «бунт» периферии против «центра» культурного ареала. Эти процессы четко прослеживаются на исторических коллизиях восточнославянско-византийского диалога. К концу XI века видно отчетливое стремление отделить христианство от греков, представить его полученным непосредственно от Апостола Андрея или как результат военной победы над греками. Характерно и утверждение, что русская грамота наряду с русской верой имеет богооткровенную природу и независима от греческих образцов. Еще красноречивее этот процесс иллюстрируют принципы внешней полити-

ки Ярослава Мудрого, кардинально переориентировавшегося с Византии на Западную Европу⁵³.

Татаро-монгольское нашествие, по нашему мнению, не прерывают ведущегося диалога, а, напротив, провоцирует интенсивное усвоение культурных «текстов». Из навязанной «со стороны», внешней религии, православие становится доминантой национального самосознания, делая невозможной диалоговую ситуацию с завоевателями. То, что Лотман считает нарушением «нормального» развития сил в регионе, приведшее к прерыванию диалога, мы позволим себе считать некоторой «задержкой ответа». Прерванная татаро-монгольским нашествием Русь не смогла стать активным транслятором собственных культурных текстов. Но это не говорит о том, что нить социокультурного взаимодействия была утрачена. Наоборот, сложный генезис восточнославянской культуры в период ига именно в рамках приобретенного диалогового канала - православной религиозной традиции - демонстрирует перманентность социокультурного генезиса. Развивая нашу идею, хочется добавить, что и ХУ век не является завершением процесса диалога, несмотря на то, что падение Константинополя разрушает всю структуру культурного пространства. Есть диалог явный - непосредственное взаимодействие и усвоение культурного «текста». Именно таким был первый этап восточнославянского-византийского взаимодействия. Есть же некая «виртуальная» форма межкультурного взаимодействия - диалог идей и принципов культурного генезиса. И там, где Ю.Лотман, ориентирующийся только на первую форму, видит завершение взаимодействия, К. Леонтьев обнаруживает интенсивное взаимодействие и активную преемственность⁵⁴. Именно ХУ век, когда исчезает один из субъектов диалога, с точки зрения Леонтьева, переломным этапом усвоения византийских принципов, кристаллизацией «византизма» в восточнославянском социокультурном пространстве. Это время получения наиболее значимой и актуальной идеи культурного развития, реализация которой займет не одно столетие, подчинив себе смысл восточнославянского культурогенеза. Именно в момент своей «смерти» Византийская империя передаст России вторую по важности формообразующую идею - идею государственного кесаризма. Усвоение данной идеи и ее трансформация в формулу «Москва - третий Рим», ее реализация через усиление самодержавной власти есть реальные формы продолжения диалога. Данная культурная ситуация, на наш взгляд, соответствует периоду диалоговой кульминации, когда принимающий субъект

⁵³ Гумилев, Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л.Н. Гумилев. - М.: Мысль, 1989. - С. 327-334.

⁵⁴ Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство // Храм и церковь / К.Н. Леонтьев. - М.: АСТ, 2003. - С. 21-22.

выходит из положения культурной периферии, начинает утверждать свою древность и претендовать на центральные позиции в культурном мире. Концепция «Москва - третий Рим» делает нашу культуру не только правопреемницей православия, но и имперских традиций кесаризма, восходящих еще к римскому Августу. Одновременно происходит реализация этой культурной идеи - реальное утверждение принципов самодержавного управления, совпадающих с эпохой правления Иоаннов и завоеванием Сибири, как способа расширения пространстве своего воздействия. С того момента, рассматривая отечественный культурогенез, уместно говорить о византизме как о его центральном принципе.

Наряду с существенно общим в структуре византийского и восточнославянского социально-культурных типов между ними были и глубокие различия. Они состояли в том, что Византия исповедовала принципы космополитизма, религиозного универсализма и имперской государственности. Прямо наследуя римскую государственную идею, утверждавшую, что Римская империя - государство-мир, охватывающее всю цивилизованную ойкумену, а также, отрицая значимость этнического принципа в построении государственности, Византия реализовывала связь двух универсализмов. Первый - это универсализм православной религии как истинного христианства, дающий надэтническую идентичность всем народам, входящим в состав империи, вне контекста их национальных культур. Второй - универсализм имперской государственности, стремящейся к распространению своей власти на весь мир. Поэтому для ромеев было характерно определенное высокомерие к другим культурным типам, рассматриваемым как варварские. Кроме того, византийцы негативно воспринимали любую приверженность национальному принципу, рассматривая его в качестве ереси филетизма, несущей угрозу имперскому единству восточных христиан.

Поскольку, как заметил Л.А. Тихомиров, Византийская империя не понимала нации⁵⁵, постольку ее основанием служило самодовлеющее чиновное государство, управляющее социальной жизнью в союзе с церковной иерархией. Однако «симфония» власти духовной и мирской, совокупный авторитет веры и империи, и даже великое культурное наследие античного мира, не могли заменить собою органической национально-общественной почвы, необходимой для укоренения и плодоношения всякого рода начал духовной культуры и образованности. Эллинский же национальный гений, сосредоточенный в недостаточно большом греческом этносе «не успевал перерабатывать... вечно кипящую смесь племен в нечто однородное целое»⁵⁶.

⁵⁵ Тихомиров, Л.А. Монархическая государственность / Л.А. Тихомиров. - СПб.: АО «Комплект», 1992. - С. 179.

⁵⁶ Там же. - С. 166

Таким образом, в Византии был осуществлен обширный христианско-эллинистический духовно-культурный синтез, выработаны важные первоначала православной цивилизации, но сама Восточная Римская империя по ряду своих внутренних особенностей не смогла в течение длительного времени послужить мировым центром, ответственным за глобальное равновесие цивилизаций Запада и Востока, за культурное взаимодействие их принципов. Эта миссия ожидала новую, молодую, этнически консолидированную, духовно энергичную и геополитически более влиятельную восточно-христианскую цивилизацию, развивавшуюся в сердцевине суши, на просторах Евразии.

В отличие от Византии, отечественная цивилизация с самого начала базировалась на мощном и в значительной мере однородном восточнославянском этническом фундаменте. Выраженное этническое доминирование восточных славян детерминировало раннее становление национального самосознания и идеи народности, пронизавших государственную власть, земское общество, крестьянскую общину, а также в значительной степени европеизированную систему гражданско-общественных отношений православно-национальным духом. Ценность народности всегда занимала высокие позиции в русской культуре, и даже в период империи народ заявлял о себе как о вполне самодостаточной величине, недвусмысленно проявляя свою волю, свое видение как внутренней, так и внешней политики верховной власти. Выраженная неразвитость в восточнославянском сознании национализма, теоретически опирающегося на принципы разумности, воли, самоутверждения, также обусловлена указанным фактором. Неслучайно заменой национализму стало религиозно-мистическое восприятие русскости низами народа и мистифицированное народничество в интеллигентских кругах.

Поскольку принцип народности и развитый национально-общественный, земский организм явились уже в Древней Руси характерными факторами отечественной культурной традиции, постольку восточнославянская цивилизация изначально строилась на существенно иной духовной основе, нежели византийская. «Если к духовному ядру византийского социально-культурного типа следует отнести в первую очередь универсалистский православно-имперский комплекс, предполагающий гордое самодовление державы, освящение императорской власти, жесткость бюрократизма, ценность мужественного, волевого начала и, соответственно, рационально-правового регулирования социальной жизни, то духовное ядро отечественной христианской культуры образовалось путем чрезвычайно глубокого и тонкого синтеза начал православия и этнокультурных архетипов восточного славянства»⁵⁷.

⁵⁷ Булычев, Ю.Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания / Ю.Ю. Булычев. - СПб.: Изд-во Политех. ун-та, 2005. - С. 130.

Четыре основополагающих элемента, четыре жизненно-смысловых ценности следует отнести к составу этого ядра: православную веру; почитание Русской земли как великой ценности и святыни; великодержавную (в смысле и мощи, и масштабности) государственность; национально-духовную, национально-культурную самобытность.

Создать исключительно гибкое и многоцветное объединение народов, религиозных традиций и национальных культур восточным славянам удалось за счет внутреннего многообразия в духовном ядре нашей культуры. Те четыре жизненно-смысловых ценности, относящихся к его составу, о которых мы сказали ранее, обуславливали широкие возможности интеграции окружающих народов на основе различных принципов. Православная вера привязывала к восточнославянской цивилизации мирно христианизируемые малые народы и целые христианские страны (Армению и Грузию), которым угрожала исламская экспансия. Культ Русской земли позволял найти общий язык с любящими свою землю иноверными традиционными народами на основе добрососедства и служения общим земско-государственным интересам. Признание ценности как собственной, так и всякой иной национально-духовной, национально-культурной самобытности позволяло сохранять всем народам, входящим в пространство восточнославянской цивилизации, свои жизненные силы и развивать свое народное «Мы».

3.2. Формы хозяйственной жизни и генезис цивилизационной идентичности восточнославянского мира

Еще к Аристотелю восходит различие двух способов осмысления и организации хозяйственной жизни: экономии и хрематистики. Экономия, что дословно обозначает «ведение дома», «домострой», — это производство и коммерция в целях удовлетворения потребностей, не имеющее обязательным условием движение денег и свободное ценообразование. Хрематистика — это такой вид производственной и коммерческой деятельности, который нацелен на накопление богатства вне зависимости от его использования, т.е. накопление, превращенное в высшую цель деятельности. Для того, чтобы такой тип хозяйства смог стать господствующим, должно было произойти глубокое изменение в культуре (и даже религии). Этому послужила в Западной Европе Реформация, породившая аскетическую «протестантскую этику». Накопление богатства не ради его траты на радости жизни, а ради его превращения в капитал, позволяющий получать еще богатство, стало религиозно освященным. Маркс писал о буржуазной политической экономии, что ее идеал — «аскетический, но ростовщический скряга и аскети-

ческий, но производящий раб». «Ее главный догмат, — писал он, — это самоотречение, отказ от жизни и всех человеческих потребностей. Чем меньше ты ешь, пьешь, покупаешь книг, чем реже ты идешь в театр, на балы, в кафе, чем меньше ты мыслишь, любишь, теоретизируешь, поешь, рисуешь и т.д., тем больше ты сберегаешь, тем значительнее становится то твое достояние, которое не смогут съесть ни моль, ни ржавчина, — твой капитал»⁵⁸.

Для восточнославянской культуры гораздо более органичными были представления о хозяйстве, соответствующие парадигме «экономии». Данный тип хозяйства соответствует общему устройению восточнославянских обществ, в котором значительно сильнее сохранились черты традиционного уклада. Его важнейшими признаками является представление о человеке как соборной личности, связанной со всеми людьми и со всеми вещами, и отвечающим за них. Западная культура предложила принципиально иной проект человека, ядром которого является категория «индивид». В переводе с латыни индивид обозначает «неделимый». Данное понимание человека повлекло за собой ряд следствий принципиального характера. Во-первых, человек стал мыслиться не божественным микрокосмосом, но элементарной частицей, «атомом» человечества, свободным в своем движении и взаимодействиях. Во-вторых, возникло новое представление о телесности человека, рассматриваемой как его частная собственность, которая может продаваться и обмениваться.

Такое представление о человеке в западной философской мысли развивалось, начиная с Нового времени и вплоть до XX столетия. Из области философии видение человека как индивида перешло в сферу политэкономии, социологии, политических исследований и даже психоанализа. В отечественной культуре была предложена альтернативная антропологическая модель, содержанием которой было понимание человека как соборной личности. Это интуитивное представление русского человека о себе теоретически оформили и творчески развили философы-немарксисты XIX и XX веков (Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин). В рамках данной модели тело человека не рассматривалось как его частная собственность, но мыслилось в категориях дара.

Причиной указанных изменений в культурных матрицах Запада стало формирование капиталистического способа производства и соответствующих ему социальных и духовных отношений. Данный тип социума не предполагает сохранения солидарных человеческих отношений. Капиталу как обобщенному, но вполне реальному ядру буржуазного общества нужен человек с предельно ослабленной коллективной идентичностью и разорванными общинными связями,

⁵⁸ Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — Т. 25. — С. 418.

могущими препятствовать его участию в акциях купли-продажи рабочей силы на рынке труда. Именно этим можно объяснить ненависть буржуазных идеологов к общине и вырабатываемому ею сознанию.

Следующим пунктом различия восточнославянского и западного типов социума является понимание народа. В нашей культуре за народом закрепляется смысл надличностной общности, обладающей исторической памятью и коллективным сознанием. В народе каждое поколение предстает как звено в цепи прошлых и будущих поколений, мистически связанное и ответственное перед ними. На Западе народ понимается в конституционно-демократическом смысле как сообщество граждан данного государства. Консерватор де Местр писал, отвергая буржуазную революцию: «Народ обладает всеобщей душой и неким подлинным моральным единством, которое и приводит к тому, что он есть то, что есть»⁵⁹. Другой французский традиционалист, Ламенне, писал, что следствием Реформации явился капитализм с его жадной наживы, превративший Францию начала XIX века в «собрание 30 млн. индивидуумов»⁶⁰. Способом объединения индивидов в народ являются структуры гражданского общества. С точки зрения западных исследователей России, в ней даже в середине XIX века не существовало народа, так как не было гражданского общества. Путешественник маркиз де Кюстин писал в своей известной книге о России: «Повторяю вам постоянно — здесь следовало бы все разрушить для того, чтобы создать народ»⁶¹.

Одной из несущих конструкций социальности Запада стало представление о «естественном» состоянии человека, разработанное Т. Гоббсом. Он пишет, что изначальным свойством человека является стремление к подавлению себе подобного. Сталкиваясь, данные стремления приводят к «войне всех против всех». В цивилизованном обществе эта война приобретает форму конкуренции и регулируется законом. Российский исследователь С.Г. Кара-Мурза делает по этому поводу очень интересное замечание. «Запад — единственная культура на земле, антропологический миф которой утверждает, будто человек по своей природе кровожаден. Во всех остальных культурах считается, что человек утратил рай за совершенный им грех, а в своем исходном естестве он создан по образу и подобию Бога»⁶².

⁵⁹ Местр, Ж.М. Рассуждения о Франции / Ж.М. Местр. - М.: РОССПЭН, 1997. - С. 56.

⁶⁰ Ламенне, Ф.Р. Слова верующего / Ф.Р. Ламенне. - М.: «Нар. мысль» Е.Д. Мягкова, 1906. - С. 34.

⁶¹ Кюстин, А. Россия в 1839 году / А. Кюстин. - М.: Захаров, 2007. - С. 187.

⁶² Кара-Мурза, С.Г. Советская цивилизация / С.Г. Кара-Мурза. - М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. - Т. 1. - С. 407.

Видный современный американский антрополог М. Салинс пишет: «Гоббсово видение человека в естественном состоянии является исходным мифом западного капитализма. Современная социальная практика такова, что история сотворения мира бледнеет при сравнении с этим мифом. Однако также очевидно, что в этом сравнении и, на деле, в сравнении с исходными мифами всех иных обществ, миф Гоббса обладает совершенно необычной структурой, которая воздействует на наше представление о нас самих. Насколько я знаю, мы — единственное общество на Земле, которое считает, что возникло из дикости, ассоциирующейся с безжалостной природой. Все остальные общества верят, что произошли от богов... Судя по социальной практике, это вполне может рассматриваться как непредвзятое признание различий, которые существуют между нами и остальным человечеством»⁶³.

Из представлений о человеке и народе вытекали представления об обществе и государстве. Во-первых, видение общества в западном обществоведении базируется на принципах методологического индивидуализма: «не человек для общества, а общество для человека». В восточнославянском мире даже либеральное направление в социальной философии, не говоря уже о религиозном или марксистском, считало некорректной саму постановку вопроса, поскольку исторически и логически личности вне общества не существовало и существовать не может. Они связаны отношениями диалектической взаимозависимости и полагают друг друга.

Различны и те силы, процессы, которые скрепляют общество двух разных типов. «На Западе этим процессом является эквивалентный обмен между индивидами, их контракт купли-продажи, свободный от этических ценностей и выражаемый чисто количественной мерой цены. Каждый человек выступает по отношению к другому человеку как собственник. Общество формируется через акты обмена, посредством которых каждый ищет максимально возможную выгоду за счет приобретения собственности другого за наименьшую цену»⁶⁴. Наиболее полно сущность данного типа общества раскрывается через метафору рынка, на котором любая интеракция предполагает свободу участников и эквивалентность обмена.

Напротив, в восточнославянском обществе, сохранившем многие черты традиционной социальности, люди связаны иными отношениями зависимости. Отношения обмена в целостной системе социальных связей имеют относительно небольшой удельный вес. Гораздо большее значение в нашей культуре приобрели духовные

⁶³ Sahlins, M. *Uso y abuso de la biología* / M. Sahlins. — Madrid: Siglo XXI Eds., 1990. - P. 131.

⁶⁴ Кара-Мурза, С.Г. Указ. соч. - С. 410.

(служения, жертвенной любви, долга, заботы) и политические отношения (власти и принуждения). С позиции либерализма такие отношения иррациональны и потому несвободны, однако восточные славяне именно их полагают выражением подлинной разумности и свободы. В этом контексте наиболее полно сущность такого типа социальности раскрывает образ семьи.

Подводя промежуточный итог, можно утверждать, что в восточнославянском регионе и на Западе сформировались разные типы социума, которые можно с определенной долей условности назвать обществом-семьей и обществом-рынком. Базисными принципами идеологии общества-семьи являются:

— поддержка всех членов коллектива, в том числе неэффективных и виновных в своем бедственном положении;

— интересы общества, коллектива выше интересов индивидуума.

Права человека отступают перед правами общества и государства;

— на ранних этапах развития общества организуется по иерархическому принципу большой патриархальной семьи. Глава семьи («патриарх») единолично принимает решения; существуют групповая дисциплина и ответственность. Отсюда — уважение к старшим, «начальству», сакрализация верховной власти;

— авторитаризм, иногда и деспотизм являются нередкими спутниками такого общества, но их негативные последствия смягчаются требованием относиться к членам общества, как к своим детям;

— в современном обществе две последние черты модифицировались коренным образом, но их последствия и идеология в превращенных формах частично сохранились.

Социальная философия общества-рынка исходит из других принципов:

— в основе ее лежит принцип индивидуализма и индивидуальной ответственности. В чистом виде «абсолютный эгоизм» означает отсутствие обязательства помогать другим и одновременно отказ от чужой помощи. В жизни, конечно, так не получается, но в данном случае мы говорим о постулатах и доминирующем векторе сознания;

— отторжение неэффективных членов общества, «проигравших». Разумеется, это не влечет за собой отказ от всякой помощи таким людям, но помощь не является моральным императивом;

— конкуренция представляет собой основу социального поведения;

— права человека имеют приоритет перед правами коллектива, государства. Политическая система тяготеет к демократии западного типа.

Каждая из этих систем имеет свои преимущества и недостатки. Несомненно, общество-рынок в большей степени стимулирует экономическую эффективность, развитие талантов и достижение индивиду-

ального успеха, препятствует социальному иждивенчеству. В то же время оно более конфликтно, отличается высокой конкурентностью, неизбежно ведет к значительному социальному расслоению. Такое общество устойчиво, пока успешно. Если оно вступает в кризисный период развития, охотников «умирать за него» находится не очень много.

Общество-семья в меньшей степени стимулирует эффективность и развитие индивидуальности, в целом характеризуется меньшей динамизмом, но оно более устойчиво, ибо у него больше активных защитников в годы испытаний. Как правило, оно более гуманно, выше в моральном плане и «теплее» по климату человеческих отношений.

В данных типах социумов сложились свои способы ведения предпринимательской деятельности, регулируемые в обществе-семье - этикой долга и служения, а в обществе-рынке - этикой ответственности. В восточнославянской культуре институты, нормы, ценности и прочие установления общества не противопоставляются космическому порядку, но мыслятся как его неотъемлемая часть. В природе космический порядок реализуется стихийным образом - через безличные законы, а в обществе посредством активности людей - через этику служения. Каждый человек не просто занимает определенную социальную нишу. Он выполняет свой долг, следует по своему пути, реализует жизненную задачу и предназначение.

Предпринимательская деятельность в социальном порядке традиционного типа, в большей степени характерного для восточнославянской культуры, хотя и небезупречная с нравственной точки зрения, все же имеет возможности включения в высший порядок. Предприниматель, имеющий внутреннее чувство единства с бытием, выстраивает отношения с контрагентами на основе солидаристских или патерналистских принципов, а религиозные нормы и запреты стяжания и сребролюбия выступают действенными мотивами поведения, побуждая к делам милосердия и благотворительности. В. Зомбарт отмечал, что для «буржуа старого стиля» еще сохраняют значение религиозные, моральные, социальные ценности, еще можно взывать к его совести, убеждениям и чувству общей судьбы с соотечественниками. «Все, кто служил капитализму: крупный землевладелец и крупный заморский купец, банкир и спекулянт, мануфактурист и шерстоторговец - все они все-таки не переставали соразмерять свою коммерческую деятельность с требованиями здоровой человечности: для всех них дело оставалось только средством к цели жизни; для всех них направление и меру деятельности определяют их собственные жизненные интересы и интересы других людей, для которых и вместе с которыми они действуют»⁶⁵.

⁶⁵ Зомбарт, В. Буржуа / В. Зомбарт. - М.: Наука, 1994. - С. 119.

В данном социокультурном порядке невозможно игнорировать «человеческую составляющую» деловых отношений - от честности, ответственности, трудоспособности партнеров, клиентов и работников зависит успех или неудача дела. В отношениях с властью невозможно сугубо формально подойти к выполнению закона, ибо власть принадлежит живым людям со всеми их человеческими достоинствами и недостатками, а не безличным государственным институтам. Также невозможно пренебречь интересами своего поселения и целого государства и обогащаться за их счет, так как жизнь самого предпринимателя, еще не ощутившего себя «гражданином мира», напрямую зависит от качества решения «местных» проблем. Тем самым у общества есть действенные рычаги контроля и ограничения предпринимательской деятельности. Как пишет Н.Н. Зарубина, «картина мира, согласно которой общество является частью Космоса, а человек - частью общества, связанной этикой долга и служением, предполагает достаточно широкую вовлеченность предпринимательства в социальную и культурную жизнь, стремление проявить себя в сферах деятельности, значимых для социума».⁶⁶ Поэтому бизнес достаточно активно, и что очень важно более или менее охотно, жертвует на некоммерческие нужды и принимает участие в общем деле: несет расходы по организации празднеств, устраивает общественные сооружения, жертвует на оборону, участвует в благоустройстве своего города, говорит веское слово в органах местного самоуправления. Данные практики невозможно объяснить корыстью и инструментальным расчетом и локальными стратегиями. В их основе лежит космоцентричная парадигма культуры в целом, обуславливающая этику служения предпринимательства обществу.

В Новое время на Западе произошел радикальный разрыв с космоцентрической парадигмой традиционной культуры. В эту эпоху был реализован проект актуализации античного наследия, в котором особое место занимало формальное римское право, а также ренессансного гуманизма, противопоставившего человека природе и Богу. Человек все более и более отчетливо начал воспринимать себя как антагониста Космоса, нуждающегося в его благах и имеющего право их взять, при этом перестраивая природу на свой лад. Социальный порядок в этой культуре представляется не как продолжение и развитие космического порядка, но как сугубо искусственный феномен, продукт «общественного договора» или результат «отношений собственности». Тем самым все социальные измерения

⁶⁶ Зарубина, Н.Н. Этика служения и этика ответственности в культуре русского предпринимательства / Н.Н. Зарубина // Общественные науки и современность. - 2004. - № 1. - С. 97.

человеческой жизни (статусы и роли, законы и предписания, институты и классы), предписывающие личности те или иные формы долга и служения, начинают рассматриваться как условные и перерешаемые человеческие установления.

Указанные процессы смены культурных парадигм на Западе и его переход к капиталистической стадии общественного развития обусловили крупное изменение оснований хозяйственной жизни: переход от этики долга и служения к этике ответственности, подчиняющей личность не вечным незыблемым нормам и идеалам, но кратко- и среднесрочным интересам и обязательствам. Выражая эту мысль на языке М. Вебера, можно сказать, что произошел переход от ценностной рациональности мировых религий к целерациональности посттрадиционного общества. Иначе говоря, социальные практики, основанные на идеалах и абсолютных ценностях, стали замещаться действиями, порождаемыми соображениями целесообразности, выгоды и утилитарно понятой рассудочности. Широко распространилось представление о том, что нравственные ценности являются частным делом человека, не имеющим общезначимого статуса. В повседневной жизни каждый индивид действует на свой страх и риск, исключительно самостоятельно отвечая за свои поступки, принимая на себя всю полноту ответственности. Причем в некоторых направлениях протестантизма есть идеи, доводящие принцип индивидуальной ответственности до высшей точки напряжения. Например, в кальвинизме существуют представления о возможности осуждения некоторых людей Богом еще до совершения ими греха (атпа'Н, то есть «проклятые»), а также убеждения, что каждый верующий находится в личных отношениях с Богом, то есть в каком-то смысле сам себе церковь.

Вебер отмечал, что в протестантизме происходит отказ от «этики братской любви» и этически регулируемых отношений практически во всех сферах деятельности⁶⁷. Все традиционные добродетели (моральный долг, преданность, великодушие и покровительство, благодарность и честность) становятся не общезначимой нормой, но вопросом индивидуального выбора. Конечно, на начальном этапе развития буржуазного общества сила инерции традиционных культурных матриц была настолько велика, что первые поколения буржуа делали выбор в пользу ценностной мотивации своей деятельности, полагая, что между ценностями (честностью, аскезой и трудолюбием) и успехом нет противоречия. Однако по мере временного удаления от традиционного общества и ослабления влияния его культурных принципов выбор стал все чаще делаться в пользу прибыли

⁶⁷ Вебер, М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // М. Вебер / Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 314—315.

безотносительно к ее источникам. Служение как этическая парадигма связи личности и общества обретает факультативный характер, заменяется формальными связями, которые регулируются этически нейтральными общими принципами (правом, рыночной конъюнктурой, бюрократическими правилами и циркулярами).

В глубинной связи с этикой ответственности находится этика успеха, устанавливающая в качестве основной максимы поведения достижительные ориентации: направленность личности на максимально полную самореализацию; направленность которой является карьерный и статусный рост, престиж, а также объем имеющегося капитала. Метафизическое обоснование этики успеха на Западе предложил протестантизм, поскольку в рамках его вероучения неудачливость в делах есть вернейший признак негодности Богу, из чего вытекает и социальная отверженность неудачника. Отказ от возможности получения прибыли с протестантской точки зрения есть грех. Но и в светской этике успеха есть тождественные идеи, дополняемые запретом перекладывать на других тяготы риска, выбора и возможного поражения. В пространстве данной идеологии органично развивается культ силы и презрения к слабым и неудачникам, которые «должны погибнуть» (Ф. Ницше). Представление о сугубо персональной ответственности за свою судьбу, а, следовательно, виновности в несчастьях и бедствиях, вполне логично побуждает отказываться в помощи нуждающимся и проигравшим в конкурентной борьбе. Мотивом отказа является вполне respectable рассуждение о том, что бедность — лучший мотив к труду и предприимчивости.

Таким образом, этика успеха, реализованная в пространстве западной социокультурной системы, радикально расходится с нравственными принципами восточнославянской культуры. Этика успеха отрицает любовь к ближнему и солидарность с ним, что является нравственным источником милосердия и благотворительности. Она игнорирует особенно ярко выраженную в православии ценность скромности и самоумаления, идеал торжества «малых сих», «нищих духом» над сильными и удачливыми.

В отечественной культуре хозяйство мыслилось и реализовывалось в парадигме служения, причем в ее рамках находилась и деятельность предпринимателей, традиционно склонных рассматривать свое занятие как самоценную активность. До середины XIX столетия русское предпринимательство развивалось в рамках сословной этики, задававшей цели и принципы общественного служения. По мере актуализации капиталистического способа производства в восточнославянском регионе предпринимательство стало претендовать на более значимую роль в общественной жизни, включая в сферу своих интересов широкие социальные слои. Однако чем

громче заявляло о себе предпринимательство, тем активной сопротивлялось консервативное большинство, сохранившее этику служения в качестве нравственной опоры. «Моральное давление, оказываемое обществом на купечество, побуждало его принимать меры для повышения своего общественного престижа, во многом определив такие особенности российского предпринимательства второй половины XIX века как увлечение благотворительностью, меценатством, общественной деятельностью. Это было не следствием особых личных филантропических наклонностей и даже не проявлением традиции религиозно мотивированного милосердия и любви к ближнему, а демонстрацией общественной полезности и значимости частных капиталов»⁶⁸.

Показательно, что само служение реализовывалось в значительной степени вне хозяйства, т.е. главной сферы деятельности предпринимателей. Причиной данного положения дел было то обстоятельство, что традиционное сознание, базирующееся на космоцентричной парадигме культуры, не воспринимало экономический рост как самостоятельную ценность. Поэтому субъекты экономического роста должны были демонстрировать свою социальную значимость в других, ценимых обществом компонентах общественной жизни. Благотворительность и меценатство служили знаком обществу: предпринимательство живет теми же, что и общество, заботами, несет его тяготы, делит с ним скорби и радости, увлекается одними идеями и образами, разделяет общую систему ценностей. В целом для отечественной культуры характерно не доминирование материального успеха в системе мотиваций, а, напротив, общественное благо в самом широком его понимании определяло легитимность экономических достижений.

Восточнославянская цивилизация имела свою выраженную специфику и в отношении к деньгам как важнейшему компоненту экономической системы. В отечественной культуре произошло формирование устойчивого мифа денег, сохраняющегося в своих основных чертах до сегодняшнего дня. Осмысливая проблему мифа, мы, вслед за Р. Бартом, понимаем под ним вторичную семиотическую систему, построенную на основании уже существующих в языке первичных конструкций: «то, что в первичной системе было знаком (итог ассоциации понятия и образа), во вторичной оказывается всего лишь означаемым... Миф как бы возвышается на ступеньку над формальной системой первичных значений»⁶⁹. Генезис мифов про-

⁶⁸ Зарубина, Н.Н. Этика служения и этика ответственности в культуре русского предпринимательства / Н.Н. Зарубина // Общественные науки и современность. - 2004. - № 1. - С. 100.

⁶⁹ Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. — С. 239.

исходит не в среде людей, имеющих непосредственное отношение к предмету мифа, ведущих с ним практическую деятельность. В этой среде создаются первичные семиотические формообразования, в которых знаку непосредственно соответствует референт. Пространством мифообразования является система социокультурных отношений, в котором происходит формирование представлений о данной деятельности и ее объекте. Другими словами, миф создается теми, кто высказывает определенные суждения, т.е. имеет в качестве референта не реальные предметы, но их концепты, на базе которых создаются новые образы: «в понятие (мифологизированное — О.Р.) влагается не столько сама реальность, сколько известное представление о ней»⁷⁰. Тем самым становление мифа денег происходит в процессе семиотического надстраивания над процессами хозяйственной жизни огромного пласта оценок, противоречивых интерпретаций, моральных требований, идеологем и всего набора воззрений людей на деньги, имеющих весьма далекое отношение к ним как всеобщему экономическому эквиваленту.

В восточнославянской культуре не был широко распространен буржуазный миф денег, сформированный в Новое время на Западе. Это обусловлено тем, что в нашем цивилизационном пространстве ни на одном из этапов его развития не были до конца сформированы рыночно-капиталистические отношения. Даже на рубеже XIX—XX веков, когда Российская империя активно внедряла элементы рынка в свою экономическую систему, буржуазная мифология денег не стала универсальным языком хозяйствования и тем более культуры, выходящим за рамки ценностной иерархии буржуазного сословия. Это можно объяснить тем, что буржуазия не оформилась в качестве «класса-для-себя», и, следовательно, не сформулировала мифологии, могущей стать универсальным метаязыком, способным к обеспечению ее символического господства над остальными группами. Более того, семантические системы традиционных социальных общностей в полной мере сохранили свое доминирующее положение в социокультурном пространстве восточнославянских народов, требуя от буржуазии выражать свои ценности на их языке. Например, в XVIII в. американский просветитель и государственный деятель Б. Франклин, определяя принципы поведения добропорядочного буржуа, писал, что «пустой мешок прямо стоять не будет». Здесь он имел в виду, конечно, не реальные физические свойства мешковины, а описывал моральные добродетели («стояния прямо») в семантике денег и благосостояния («полный мешок»). В России же начала XX в. деловая газета «Биржевые ведомости» выходила под девизом «Прибыль превыше всего, но честь превыше прибыли», описывая, таким обра-

⁷⁰ Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. — С. 244.

зом, ориентацию буржуазии на деньги в терминах чести, являющихся языком традиционных служилых классов.

Неприятие обществом буржуазной мифологии в качестве универсальной семиотической системы, предлагающей образ мира как рынка, а денег как естественного средства взаимодействия, требовало от буржуазии восточнославянских народов подчинения семиозисам других общностей, и употребления собственной мифологии «для внутреннего пользования». Поэтому и стремление найти «точки соприкосновения» с другими сословиями реализовывалось в их семантика долга и служения. Широко известные благотворительные проекты русских и белорусских (Морозовы, Рябушинские, Радзивиллы, Третьяковы, Сапеги и т.д.) предпринимателей могут быть объяснены именно в данных категориях, а не в буржуазном смысловом ряду денег, рынка и пользы, характерном для Западной Европы и США.

Носителем буржуазного мифа денег была исключительно предпринимательская субкультура. Только для нее деньги стали чем-то большим, чем универсальный товар, а именно мерилем любых ценностей — материальных, социальных, нравственных. Автор публицистического издания «Наше купечество и торговля с серьезной и карикатурной стороны» описывал это так: «в купеческом обществе понятия: деньги, сила, ум, даже честь и даже совесть почти равнозначащи... У такой природы взгляд на все окружающее его, на все, из чего сложилась его жизнь, прямо вытекает из понятия: честь — деньги, деньги — честь! На семейство, на общество, не говоря уже про торговлю, он смотрит с этой точки, из всего он старается выжать деньги...»⁷¹.

Но за пределами буржуазного сословия устойчиво воспроизводился миф денег-грязи, денег-зла, денег-нарушителя естественного порядка вещей, причем данное воспроизводство было весьма активным даже в контексте перехода на путь капиталистического развития. Причем носителями негатива в отношении денег были не только эксплуатируемые классы и профессиональные революционеры, гуманистически ориентированная интеллигенция. В конце XIX в., в период подъема русского индустриального капитализма, Г.И. Успенский в очерке «Книжка чеков» писал, что развитие капиталистического рынка лишает живых людей их личностного, культурного и духовного измерения, превращая в «человека-гривенник», «человека-полтину», «человека-рубля», так до «человека — чековой книжки». Гигантская мясорубка денег перемалывает все это разрушенное, разъятое на «полезные» составляющие, живое сырье в новое дело, причем «ка-

⁷¹ Наше купечество и торговля с серьезной и карикатурной стороны. — М., Тип. Грачева и К°, 1865—1867. — Т. 1. — С. 45, 52.

кого бы рода дело это ни было, всегда что-то очень похожее на опустошение, на исчезновение, на смерть чего-то, что было и чего не стало, остается по приведении этого дела к окончанию»⁷².

В семантике мифа денег особенно выделяется смысл «денег-грязи». С точки зрения мифа не имеет значения, что деньги проходят через множество рук и потому могут быть реальными переносчиками инфекции. Миф скорее указывает на антидуховную грязь, поскольку одновременно и причиной следствием распада непосредственных «сердечных» отношений. Мы согласны с Н.Н. Зарубиной в том, что даже в современном обществе, культивирующем миф денег как абсолютного эталона и кода кодов любой социальной коммуникации, мы констатируем появление большого массива анекдотов о «новых русских», где они погружаются в грязь и нечистоты, что можно интерпретировать через миф денег-грязи⁷³.

Мифологема денег как знака зла, а значит преступления, порока прослеживается в нелюбви и подозрительности к «нажитым» деньгам, независимо от реальных способов, которыми они были заработаны. Именно этим мифом питалось презрение русских родовых аристократов и служилых дворян к купцам-предпринимателям, недоверие и ненависть крестьян к «кулакам» — разбогатевшим односельчанам, а также и враждебность к «кооператорам», «челнокам», фермерам в период перестройки и т.д. Этот миф превращает деньги в символ несправедливости и хаоса, нарушения гармонии и порядка в мире. Если мы рассмотрим корпус русской классической литературы XIX — начала XX вв., посвященной купечеству и буржуазии (произведения П.И. Мельникова-Печерского, Д.Н. Мамина-Сибиряка, Г.И. Успенского, М. Горького, В.Я. Шишкова и др.), то станет очевидным, что авторы, как правило, связывают происхождение крупных состояний с каким-либо преступлением, совершенным основателем династии. Даже если это и не прямой разбой, убийство или иное тяжкое преступление, все равно накопление денег объясняется хитростью, беспринципностью, жестокостью и тому подобными пороками.

3.3. Духовная культура восточных славян в системе цивилизационных констант

 общим местом в исследованиях проблемы генезиса и сущности восточнославянской цивилизации является тезис о

⁷² Успенский, Г.И. Книжка чеков / Г.И. Успенский // Соч.: в 2 т. — М.: Худ. лит., 1988. — Т. 1. — С. 354-355.

⁷³ Зарубина, Н.Н. Бизнес в зеркале русской культуры / Н.Н. Зарубина. — М: Анкил, 2004. — С. 265.

двойственности отечественной культуры, совмещающей в себе признаки разных цивилизационных типов — Европы и Азии, Запада и Востока. Полемика по поводу цивилизационной идентичности восточных славян, длившаяся почти все XIX столетие и продолжающаяся до сих пор, обнаружила разные перспективы решения данной проблемы. Мыслители западнической направленности видели в России «отставшую Европу» и полагали, что магистральная линия ее развития состоит в преодолении данной отсталости. Ученые славянофильского вектора, напротив, отстаивали тезис о самобытности русского мира, его принципиального отличия от Запада, впрочем, как и от Востока, полагая главным в его устройении общинно-православное начало. Уже в XX веке наметилась и евразийская линия в понимании восточнославянской культуры, в которой развивалась мысль о ее пространственном, духовном и историческом единстве с азиатским Востоком. Мы согласны с российским исследователем Ю.Ю. Булычевым в том, что «часто встречающиеся в научных работах формулировки о «парадоксальности» восточнославянской культуры свидетельствуют, что ее понимание требует преодоления однозначных, линейных схем и обращения к многомерной концепции»⁷⁴. Такой подход возможен именно на основе применения цивилизационного анализа, так как восточнославянская культура несводима к этническому или национальному субстрату, хотя, несомненно, несет в себе характеристики обоих эти уровней.

С нашей точки зрения, ядром восточнославянского цивилизационного типа, обусловившим его выраженное своеобразие и детерминировавшим иерархию культурных смыслов, стало Православие. Оно занимает в системе цивилизационных констант восточнославянского мира существенно иное место, нежели католицизм на Западе. В Европе в ходе исторического развития произошло отделение единой церкви от множества центров государственной власти. Следствием этого стало разделение политической и духовной власти, хотя в опыте реальной истории данный принцип мог нарушаться обеими сторонами. На христианском Востоке организация духовной жизни была представлена в виде системы независимых патриаршеств, находившихся в конкурентных отношениях друг к другу. Итогом данного положения дел стало формирование выраженной специфики восточнославянского православного мировоззрения, отличающей его не только от духовного строя Запада, но в значительной степени и от мирозерцания других поместных церквей в православном регионе. Другими словами, при глубоком единстве Православия в восточнославянском мире с греко-византийским

⁷⁴ Булычев, Ю.Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания / Ю.Ю. Булычев. - СПб.: Изд-во Политех. ун-та, 2005. - С. 201.

образом существуют и глубокие различия между ними в аспекте национально-духовной типологии и социокультурной актуализации. Тем самым вполне уместно вести речь о феномене «русского православия» как своеобразного воплощения первоначал всемирной христианской традиции в опыте культуры и общественной жизни восточнославянских народов.

Исследование генезиса восточнославянского православного мировоззрения как детерминанты отечественной духовной культуры является весьма непростой исследовательской задачей. В нашей работе мы можем лишь схематически обозначить контуры национально своеобразных примет русского православного мирозерцания, приняв в расчет три изначальные, очевидные и вполне объективные особенности духовного становления Руси: ее географическую отдаленность от Византии, своеобразие русской народной психологии, отсутствие развитой интеллектуальной культуры у юного христианского народа.

Пространственная удаленность от Константинополя и значительная обособленность от других культурных центров создавали особые социально-психологические условия приобщения Руси к христианству. Русское сознание рассматривало выбор восточного христианства князем Владимиром как свободный духовный акт, которому предшествовало столь же свободное и в хорошем смысле пристрастное испытание вероисповеданий. Независимо от того, насколько летописная повесть об испытании вер соответствовала реальным историческим фактам, она сама стала фактом русского национального сознания. Дело в том, что в ней предложена фундаментальная парадигма свободной и сердечной устремленности русского народа к Божией Правде и красоте, зримо явленным княжеским послам в ходе православной литургии в константинопольском соборе св. Софии.

Более того, предание о взятии Владимиром прежде неприступного греческого Херсонеса в преддверие своего крещения свидетельствует о недюжинной силе и сугубой самостоятельности в деле установления связи Руси с Византией. Политическая и военная независимость Руси при наличии церковного подчинения Константинополю приводили сначала к подспудному, а затем и более явному стремлению отдаления от греков и формированию самостоятельного русско-православного мировоззрения. Необходимо учесть и то обстоятельство, что с самого начала русские обнаружили крупные различия в строении своего и греческого национального сознания и менталитета. На Руси грек имел устойчивую репутацию черствой души, хитреца, скареда и труса. По словам одного из знатоков русских национальных преданий, «наши предки долго и пристально изучали процесс медленного умирания Византии. Это наблюдение могло

давать уроки отрицательного значения, а не вызывать на подражание, могло возбуждать отвращение, а не увлечение»⁷⁵.

Трудно переоценить культурно-цивилизационные и национальные последствия того обстоятельства, что Русь, ставшая органичной частью христианского мира, в то же самое время не вошла в состав ни западной, ни византийской, ни иной из существовавших тогда цивилизаций. Если народы Западной Европы рассматривали себя как носителей европейской культуры, преемников античного наследия, имевших единый духовный центр, давший им латынь как язык высокой культуры, то восточные славяне вынуждены были строить свое социокультурное пространство в значительной мере в одиночестве. Географическая, политическая и языковая обособленность Руси от Византии, малая доступность сложного греко-византийского богословия для молодой христианской цивилизации заставляли восточных славян полагаться первоначально на свою природную интуицию смысла новозаветного вероучения и душевную чуткость в отношении к символам Священного Писания. При этом богооткровенный дух библейской истории более соответствовал ощущению русскими своей обособленности и исключительности, чем византийские хроники, и чертами русского сходства с первой на Руси дорожили гораздо больше. В качестве сильнейших аргументов на главное место отечественные книжники всегда выдвигали библейские примеры и лишь на второй план ставили примеры, взятые из истории Византии. Отсутствие развитых интеллектуальных средств культурного творчества наши древние предки восполняли с помощью живых библейских и евангельских образов, символов и мифологем простонародной культуры, формируя свою оригинальную христианскую и в то же время национальную мифологию.

Важно отметить, что предпосылки к принятию и творческой интерпретации православного мировоззрения существовали еще в языческую эпоху. Так, одним из центральных понятий славянского язычества является «святость», которое гораздо древнее и христианства, и времени формирования восточнославянских народов⁷⁶. В языческую эпоху на Руси «святость» рассматривалась как результат действия особой «жизненной плодородящей силы». В славянской традиции сакральными были символы вегетативного плодородия: святое дерево, роща, колос, жито; животного плодородия: святая пчела, скот, корова; сакрально отмеченные точки пространства: святая гора, поле, река; сакрально отмеченные точки времени: святой день, праздник, неделя; сакральные стихии: святой огонь, святая

⁷⁵ Цит. по кн.: Кириллов, И. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма / И. Кириллов. — М.: Т-во типо-лит. И.М. Машистова, 1914. — С. 5.

⁷⁶ Топоров, В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В.Н. Топоров. — М.: Гнозис, 1995. — С. 7.

вода; рамки Вселенной, выступающие в персонифицированном виде «родителей»: Мать-Земля, Отец-Небо. Древнерусская традиция имеет пансакральный контекст: пространство и время здесь освящены, сакрализованы в своих наиболее значимых точках, символизируя святой мир (позднее «святую Русь»), где предназначение и идеал человека — «быть святым». Отсюда славянские имена Святослав, Святополк, Святомир.

С принятием христианства качественно изменился весь строй духовной жизни восточных славян. В ней можно выделить несколько узловых тем, постановка и содержание которых предопределила качественную специфику их мировоззрения. Важнейшей интенцией восточнославянской культуры, несомненно, имеющей религиозное происхождение, является чистый и последовательный онтологизм, противостоящий всякому субъективизму. Для западноевропейской гносеологии, начиная с Декарта и Локка, подлинной, единственно данной реальностью является реальность познающего «Я». Бытие как таковое либо вообще непостижимо, замещаясь в сознании феноменологическими образами (Кант), либо к его постижению мы приходим путем анализа сознающего себя сознания. Широко известный тезис Декарта «*cogito ergo sum*» — это не продукт отвлеченного мышления, не абстрактная философская теория, но вербальное выражение какого-то спонтанного жизнеощущения. Западно-европейский человек воспринимает себя и свое сознание как подлинное бытие, все же остальное — как условие этого бытия или его продукт. Русский философ С.Л. Франк, характеризуя это жизнеощущение, пишет, что «он (западноевропейский человек — О.Р.) не чувствует себя укорененным в бытии или находящимся в нем и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, которая противостоит бытию, т.е. он чувствует себя разведенным с бытием и может к нему пробиться только окольным путем сознательного познания»⁷⁷.

Совершенно иные интуиции присущи восточнославянской культуре, и поэтому выражаются в сущностно иных философских конструкциях. Главной задачей русской мысли было движение к действительному бытию, реальное проникновение в само бытие. Это проникновение осуществляется не идеально — через познание и мышление, но реально — через жизненный опыт. Вся русская онтология и теория познания последовательно проводят мысль, что бытие мира и Бога открыты человеку, он может постичь их своим сознанием, но только потому, что само сознание укоренено в бытии, от бытия исходит, и наполняется его содержанием. Другими словами, непосред-

⁷⁷ Франк, С.Л. Русское мировоззрение / С.Л. Франк // Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — С. 479.

ственное знание, что мое бытие, будучи индивидуальным, в то же самое время принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нем, что глубинное личностное бытие одновременно объективно и надличностно, есть выражение типично восточнославянского онтологизма. В этом смысле русскому человеку совершенно искусственным представляется путь от «мысля» к «существую». Чтобы иметь мысль о бытии, необходимо в нем изначально пребывать, переживать его, и через это непосредственное пребывание устанавливать идеальную связь с ним. Восточнославянская культура попыталась найти иной, в известной степени противоположный картезианскому, способ взаимодействия человека и мира, устанавливающий логику движения от «существую» к «мысля». Отмечу, что поразительная пронизательность и глубинный психологизм русской классической литературы обусловлен именно этой, казалось бы, сухо-теоретической идеей. Для русских писателей человеческая душа - это таинственный мир потенциально бесконечных сил, внешне находящийся в малом объеме, но внутренне неисчерпаемых. Так, хорошо известно, что гениальный исследователь «глубин сатанинских и высот ангельских» Достоевский человека рассматривал в непосредственной связи с первопричинами и сущностями бытия. Человеческая душа для него не область социального, не эпифеномен внешнего мира, но сама целый мир, укорененный в последних безднах бытия. В философской лирике Тютчева мы находим сходные мотивы: космический хаос, слышимый в вое ветра, отзывается в человеческом сердце потому, что оно чувствует единосоусность с космическими безднами, с господством хаоса первичных природных сил.

Огромное место в восточнославянской культуре занимала тема самого бытия, мыслимого в терминах совершенства и полноты. Данную интуицию русская мысль раскрывала по преимуществу, на основе новозаветной символической характеристики цельного и совершенного бытийного устройства: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор 15, 28). Бытие мыслилось не как однородное и сплошное, но как многообразное в своих элементах, связанных и сообразованных друг с другом. Понимание мира как гармонического лада, в котором осуществлено тождество части целому, получило в русской философии название всеединства. Тема всеединства, как известно, развитая Соловьевым и его последователями, восходит через славянофилов и Г. Сковороду, к неоплатонизму и христианскому гнозису (Климент Александрийский, Николай Кузанский и др.). Тем самым русская метафизика, в котором «Всеединство выступает центральным онтологическим понятием, также включается в широкое русло христианского платонизма»⁷⁸.

⁷⁸ Хоружий, С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия / С.С. Хоружий // О старом и новом. - М.: Алетейя, 2000. - С. 78.

Такое понимание бытия выводило на проблему перехода земного мира к первоначальному всеединству. Эта проблема ставилась и решалась как тема «оправдания твари», унаследованная от святоотеческой мысли. При разработке этой темы в восточнославянской культуре был обоснован тезис о глубинной связи Бога и мира, абсолютного и относительного горизонтов бытия. Эта связь выражается в укорененности здешнего мира в Божественном, в существовании «корней твари в Боге», через который здешнее причаствует Абсолютному. Тем самым возникало понятие смысла как укорененности, подлинности, причастности Абсолютному. Смысл рассматривался как внутренняя соотнесенность с Богом, его «идея» в терминах платоновской традиции. Смысл - центральное измерение сущего, и любой отдельный предмет или процесс должен рассматривать в его смысловом значении, где раскрывается его связь с Абсолютом.

Этот мотив цельности бытия пронизывает собой все направления отечественной культуры. Так, натурфилософские воззрения пронизаны святоотеческим антропоцентризмом, идеей человека - «возглавителя твари». Одной из важнейших целей человеческого бытия является задача «собрания твари» - космическая и теургическая миссия внесения порядка в мир. Живя и действуя в мире, человек должен преобразовать его в живое и стройное целое, причем не по умозрительному искусственному проекту, но органическим и любовным единением со всем сущим в мире. Человек должен содействовать раскрытию и высвобождению всех бытийных потенций, явному узрению той гармонии и света, которые сокрыты и существуют лишь потенциально. В плане исследования духовной жизни мы видим те же самые интенции. Изучение духовной жизни всегда рассматривалась как задача синтеза, а не анализа, собирания духа, а не его расчленения. Как пишет С.Хоружий, «русская философия обнаруживала неизменное тяготение к созданию широких синтезирующих схем, где преодолевалась бы разъединенность отдельных философских областей и подходов»⁷⁹.

Чтобы избежать упреков в абстрактности и излишней отвлеченности суждений, замечу, что противопоставление себя бытию привело к ряду глубочайших противоречий социокультурного и социоприродного плана. В сущности, основные противоречия двух последних столетий мы можем рассматривать как следствие деонтологизации мира. Первое фундаментальное противоречие, блестящее описанное К. Марксом, связано с отрывом от вещно-материальной среды, от природы в целом. Маркс убедительно показывает, что деятельность капиталиста не нацелена на производство

⁷⁹ Хоружий, С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия / С.С. Хоружий // О старом и новом. - М.: Алетея, 2000. - С. 78.

потребительных стоимостей, т.е. продуктов, удовлетворяющих реальные общественные потребности; его интересует производство меновых стоимостей, приносящих прибыль, безотносительно к их практическому смыслу. Логика капиталистического производства такова, что прибыль порождается лишь в процессе циркуляции меновых стоимостей. В первой главе «Капитала», где Маркс дает анализ развития форм меновой стоимости, он отмечает, что материальный обмен с необходимостью предполагает абстрагирование от вещно-субстанциональной природы товара, от всего того, что делает данную вещь уникальной и невозпроизводимой как в смысле ее материально-природной неповторимости, так и в смысле интимно-личной связи ее с конкретным лицом владельцем. На уровне полной, развернутой формы стоимости такой разрыв достигает абсолютного значения и проявляется в виде онтологического нигилизма. И действительно, массовое производство, в полной мере воспроизводящее модель менового отношения к миру, уничтожает и космический статус вещей, ранее включенных в мировую гармонию, и чувство субъективной причастности людей этой гармонии. Тем самым разрушается механизм самоотождествления с бытием, аффективного саморастворения в космосе, исчезает чувство полноты погружения человека в лоно реальности. Закономерным следствием такого мироощущения является главная установка современной личности: чуждаться привязанности к миру и сопутствующей этому ответственности и представлять действительность в ее сугубо абстрактных, обезличенных и взаимообмениваемых формах.

Второе крупнейшее противоречие современности, вызванное деонтологизацией мира, представлено в работах швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра, который одновременно выступил и как исследователь, и как его апологет. Соссюр произвел «коперниканский переворот» в лингвистике, отвергнув репрезентативную теорию языка, согласно которой знаки имеют свой референт (обозначаемое). Эта теория утверждает, что знаковая система всегда производна от какой-либо действительности, связанная с ней и вне ее бессмысленна. Соссюр утверждает противоположное: знаки совершенно автономны по отношению к действительности, и могут вступать во взаимодействие безотносительно к тому, в каком реальном отношении находятся обозначаемые ими «референты». В «Трудах по языкознанию» он пишет следующее: «... означающее немотивировано, т.е. произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи»⁸⁰.

⁸⁰ Соссюр, Ф. де. Труды по языкознанию / Ф. де Соссюр. — М.: Прогресс, 1977. — С. 494.

Сегодня эти, казалось бы, частнонаучные положения получили статус общеполитической теории, объясняющей состояние современного социума. Так, духовное производство, в котором задействованы десятки миллионов человек — ученых, писателей, журналистов, имиджмейкеров и т.п. — все чаще рассматривается как автономная, т.е. независимая от задач адекватного описания реальности или служения тем или иным общественным ценностям, система знаков. Для современной духовной элиты такие понятия как «вызов среды» или «социальный заказ» являются обычно пустым звуком, ибо она стремится освободить себя от давления внешней объективной действительности или запросов социального окружения. Не надо думать, что здесь мы имеем дело с безобидным эстетством богемствующей интеллигенции. Социокультурные последствия этого переворота гораздо глубже и опаснее. Во-первых, он ведет к глубокому откату назад в плане понимания смысла и ценности производимого материального труда. Рабовладельческая античность с презрением относилась к производительному труду, и к людям, его ведущим. Сегодня этот «псевдоаристократический» снобизм воспроизводится в новых формах. Все более рельефно вырисовывается разделение общества на две неравные части: людей, занятых в материальном производстве, которое все более становится уделом новых изгоев — представителей стран третьего мира, беженцев, мигрантов, и с другой стороны, богемы, ведущей гедонистический образ жизни, и претендующей на статус создателей «автономных» текстов. Весьма характерно, что отказ от реализации производимого смысла духовной деятельности сразу привел к возрождению империалистических тенденций передела мира и подключения новых территорий и ресурсов ради удовлетворения растущих аппетитов «потребительского общества». Там, где творческая свобода перестает служить прогрессу и накоплению, превращаясь в аристократически досужую «игру с текстами», там возникает потребность в завоеваниях и в новом рабстве, как основе процветания привилегированного меньшинства.

Во-вторых, освобождение знака от предмета порождает процессы «виртуализации» общественного и индивидуального сознания — подмены реального, а потому несовершенного, мира и опыта эфемерными и соблазнительными конструкциями виртуального мира. Провозглашенная и концептуально обоснованная Соссюром автономия знаковых систем становится теоретико-методологическим основанием новых социальных технологий. Технологии прежнего типа, направленные на проникновение в тайны мироздания и преобразования его на основе использования научных открытий, заменяются манипулятивно-наркотическими технологиями, обеспечивающими изменение не самой реальности, но нашего восприятия ее. Сове-

менная культурная элита занята не столько созданием новых идеи и ценностей, сколько блестящих «видимостеИ» и «кажимостеИ» — симулякров, призванных стать заменителями внешней реальности. Причем это замещение эксплуатирует биологический уровень человеческого бытия, воздействуя на сферу бессознательных влечений и инстинктов. Смысл симулякра не в том, чтобы удовлетворить реальную потребность, но в том, чтобы заменить ее «желанием». Материальные потребности грубо реалистичны в своей сущности: их нельзя удовлетворить «знаком хлеба». Но «желания» способны довольствоваться заменителями, смонтированными «текстами». Более того, разрушительные успехи современной «индустрии удовольствий» свидетельствуют о том, что симулякры дают нашим подавленным инстинктам куда большее удовлетворение, нежели сенсорика реального чувственного опыта. Человек, живущий в мире симулякров, способен испытывать субъективное чувство комфорта и удовольствия тогда, когда у него есть все основания для неудовлетворенности и протеста. В этом контексте становится объяснимым широкое распространение в современной России типа личности, в результате реформ отброшенной в социальном статусе далеко назад, лишенной социальных гарантий и достойных условий существования, обездоленных в материальном и духовном отношении, но истово поддерживающих компрадорский курс современной российской элиты и верящей в блестящие слова о «демократии», «общечеловеческих ценностях», «цивилизованном мире» и т.д. Экономическая статистика свидетельствует о постоянном снижении инвестиций в промышленные технологии, обеспечивающие улучшение качества продукта, совершенствование тех его сторон, которые направлены на удовлетворение реальных общественных потребностей. И, напротив, возрастает удельный вес расходов на формирование привлекательного образа товара, удовлетворяющего не реальные, но бессознательные потребности «подавленной чувственности».

Тем самым можно утверждать, что деонтологизация, которую провела западноевропейская философия, не так безобидна и сугубо теоретична, как может показаться на первый взгляд. В социальном плане «выпадение» из бытия рождает «частичного», а потому и безответственного человека. Такого рода субъект оказывается непригодным к созданию социальных систем, способных к длительному историческому существованию. Этому претит субъективное чувство разлученности с миром, ведущее к обесмысливанию и мира и себя в нем. Напротив, для устойчивости и подлинности исторического бытия требуется *elan vital* (жизненный порыв), заново славящий распавшиеся части в органическую целостность, обретающую высший, а значит и объединительный смысл своего существования. Преодоление распада и атомизации, ведущей в ко-

нечном счете, к «войне всех против всех», к царству Танатоса, возможно лишь на пути укоренения всех сфер и элементов общественной жизни в высшем объединительном качестве. Другими словами, национальное общество лишь тогда получает устойчивость, когда приобретает самосознание «исторической системы». Особенно это касается тех исторических сообществ, которые претендуют на большие суперэтнические синтезы, в принципе невозможные вне большого исторического проекта. Вне рамок историзма современный социум держаться не может: либо совместное обнадёживающее будущее, либо сиюминутность частных интересов, порождающая логику нескончаемых дроблений и расколов. В этом контексте понятным и легко объяснимым является совпадение во времени теории «конца истории» (Ф. Фукуяма) и «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон).

Учитывая принципиальную значимость темы «цельности» рассмотрим ее более внимательно. Существенное отличие восточнославянской культуры от европейской заключается в том, что последняя стремится к рационализации всего бытия, выявлению его разумных оснований и принципов. Русская же душа, по справедливому замечанию Н. Бердяева, не мирится с таким расчленением и всюду пытается найти единство, целостность, стремится к Абсолютному, все земное подчиняя ему. Причина намеченного различия была осмыслена еще И. Киреевским. Он видел существенное различие между Россией и Европой в том, что западное христианство (католицизм и еще в большей степени протестантизм) приняло на себя наследие античного рационализма, подчинив тем самым целостность духа одному из компонентов этой целостности - рассудку. Напротив, православное христианство, в большей мере сохранившее мистический дух, адекватно передающий существо христианского мировоззрения, сумело удержать принцип целостности. Православие, наделяя нерасчлененное состояние сознания высшей ценностью, апеллировало к ритуальным моментам, к процедурам, основанным на внушении и подражании, к коллективному переживанию, которое является чрезвычайно значимой категорией в православной культуре. Ритуалы стали идеальным механизмом воспроизводства ментальной и социальной нерасчлененности. Может показаться, что реализация этого идеала влечет нас в прошлое, в архаичное духовное и социальное состояние. Напротив, он имеет огромное перспективное значение. Так в современности оказались опасно разъединенными три великие ценности культуры - Истина, Добро и Красота, нераздельность которых утверждали все философские и религиозные системы. Со времен европейского Ренессанса наука активно высвобождается из-под власти моральной и религиозно цензуры. Казалось бы, этот процесс имеет свои оправдания. Ведь мораль запрещает использование нравственно предосу-

дительных средств, тем самым удлиняя путь к успеху. Более того, любая мораль, будь то светская или религиозная, направляет активность человека вовнутрь, заставляя идти по сложному и тернистому пути самосовершенствования. Тогда как новоевропейская наука направила свою активность вовне — на природный и социальный мир, несовершенства которого необходимо исправить. Итогом эмансипации Истины от велений Добра стало формирование особого инструментального разума, которому техногенная цивилизация обязана всеми своими успехами, и, как ни парадоксально, конечным поражением.

С другой стороны, сегодня мы наблюдаем отрыв искусства от морали. Художественный «авангард» провозгласил полный отказ от каких бы то ни было запретов и ограничений: во имя безграничной творческой свободы. Однако в результате мы получили не новый Золотой или Серебряный века поэзии и философии, но культ бесовщины, разврата, садизма. Достаточно обратиться к так называемому «творчеству» наиболее модных представителей современной русской литературы (В. Пелевин, В. Сорокин, Ю. Мамлеев), чтобы убедиться в сказанном. Это не случайно: еще Ф.М. Достоевский предупреждал об опасности абсолютизации красоты за счет добра, результатом которого будет сомнительный идеал сверхчеловека, избавленный от всякого давления христианского «моралите» (Ф. Ницше) и всего того в культуре, что восходит к нему как к первоисточнику. После нацистских и радикал большевистских экспериментов, в которых этот ницшеанский тип проявил себя в полной мере, мы убедились в его разрушительности и внутренней пустоте. Таким образом, требуется восстановление этой великой триады в изначальной целостности и здесь традиции русского нравственного максимализма, которыми насыщены классические русская литература и философия, приобретают особое значение.

Развивая эту тему необходимо отметить огромную значимость категории «правда» в пространстве восточнославянской культуры. Ее особое место в числе ценностей русской культуры подчеркивал еще Н.К. Михайловский: «Кажется, только по-русски, — говорил он, — правда-истина и правда-справедливость называется одним и тем же словом и как бы сливается в одно великое целое». Поиск правды как органичного единства истины, справедливости, морального и естественного права должен не только обустроить жизнь отдельного человека, но и дать основу для преобразования мира в целом, образуя круг лично-космической гармонии. В этом кругу, связывающем «родное и вселенское», сосредоточены нравственные искания, предпринимаемые восточнославянской мыслью. Важно отметить, что центральное положение идеала Правды определяет этическую нагруженность других идеалов отечественной культуры, порождая тот «панморализм», о котором писал В.В. Зеньковский.

Идеал Правды отражает представление, что совершенное состояние онтологически реально, оно может и должно быть реализовано в действительном порядке природных и социальных процессов. Поиски Правды укоренены в глубочайших пластах русской культуры. Еще в дохристианский период ее развития формируется и активно функционирует понятие «святости», связываемое с особой жизненной плодоносящей силой. Славяне сакрализовали бытие в целом, все его сферы и уровни: животный и растительный мир, узловые точки пространства — времени, природные стихии. Тема святости насквозь пропитывает собой всю древнерусскую культуру, формируя пансакральный контекст, в котором живет и действует человек. Неслучайно позже возникает образ «Святой Руси» — единственного места, где возможно подлинно духовное бытие человека. Принятие христианства углубило и развило этот аспект национального мировоззрения, сделав святость абсолютной ценностью.

Интересное видение этой стороны русской культуры предложил российский исследователь С. Аверинцев. Сравнивая между собой западную и русскую духовность, он отметил, что западнохристианская традиция делит мир на три уровня — Добра и зла, а между ними находится буферная прослойка «естественного» мира, в котором действуют законы учтивости и контракта. Католицизм, не надеясь на полное просветление падшей человеческой природы, стремится оградить людей от посягательств другой личности, склонной к греху, действием внеличного закона. Сам же закон ни добр, ни зол — он «естественен». Русская же культурная традиция делит мир на удел света и удел мрака — и посредников между ними нет. «Все, что кажется землей и земным на самом деле, или Рай, или Ад», — пишет С. Аверинцев⁸¹. Тем самым явно или подспудно ставится задача все сакрализовать, вырвать из-под власти мрака и освятить. Надо признать, что эта задача связана со многими соблазнами и рисками: если не удастся все сакрализовать (а это на нашей земле невозможно), то возникает другая крайность — отказ от всяких ценностей вообще. Другими словами, тенденция сакрализации на Руси очень часто оборачивается десакрализацией — прямым разгулом стихий разрушения, хаоса, отрицания. В этом, наверное, кроется причина недостаточной развитости у нас «срединной области культуры», что отмечал еще Н. Бердяев. Он же пишет: «Святая Русь имела всегда обратной своей стороной Русь звериную ... русский человек упоен святостью и он же упоен грехом, низостью»⁸². Но здесь же отметим, что, несмотря на очевидный риск срывов, и ин-

⁸¹ Аверинцев, С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая / С. Аверинцев // Новый мир. - 1988. - № 9. - С. 234-235.

⁸² Бердяев, Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности / Н.А. Бердяев. - М.: Мысль, 1990. - С. 114.

версий, дихотомическое деление мира на два уровня — Добра и зла, все же оправдано. Как показывает и социальная практика, и философские и научные изыскания, все отлученное от высших ценностей и смыслов, все так называемые «естественные» процессы неизбежно деградируют и подвергаются моральной энтропии. Хорошо известно, что наилучшие учреждения и социальные институты при плохих людях дают неудовлетворительные результаты, и наоборот, несовершенные институциональные конструкции могут быть компенсированы нравственной волей и усердием.

Принцип целостности, характерный для культуры восточнославянских народов, реализуется не только в сфере неких отвлеченных материй, но и в организации реальной общественной жизни в конкретном месте-времени. Цельность общественной жизни получила в нашей культуре название «соборности» и является ценнейшим даром, который в самые трудные моменты российской истории спасал народ и страну. Можно выделить, по крайней мере, две основные причины возникновения феномена соборности в России. Во-первых, предельно тяжелые условия жизни (крайне суровый климат, постоянная опасность внешней агрессии) требовали организации совместного труда на принципах взаимовыручки, приучали к радению за общее дело и благо. Идеал общинного труда настолько глубоко вошел в плоть и кровь народной жизни, что его элементы сохранились до сих пор. Во-вторых, духовный опыт православия в значительно большей степени, нежели иных христианских конфессий, направлял к единению людей, указывал на их мистическую общность, утверждал равенство людей пред Богом. Более того, феномен соборности стал основным средством сопротивления индивидуалистическому и рационалистическому духу западной культуры. Христианский Запад, первоначально придерживавшийся принципа соборности (ее реликты по сей день сохранились в католической доктрине), постепенно отказался от него в силу воздействия процессов индивидуализации и рационализации личностного сознания, появившихся еще в период позднего средневековья (XIII—XIV вв.). Внешне это выражалось в повсеместном распространении аристотелевской философии, логики и эстетики, рецепция которых в Византии натолкнулась на ряд препятствий, а в России вообще не состоялась.

Для понимания сущности соборности воспользуемся аналогией, идущей еще от неоплатоников: человек подобен листу на дереве, который внешне не соприкасается с другими листьями или делает это случайно, но внутренне через соединение ветвей и стебля с общим корнем, ведет с ними совместную жизнь и связан в единое целое. Тем самым, «мы» — это не просто множественное число от «Я», но внутренняя их нераздельность, органическая связь. «Мы» — это первичное неразложимое единство, из корня которого произ-

растает «Я» каждого. Выражая эту мысль на философском языке, А.С. Хомяков писал, что «Соборное Единство есть единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»⁸³. Соборный уклад жизни формирует соборное католическое сознание. Приобщаясь к нему, отдельная личность вбирает в себя полноту чужих индивидуальностей, «держит внутри себя собор со всеми» (С.Н. Трубецкой), преодолевая тем самым свое духовное одиночество и бессилие. Католическое сознание выражает жизнь всего общества, возвращая людей к первичной сращенности в живое целое. Причем его основой является не общность интересов, но духовное и нравственное родство, связь общей любви. Идея соборности в русской философии не ограничена какими-либо национальными рамками. Соборность — категория всемирного значения, которая предполагает свободную консолидацию всего человечества вокруг общих духовных корней и целей деятельности. Эта «жажда вселенскости» и связанных с нею надежд на грядущее преображение всего мира нашли выражение в творчестве Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Л. Франка, Н.О. Лосского и других.

Подводя итог, можно выделить типологически характерные черты восточнославянской культуры:

1. Интуиция целостности Истины, мыслимой не только как реализация *ratio*, но имманентно содержащей в себе начала любви, добра и красоты. Такое понимание истины требует соответствующих средств ее постижения, а именно не рассудочного, но духовно-сердечного познания в единстве мысли, воли, веры, нравственных и эстетических чувств познающего субъекта.

2. Интуиция одухотворенной телесности и телесной воплощенности духа, ориентирующая на стирание строгих логико-понятийных границ между духовным и материальным планами реальности, на проблематику духовно-телесной органичности человека, общества, космоса.

3. Духовно-смысловая конкретность и эсхатологическая направленность сознания, стремящегося к многостороннему возведению осмысливаемого предмета к всеобщей Правде, а потому ищущего живого многообразия форм соприкосновения частного явления со «всеединым Смыслом»; оправдания всего отдельно сущего в его внутреннем и живом отношении к Премудрости Божией; преобразования и вечного спасения не только человеческой личности, но всего конкретного многообразия мира.

4. Соборный персонализм, свободный от формально-логических дилемм «единичное-общее», «часть-целое» в исследовании мира,

⁸³ Хомяков, А.С. По поводу послания архиепископа парижского / А.С. Хомяков // Полн. собр. соч. - М.: Мысль, 1990. - Т. 2. - С. 112.

человеческой личности, сознания, духовных оснований культуры и общественности. «Стремясь к преодолению как индивидуалистического, так и коллективистского уклонов в мировоззрении, восточнославянская христианская мысль видит универсальное содержание в личности и личностное в универсуме, духовно-органическое единство «Я» и «Мы» во всех основаниях человеческого сознания, общества и культуры»⁸⁴.

3.4. Субъекты восточнославянской цивилизации в процессе ее становления и развития

Каждая развитая социокультурная система состоит из разнородных начал, что образует источник ее динамики. Например, в генезисе европейской цивилизации можно выделить три крупных основания: греческий Логос (рациональное начало, кристаллизовавшееся в диалектическом противоречии с мифологическим), римское право и христианская духовность. Вероятно, в развитии цивилизаций находят свое преломление общеэволюционные законы. В частности, перспективность взаимодействия гетерогенных начал сродни описываемому биологами явлению гетерозиса. Внутреннее разнообразие выступает необходимым условием повышенной жизнестойкости и адаптированности — способности приспособления к меняющимся условиям среды. Здесь же отметим, что ревнители самых разных форм «чистоты» — классовых, этнических, конфессиональных, оказывают обществу и культуре плохую услугу. В то же время, нельзя не признать, что длительное взаимодействие в структуре цивилизации разнородных элементов содержит в себе и скрытые опасности. Эти гетерогенные начала даже в ходе длительного взаимодействия не утрачивают своей самоидентичности и качественной определенности, но вступают во временные взаимодействия с другими началами. В реальной практике данные взаимодействия предстают в виде гибких сочленений, поддержка которых требует творческих усилий, направленных на обновление прежних способов синтеза. Напряжение, столкновение и новая гармония разнородных начал и являются пружинами драмы, называемой человеческой историей.

Цивилизационные синтезы подчиняются закону нарастания энтропии, т.е подвержены силам деградации и распада. Причиной данного процесса является, во-первых, их «моральное старение», требующее творческого обновления, и, во-вторых, активизация духовного варварства — выход на лидирующие позиции в обществе «низ-

⁸⁴ Булычев, Ю.Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания / Ю.Ю. Булычев. — СПб.: Изд-во Политех. ун-та, 2005. — С. 164.

ких мужей» (Конфуций), не способных к построению высокосложных социальных систем и тяготеющих к примитивизации общественных отношений. Эта закономерность цивилизационного развития весьма ярко прослеживается в исторической судьбе восточнославянского мира, отличающегося выраженной разнородностью и полисубъектностью. Рассмотрим основные типы субъектов, определивших характер восточнославянской цивилизации.

Первой типологически выраженной группой субъектов отечественной культуры являются личность и община в их диалектической связи. Основным личностным типом в нашем цивилизационном пространстве является тип «служителя», т.е. деятеля, который действует в соответствии с ценностями и нормами служебной деятельности. Однако этот общий личностный тип имеет свои варианты, которые возникают под воздействием двух основных факторов: служебного и цивилизационного соблазнов.

Служебный соблазн вытекает из ситуации нелегкого выбора, в которой постоянно находится служащий. С одной стороны, служебный долг требует от него бескорыстия, в пределе — самопожертвования. С другой, можно использовать служебные полномочия в корыстных целях, чтобы причинить вред соперникам и т.п. Возникает противоречие между естественным стремлением к социальной значимости (подкрепляемым инстинктом самосохранения) и служебным долгом. На личностном уровне оно может разрешиться как в пользу долга, так и в пользу эгоистических устремлений.

Еще одним фактором является «цивилизационный соблазн», который проявляется в том, что в обществе появляются личностные типы, различающиеся по взглядам относительно развития страны. Часть правящей и интеллектуальной элиты, видя комфорт, свободы и защищенность личных интересов в рыночной цивилизации, начинает смотреть на свою страну как на что-то ущербное, неполноценное, подлежащее радикальному и быстрому исправлению. Возникает болезнь, которую применительно к России Данилевский назвал «европейничанье», важнейший признак которой — привычка смотреть на ход дел в своей стране с точки зрения общественного мнения Европы⁸⁵. В России эта болезнь проявилась как «западничество». На основе этой болезни возникают личности «реформаторов», стремящихся быстро и радикально «исправить» или «исцелить» страну; ввести ее «в лоно цивилизации».

Другая часть элиты пытается отстаивать самобытность развития страны на основе присущих ей традиций и ценностей. Возникает течение общественной мысли, которое в России проявилось как

⁸⁵ Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. — СПб.: Глаголь; Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1995. — С. 226.

«славянофильство». Критикуя западную ориентацию развития страны, это течение выдвигает множество верных, по сути, аргументов, которым, однако, не хватает доказательности на основе фактов. Успехи рыночной цивилизации во многих областях очевидны и даже для патриотически ориентированных людей, для некоторых из них (Ф.М. Достоевский), Европа остается «страной святых чудес».

Возникает и в этом случае «промежуточный слой», составляющий большинство. Личности, входящие в него, не имеют ясных, четких и устойчивых взглядов относительно путей развития страны и способны, в зависимости от обстоятельств, поддержать как «западников», так и «патриотов».

С учетом действия служебного и цивилизационного соблазнов, можно теоретически выделить следующие важнейшие типы личности в восточнославянской цивилизации.

1. Промежуточный тип. Он составляет большинство, в него входят те, кто в зависимости от обстоятельств способен как поддаваться обоим соблазнам, так и отвергать их. Именно представители этого типа в наибольшей степени подвержены влиянию средств массовой информации. Под этим влиянием они способны действовать вопреки собственным долгосрочным интересам.

2. Служитель-патриот. Этот тип личности обычно проявляется в годы испытаний. Люди, относящиеся к нему, способны на самопожертвование, уверены в необходимости последовательно отстаивать национальные интересы, полностью отождествляя себя со своим народом. Подобный тип личности проявился достаточно отчетливо в Александре Невском, Суворове, Столыпине, Жукове.

3. Служитель-западник. Личности этого типа могут проявляться в периоды реформ или начинать их. Вероятно, личностью подобного типа отчасти был Петр I. В нем явно чувствуется влияние «цивилизационного соблазна», чему, надо полагать, в немалой степени способствовал «кукуйский опыт» Петра. К служителям-западникам можно отнести также Герцена и Ленина.

4. Карьерист-патриот. Это те, кто поддался служебному соблазну, но остался верен патриотическим идеалам. Такие личности имеются всегда. Они могут проявить себя при сильном властителе в качестве полезных помощников. Яркие представители подобного типа - Меншиков, Потемкин, Орловы. В советское время, возможно, этому типу соответствуют личности Калинина и Жданова.

5. Карьерист-западник. Самый опасный для существования страны тип. Ибо личности этого типа поддались обоим соблазнам и, образно говоря, у них «нет ничего святого за душой». Во имя «радикальных реформ» и собственной карьеры, удовлетворения личного честолюбия и пр. Они готовы принести в жертву все что угодно. В революционные годы подобная личность может проявиться в фигуре Троцкого.

Два крайних типа «честные служители» и «карьеристы» постоянно борются между собой, причем в мирное время «карьеристы» всегда выигрывают. Во время войны сама обстановка позволяет оценить человека по реальному вкладу в общее дело, хотя полностью служебные злоупотребления неискоренимы. В мирное же время «карьеристы» четко объединяются на почве корыстных интересов и вытесняют «служителей», ибо обществу трудно проследить вредные последствия от деятельности отдельного чиновника.

Личность в пространстве восточнославянской цивилизации долгое время развивалась в рамках общины, выход из которой был практически невозможен. Свободу хозяйственной деятельности индивид мог получить лишь вне общины, но если он порывал с ней, то его положение оказывалось весьма незавидным. Мало того, что у него, как правило, не было материальных средств для самостоятельного ведения хозяйства, но, что гораздо важнее, у него не было соответствующих умений и навыков, да и желания тоже. Отмечалось, что «русский крестьянин-земледелец — плохой сельскохозяйственный предприниматель... Он, как представитель натурально-хозяйственного режима, лишен — по общему правилу — того стремления к высшей прибыли, которое одушевляет всякого предпринимателя... деньги он добывает только для государства и для помещика, сам он к ним равнодушен»⁸⁶.

Однако ограничение личной свободы в общине далеко не всеми признавалось недостатком. В частности, Н.Г. Чернышевский писал: «Понятие о преобладании «мира», общины над отдельной личностью в древней Руси — одно из самых дорогих убеждений для славянофилов, и подчинение личного произвола в отдельном человеке общественной воле — едва ли не существеннейшая черта их идеала в будущем. Мы не подозреваем себя в пристрастии к славянофильскому образу мыслей, но должны сказать, что учение об отношении личности к обществу — здоровая часть их системы и вообще достойна всякого уважения по своей справедливости»⁸⁷.

Структура русского общества еще в XV в., а на Севере вплоть до XVII в. представляла собой федерацию «миров» на основе общих экономических и военных интересов при полной автономии каждого отдельного «мира». «Миры» каждого конкретного региона объединялись в земство, а земство уже входило в состав Московского государства. Эта модель очень долго воспринималась как нормативная, вне зависимости от того, насколько она воплощалась в жизнь практически. Само государ-

⁸⁶ Струве, П.Б. Крепостное хозяйство / П.Б. Струве. — СПб.: М. и С. Сабашниковы, 1913. - С. 83-84.

⁸⁷ Чернышевский, Н.Г. Полн. собр. соч. в 15 т. / Н.Г. Чернышевский. — М.: Гослитиздат, 1947. — Т. 3. — С. 108.

ство с этой точки зрения воспринималось как система, объединяющая многочисленные «миры», т.е., как писал исследователь северорусской общины М. Богословский, как мир «в более широком объеме, различающийся от своих образующих элементов скорее количественно, чем качественно. «Мир» представлял собой как бы часть федеративного целого в миниатюре, обладающую теми же свойствами, что и целое»⁸⁸.

Крестьянский мир ничего общего не имеет с вульгарными марксистскими схемами, с экономико-центристским пониманием общины как примитивной производственной ячейки, полтысячи лет кряхдящей на пути прогресса. Ничего общего она не имеет и со стереотипным уже образом изолированного локуса, противостоящего законам и нормам большого мира. Именно в качестве социально безответственного локуса, равнодушного к запросам большого общества, видится община российскому историку А.С. Ахиезеру: «...все историки едины, считая, что в социальной организации славян господствовало локальное сообщество, локальный мир. В производственном процессе это означало преобладание локализма, т.е. стремления воспроизводить как высшую ценность локальные сообщества... Способность древнейших славян воспроизводить локальные сообщества, является исходной клеточкой, логическим и конкретно-историческим началом дальнейшей государственной истории страны... Воспроизводство локального мира невозможно без убеждения, что внешний мир враждебен, что Правда нашего мира противостоит Кривде иного мира»⁸⁹.

В реальности община-мир связана с большим миром как минимум двумя типами связей. С одной стороны, она причастна космическому целому через живое переживание своей связи с гармонией Вселенной. Попутно отметим, что космоцентрическое мировоззрение общины может выступить в виде содержательной альтернативы экологическому нигилизму Модерна, представляющему землю в качестве мертвого материала и кладовой сырья. С другой стороны, община христоцентрична, она является носителем письменной традиции христианства как мировой религии. Не случайно, каждая крестьянская община одновременно представляла собой приход — общину верующих. Собственно, сам синкретизм русского понятия «крестьянство» означает переплетение и совпадение трудового и христианского долга, мистерий Земли и Неба, космоцентризма и христоцентризма.

⁸⁸ Богословский, М. Земское самоуправление на русском Севере в XVII веке / М. Богословский. — М.: Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1903. — С. 192.

⁸⁹ Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта / А.С. Ахиезер. — Т. 1. — М.: Новый хронограф, 1991. — С. 55—56.

Тем самым община имеет устойчивые связи с большим миром. Секулярное сознание не видит иного типа отношений между общинами, нежели искусственно-насильственная связь централизованного государства. И марксисты и либералы едины в том, что именно насилие есть способ удержания общины в составе государственного целого. В реальности на Руси вплоть до церковного раскола, а в значительной степени и далее, существовала удивительная комплементарность духовных интенций общины и нужд государственности. Государство представляло собой не столько административно-репрессивный аппарат, сколько являло образ большой православной общины, возглавляемой православным царем. В сущности здесь мы имеем реализованную модель восточнохристианской теократии, воплощенную в пространстве русской культуры.

Здесь мы переходим к рассмотрению следующей типологии субъектов восточнославянской цивилизации, которая предстает в виде триады «царь-народ-боярство». Дело в том, что взаимодействие общины и государства не порождает ту степень напряжения, которая характерна для политической и культурной истории православного Востока. Высокая степень конфликтности нашей истории обусловлена структурой православного социума, имеющего в своем составе три компонента — народ, православный царь, «сильные люди». Сущность конфликта состоит в специфике деятельности промежуточного слоя, разделяющего сакральные полюса — народ и православного царя, стража правды-справедливости. Этим промежуточным слоем являются «сильные люди», боярство, живущие не в соответствии с принципами христианской справедливости, а с принципами морали успеха, предписывающей преследование личной или корпоративной выгоды безотносительно к последствиям для народа и государства. Средний слой, понимаемый нами не в социологическом значении среднего класса, а в смысле непричастности ни к одному указанному полюсу, реализует прагматическую политику ценностной нейтральности, весьма популярной в либеральной среде.

С.С. Аверинцев, осмысливая парадигматику отечественной культуры, пишет, что «русская духовность делит мир не на три, а на два — удел света и удел мрака; и ни в чем это не ощущается так резко, как в вопросе о власти. Божье и Антихристово подходят друг к другу вплотную, без всякой буферной территории между ними...»⁹⁰. На самом деле восточнославянские народы, неоднократно отвечавшие на жесточайшие вызовы истории, вынесли глубоко выстраданный опыт, сводящийся к тому, что в ситуации роковых выборов между Добром и Злом, подвигом и трусостью, верностью

⁹⁰ Аверинцев, С.С. Византия и Русь: два типа духовности / С.С. Аверинцев // Новый мир. — 1988. — № 9. — С. 234—235.

и отступничеством люди «золотой середины» скорее всего, выберут более легкий, но губительный в нравственном смысле путь.

В последнее время наука все чаще рациональными средствами подтверждает аксиомы религиозного опыта. В данном случае мы имеем совпадение принципов энтропийной теории с «критическим реализмом» православия. Это совпадение состоит в совместном утверждении того, что лишенная нравственных опор нейтральность очень быстро вырождается в нигилистическое своеволие, в отпадение от морального и правового закона. В соответствии с данной интенцией в восточнославянской культуре разворачивается социальная драма трех исторических и метафизических субъектов: народа (мира), царя, имеющего полномочия хранителя правды-справедливости, и своекорыстного боярства.

Сущностным признаком восточнохристианской традиции является отказ народа от веры в «невидимую руку», способной творить из хаоса эгоистических мотивов благие общие результаты. Также народ не верит и в «естественную мораль», в свое время очаровавшую западную культуру в лице идеологов Просвещения. С точки зрения восточнославянской культуры, социальная драма есть внешнее обнаружение высокой космической драмы - столкновения вселенских сил Добра и Зла, обладающих колоссальными энергиями. При этом на царе лежит сверхтяжелое бремя - сделать состояние правды-справедливости, наименее вероятное в земном греховном мире, актуально реализованным в социальном порядке. Для решения этой задачи царь должен обладать величайшей государственной волей, требующейся для защиты хрупкого по земным меркам Добра. Но выполнить эту задачу государство сможет лишь при том условии, что само подчинено и вдохновлено христианскими идеалами.

Поэтому принципиально неверна позиция некоторых исследователей, приписывающих русскому народу исключительно патерналистское мироощущение. Народ - это не чернь, ждущая от власти готовых дармовых благ, например, хлеба и зрелищ. Народ ждет от власти исполнения священного долга, бремя которого может сверхчеловечески тяжелым. Тяжесть государственной ноши отражена русским народом в поговорке: «Ох, нелегка ты шапка Мономаха!». Царь, опираясь на неограниченные властные полномочия, должен навязать всем социальным группам без какого-либо исключения выполнение служилого долга. Консенсус служилого государства, обязывающий одни социальные слои выполнять обязанности кормильцев общества, другие - обязанности военных защитников и управленцев, исключает классовые конфликты и сословную зависть.

Задача царя, имеющего поддержку со стороны народа, привыкшего и к тяжелому труду, и к добросовестному исполнению христианского долга, состоит в том, чтобы призвать к столь же

тяжелой и самоотверженной службе и срединное сословие - тех, кого сегодня причисляют к административно-политической, экономической и военной элите. Повышенное внимание к элите со стороны царя и народа обусловлено тем обстоятельством, что она постоянно находится в двойственном состоянии. С одной стороны, она пользуется привилегиями, которые необходимы и неустранимы, но, с другой, платой за них является исполнение служилого долга. Этот неустойчивый баланс между элитарными возможностями и долгом постоянно клонится в сторону привилегий, «не омраченных» долгом. Миссия справедливого и сильного царя в данном случае - призвать к долгу.

Элиты весьма тяготятся дамокловым мечом государя, постоянно нависающим у них над головой. Их неискоренимое стремление состоит в том, чтобы получить «золотую вольность», при этом сохранив и упрочив привилегии. Элитарные возможности без долга - вот мечта сильных людей в государстве, не желающих помнить об исторических и функциональных причинах имеющихся у них преимуществ. Жизненные интересы народа состоят в том, чтобы сильные люди несли свое бремя долга, ибо от этого зависит безопасность всего общества. Если интерпретировать данные рассуждения в политологических терминах, то мы увидим, что нормальное течение политического процесса с необходимостью предполагает наличие и адекватную взаимосвязь трех субъектов: царя, народа и боярства. Сегодня во многих странах на постсоветском пространстве остро ощущается слабость ключевой фигуры - государя-самодержца. Социальный порядок, получивший демагогическое название демократии, на самом деле означает освобождение бывшей номенклатуры от бремени государственного долга и сохранение одних только чистых привилегий.

Последствия не замедлили сказаться: элита, потерявшая страх, приватизировала веками копившееся государственное богатство и начала им беззастенчиво торговать. Но недовольство народа таким явно патологическим положением дел не имеет сколько-нибудь зримых последствий, «не воплощается в определенную коллективную волю, в эффективную политическую силу, потому что отсутствует необходимый персонаж драмы - священный царь»⁹¹. Только соединение двух полюсов - народа и государя-вседержителя образует «вольтову дугу», способную выжечь шлаки смутного времени.

Выделение следующей группы субъектов предопределено тем, что восточнославянская цивилизация основана на диалектическом единстве двух начал: землепашеского и воинского. В своей сущно-

⁹¹ Панарин, А.С. Политология. Западная и Восточная традиция / А.С. Панарин. - М.: Книжный дом «Университет», 2000. - С. 286.

сти они представляют собой особый тип пространства-времени. Пространство Пахаря ограничено рамками его деятельности и потому оно локально и замкнуто, а время течет медленно, не знает резких ускорений и замедлений. Пространство и время Воина-всадника совсем иные. Пространство характеризуется признаками огромности, безграничности, оно манит далями и соблазняет возможностями. Время предстает как дискретное, аритмичное и скачкообразное, в котором чередуются периоды предельной собранности и напряженности с периодами полной расслабленности и демобилизованности. Стороннему наблюдателю может показаться, что по сравнению с удалым и авантурным Воином Пахарь воплощает не самые привлекательные черты — мелочность, бескрылость, расчетливую осторожность. Тогда как Воин-Всадник является субъектом чудодейственного «великого скачка», масштабных революционных изменений действительности.

Выскажем предположение, что образам Пахаря и Воина-всадника соответствуют архетипы «старшего» и «младшего» братьев, характерные для любой цивилизации. Данная дихотомия была осмыслена британским ученым Дж. Нидамом в известной работе «Общество и наука на Востоке и на Западе». В этой книге он обосновал тезис, согласно которому причиной колониальной и научно-технической экспансии западной цивилизации была система майората. Суть ее состояла в том, что наследование отцовского имущества в полном объеме осуществлял старший сын, тогда как его младшие братья не получили ничего. Именно они и составили ту динамичную полумаргинальную среду, в которой выкристаллизовывались эпопеи Великих географических открытий, колониальной экспансии, а затем и стремление к научно-техническому покорению природы. Напротив, субкультура старших братьев характеризуется такими мещанскими добродетелями как пуританская сдержанность, расчетливость, провинциальный консерватизм⁹². Вполне может быть, что глубокая разбалансированность современной цивилизации восходит к разрушению консенсуса между двумя субкультурами: мещанской («старшего брата») и инновационно-авантурной («младших братьев»). «Доведя их до непримиримого противопоставления, цивилизация оказалась во власти цикла, чередующего революционаристскую фазу господства «младших братьев» с их безоглядным стремление к заманчивым далям, духом авантюры и риска, с консервативной фазой доминирования «старших братьев», обеспечивающих стабильность ценой обуздания творческого воображения и ограничения «порывов»⁹³.

⁹² Проблемы науковедения (Наука о науке). — М.: [б. и.], 1966. — 207 с.

⁹³ Панарин, А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века / А.С. Панарин. - М.: Эдиториал УРСС, 1998. - С. 228.

Одной из главных слабостей восточнославянской цивилизации является ненадежность сочленения указанных начал. Само становление отечественной государственности связано с их жестким столкновением. Пахарь («старший брат») у нас, как правило, представлял культуру провинции, стремящуюся к самоизоляции, замыканию в малые миры, и недостаточно чуткую в отношении норм и запросов большого мира. Есть основания признать правоту ранних евразийцев, отстаивавших особое значение тюркского фактора становления централизованной государственности восточных славян. Архетип кочевничества более приспособлен к освоению и административному упорядочиванию безграничных пространств. С тех пор противостояние державного начала и провинциального локализма и местничества проходит красной нитью через всю восточнославянскую историю. «Державники» — от Ивана Калиты до Петра I и большевиков непрерывно потрясали общину, безжалостно перетряхивали склонный к самозамыканию мир Пахаря. Обоснованно можно утверждать, что стабильное развитие общества и государства осуществлялось в те периоды, когда данные начала находили те или иные формы единства. Напротив, нестабильность обусловлена их взаимным неприятием и отталкиванием.

Мы полагаем, что в случае взаимодействия Пахаря и Воина мы имеем классический случай диалектических противоположностей, равно необходимых для существования целого. Именно поэтому восточнославянская культура остро нуждается в обоих субъектах своего развития. Мы полностью солидарны с А.С. Панариным в том, что если две великие «субкультуры» нашей цивилизации — Пахаря и Воина — разойдутся окончательно, мы в результате получим затухание «ядерной реакции», сообщающей ей жизненную энергию. «Пахари», лишённые государственного кругозора и государственной воли, идущих от землесобирательной, державной культуры «Воина», быстро превратятся либо в безответственных обывателей, пассивно созерцающих крушение великого государства, либо в «верхней» своей части в беззащитных «приватизаторов» и компрадоров, разрушающих единое экономическое пространство и прямо заинтересованных в сохранении нынешней смуты. Но не меньшие разрушения наблюдаются в другой части расколотого цивилизационного ядра. Архетипы «воинской удали», освобожденные от урезонивающего воздействия «субкультуры пахаря», дают о себе знать в виде криминальной волны набега, захвата и всеобщего «рекетириства», накрывшей многие постсоветские страны и вконец обесмысливающей всякий созидательный труд.

Здесь мы сталкиваемся с трагической антиномией восточнославянского типа социальности: не отдав приоритета «Воину-всаднику», держателю и защитнику Пространства, восточные славяне

не смогли бы выжить в предельно жестких геополитических условиях Евразии. Но, уступив этому державному персонажу львиную долю ресурсов и бразды правления, они проигрывает в делах жизнеустройства, в качестве существования, в цивилизованности. Одним из противоречий, сгубившим бывший СССР, было это несоответствие между экономикой «Пахаря» и антиэкономикой военно-промышленного комплекса. Предчувствиями страшных опасностей для восточных славян, вытекающих из этого противоречия, полна русская литература, периодически адресующаяся к энергичным «Штольцам» (Гончаров), но и осознающая их инородность. Сегодня, на рубеже тысячелетий, когда мир вступил в новую фазу борьбы за пространства и ресурсы, неизбежность зауральских пространств России становится и виной ее перед всем миром и роковой опасностью, ибо геополитическая «природа» не терпит пустоты, и пустые пространства манят претендентов. Высшей творческой задачей восточнославянской цивилизации является по-новому понятое содружество Пахаря и Воина, разрешение вековой антиномии нашей культуры⁹⁴.

⁹⁴ Панарин, А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века / А.С. Панарин. - М.: Эдиториал УРСС, 1998. - С. 229-235.

ГЛАВА 4
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
КАК ДУХОВНЫЙ ПРОЕКТ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЫ
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

4.1. Русская философия в духовной культуре
восточнославянских народов: прошлое, настоящее, будущее

Вопрос о специфике русской философии стал сегодня, в эпоху бурных дискуссий о путях дальнейшего развития восточнославянского мира, одним из самых актуальных. Его злободневность определяется глубинной связью русской философии с общим строем отечественной культуры, ее прошлым, настоящим, и, самое главное, выбором достойного будущего. Перефразируя Гегеля, который писал, что «философия есть эпоха, схваченная в мысли», мы можем утверждать, что «философия есть нация, схваченная в мысли». Анализ национальной философии позволяет глубже осмыслить сущностные признаки народа, ее создавшего, понять его мечты, надежды и идеалы, масштабней осознать специфику пройденного исторического пути. Национальная философия представляет собой концентрированное выражение духовного опыта нации, ее творческого гения и созидательного интеллектуального потенциала, воплотившегося в разнообразии духовной и материальной культуры.

Нация, желающая занять достойное место в современном конкурентном и высокосложном мире, с необходимостью должна глубоко осознать свои культурные основания, иметь четко определенную национальную идентичность и систему общезначимых ценностей. Решение этих судьбоносных для каждого народа задач невозможно без обращения к его философии, глубокой рефлексии над ее важнейшими темами. Здесь принципиально важно отметить, что отказ от решения данных задач приводит к тому, что культурный опыт нации становится достоянием других заинтересованных субъектов, интерпретирующих его в выгодном для себя ключе. Сегодня мы стали свидетелями того, как русская литература, история, философия стали объектом предвзятого небескорыстного прочтения, отрицающего их подлинную ценность и культурный смысл. Во многих псевдоисследованиях последних десятилетий активно муссируется мысль о рабской сущности восточнославянских народов, их тоталитарной истории и ученическом и вторичном характере культуры. Очевидно, что конечной целью таких атак является разрушение самобытной восточнославянской цивилизации и вытеснение ее за пределы мировой истории. По существу, в сфере полемики по поводу культурных оснований наших народов определяется вектор их даль-

нейшего развития. Поэтому теоретически глубокое и ценностно возвышенное осмысление русской философской мысли является не менее важной задачей, чем модернизация экономики и демократизация политического процесса.

Под русской философией в широком смысле мы понимаем всю совокупность философских идей, образов, концепций, присутствующих в целостном контексте отечественной культуры, начиная с возникновения и до сего дня. Их анализ, проведенный в историко-философских и культурологических исследованиях, показал, что русская философия обладает всеми необходимыми характеристиками для отнесения ее к национальному типу. Русская философия самобытна по источникам, характеризуется рядом специфических черт и образует вполне самостоятельную интеллектуальную традицию. Как убедительно показал профессор В.И. Стрельченко, европейская философия едина по своему происхождению (Античный мир). Вместе с этим у истоков средневековья она распадается на два, хотя и сходных, но наряду с этим различных, сохраняющихся до настоящего времени направления, — славяно-русское и западноевропейское. Западноевропейская философия сформировалась под влиянием духовной культуры Западной Римской империи, но в силу ряда причин подлинными воспитателями и учителями латинского средневековья были арабы. Причем арабские авторы (Авиценна и др.) были не только посредниками, познакомившими западноевропейское средневековье с произведениями древнегреческих философов и ученых, а именно учителями и воспитателями. До усвоения арабских инвестиций (с VIII по XI вв.) западноевропейское средневековье, согласно А. Койре, представляют собой эпоху политического, этнополитического и интеллектуального варварства⁹⁵.

Славяно-русская философия генетически связана с эллинистическим Востоком, а точнее говоря, с так называемым «византизмом», особым типом духовной культуры, сформировавшимся в Восточной Римской империи, с духовным наследием восточных Отцов Церкви и др. Из этих источников были восприняты знания, наполненные наукой и философией античной Греции. Постепенно на основе синтеза автохтонного (самобытно-местного) и усвоенных византийских образцов выработался особый тип православной культуры и соответствующей ей философской мысли. Тем самым главные темы и основные способы их решения русская философия получила из рук православной культуры, и, следовательно, специфика русской философии детерминирована христианским вероисповеданием в его православной форме.

⁹⁵ Стрельченко, В.И. К вопросу о реальности славяно-русской философской традиции / В.И. Стрельченко // Традиция отечественной философии: мат. выступлений и тезисов докладов на междунар. науч. конф. — Гродно, 1991. — С. 41—42.

Центральную идею русской философии, несомненно, имеющую восточнохристианское происхождение, можно сформулировать следующим образом: единство во всем многообразии его проявлений. Чего бы ни касалось, в чем бы ни проявляло себя русское мышление — будь то познание и отношение к природе, художественное творчество, религиозная вера, общественный и частный быт, и, конечно, философия, — всюду мы прослеживаем попытку реализовать эту идею единства во всей ее возможной полноте. Огромная важность идеи единства и неповторимый характер ее реализации в русской философии привели к формированию особого понятия, отсутствующего в других европейских языках. Этим понятием является цельность, отличающееся от понятия целостность. Целостность — это единство, которое создается на основе того или иного противоречия, а единство, которое существует изначально — это цельность. В целостности единство всегда является как бы итогом сложения, соединения противоречий и потому имеет вторичный характер. Напротив, когда мы говорим о цельности, то единство здесь всегда является исходным первоначалом, формообразующим принципом любого процесса или предмета. Например, естественным следствием целостности (не цельности) как механической суммы количеств, как синтеза внешнего являются такие социальные отношения, которые существенно отличаются от отношений подлинно общественных, т.е. общих по своему существу. «Западный человек знает и ценит связь между людьми деловую, материальную. Он знает, что сплоченными силами легче вести борьбу, и он сплачивается для борьбы, охотно подчиняется всяким условным ограничениям и за свои права держится упорно. Русский человек признает только одну связь между людьми, связь духовную... во имя братства людей во Христе. Отсюда прямо следует, что единственная неразрывная и прочная русская общественная связь будет связь религиозная, церковная»⁹⁶. Однако не надо понимать духовную связь только в официально-религиозно-церковном смысле. Истинные цельность и братство имеют много форм. Вспомним слова из песни В.С. Высоцкого «На братских могилах»: «Здесь нет ни одной персональной судьбы, все судьбы в единую слиты». А ведь Высоцкий, как и большинство погибших на войне, о которых он пел, был светским человеком.

Второй сущностной чертой русской философии, определяющей ее неповторимое своеобразие, является стремление к практическому изменению жизни в соответствии с идеалом. Русские мыслители избегали отвлеченного теоретизирования, выступали против «бездельного знания», против построения систем ради самого конструирования. А.Ф. Лосев отмечал, что «русская философия остро

⁹⁶ Шарапов, С.Ф. Соч. / С.Ф. Шарапов. — М.: типо-лит. А.В. Васильева и К°, 1901. — Т. 1. — Вып. 1. — С. 15.

недолюбливает логические построения как таковые, причем эта не-любовь очень часто превращается в прямую и острейшую ненависть ко всякому отвлеченному построению и к самой тенденции отвлеченно мыслить... Все и всегда предпочитают в России теории практику, и если можно, то революционную. С этой стороны было ошибочно у старых исследователей их стремление видеть в русской философии повсюду только западное заимствование. Западным здесь было то, что для русских писателей было наименее существенным. А существенным для них было то, что они сами вкладывали в эти внешние, попавшиеся им в западной литературе формы. Когда Белинский признавался, что он даже «фихтеизм понял как робеспьеризм и в новой теории чуял запах крови», то, очевидно, это не было влиянием Фихте, но подлинной русской философией. Когда Герцен в диалектике нашел «алгебру революции», то это тоже не было влиянием Гегеля»⁹⁷. И далее Лосев подчеркивает, что все теории «философии для философии» и «искусства для искусства» решительно отвергаются русской мыслью, а в качестве основного ставится вопрос «Что делать?». Тем самым, духовное творчество русских философов направлено на совершенствование земной жизни. Изменить жизнь в соответствии с таким идеалом, который выражает ее собственный внутренний смысл (при самом разном его понимании) стремились и религиозные мыслители, и революционные демократы, и славянофилы, и западники. Особенно ярко эта черта проявилась в философии истории в виде знаменитого русского мессианизма — стремления к спасению мира и человека.

Принципы едино-цельности и практически-нравственной ориентированности русской философии предопределили специфику всех ее отраслей и направлений, а также выбор проблем, на многие десятилетия и даже столетия ставших центральными темами русской мысли. Такими темами, без сомнения, являются тема человека и тема истории. Вопрос о человеке всегда был настолько важен для восточнославянской духовной культуры, что выдающийся историк русской философии и самостоятельный мыслитель В.В. Зеньковский писал: «Если уж нужно давать какие-либо общие оценки русской философии,... то я бы на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий. Русская философия не теоцентрична (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали внимание русских философов) — она больше всего занята темой о человеке, его судьбе и путях...»⁹⁸.

⁹⁷ Лосев, А.Ф. Основные особенности русской философии // А.Ф. Лосев / Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 511.

⁹⁸ Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2 т. / В.В. Зеньковский. — Ростов н/Д: Феникс, 1999. — Т. 1. — С. 18.

Здесь во избежание недоразумений надо отметить, что Зеньковский говорит не о возрожденческом антропоцентризме, который был совершенно чужд и даже враждебен русским мыслителям, но о «царском месте» проблемы человека в их построениях. Опираясь на вышеуказанные принципы, отечественные философы стремились понять человека в единстве всех его сторон: тела, души и духа, не абсолютизируя и не отрывая искусственно какую-либо из них. В области душевной жизни они стремились найти путь к гармоничному единству разума, воли, эмоций, нравственного чувства, религиозной веры, эстетического переживания. Но стремление к гармонии не означало уравнивания всех составляющих души: особое место отводилось нравственности как определяющему качеству человека. «Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, - я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек»⁹⁹, - перефразирует В. Соловьев Р. Декарта. Именно нравственность «стягивает» воедино и придает конструктивную направленность всем силам души, образуя то качество, которое древние называли «humanitas».

Важность темы человека в отечественной философии определяется тем статусом в бытии, который, согласно русским мыслителям, он имеет. Этот статус может быть определен на языке святоотеческого писания как «возглавитель твари». Другими словами, место человека в земном мире - это место его невидимого центра, от состояния которого зависит весь порядок или беспорядок бытия. Действительно, смена идеологических теорий или обновление социальных институтов, технические успехи или законодательные усовершенствования, декларации «нового мышления» или благие призывы к мирному сосуществованию сами по себе ничего не значат и лишь запутывают умы. В реальности все зависит от фактического состояния «внутреннего» человека, от своеобразия его побудительных принципов и направления воли, от влияния страстей и от способности противостоять им. «Ясно, - писал Ф.М. Достоевский, - что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится. Этот забор есть нравственное состояние общества, крепко соединенное с социальным устройством его»¹⁰⁰.

Второй важнейшей проблемой русской философии является тема истории. С того момента, как в России пробуждается философское миросозерцание, оно развивается под знаком напряженного интереса именно к философско-исторической проблематике -

⁹⁹ Соловьев, В.С. Соч.: в 3 т. / В.С. Соловьев. - М.: Изд-во «Мысль», 1990. - Т. 1. - С. 124.

¹⁰⁰ Достоевский, Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. / Ф.М. Достоевский. - Л.: Изд-во «Наука», 1972-1990. - Т. 20. - С. 217.

к вопросам о смысле, начале и конце истории, о всеобщих началах человеческой культуры, об исторической миссии сначала Святой Руси, позже Великой России. В этом смысле, как отмечал В.В. Зеньковский, вся русская философская мысль «сплошь историософична». Солидаризируясь с оценкой Зеньковского, С.Л. Франк писал, что философия истории - одна из главных тем русской философии, что все самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, относится к этой области. Эта оригинальность обусловлена тем, что ее важнейшим предметом была проблема российского исторического бытия в его связи с мировым историческим процессом. В диалектическом единстве «исторической онтологии» и «исторической эпистемологии» русская философия безоговорочный приоритет отдавала первой части дихотомии. Отечественная философская мысль никогда не была «чистым познанием», бесстрастным теоретическим постижением истины. Вопрос об истине для нее всегда выступал в специфическом виде - не только в смысле теоретической адекватности образа исторической действительности, но и в соотношении с категорией «правда», несущей в себе большой нравственно-этический импульс. Эта черта, как считал Франк, связана с «конкретным интуитивизмом русской философии», с постоянными поисками нравственной правоты исторического бытия, с желанием не только понять мир, но и преобразовать его в соответствии с принципами справедливости. Поэтому в широкий научный обиход вошло понятие историософии («мудрость истории») с фиксацией своего собственного оттенка. В частности, если понятие философии истории применялось ко всем направлениям и школам и ориентировало на объяснение исторического процесса, то понятие историософии, акцентирующее идею софийности, несло оттенок метаисторичности и ориентировало на поиск сверхчувственных абсолютных оснований человеческой истории. Можно сказать, что русская философия истории в своих истоках и наиболее ярких проявлениях тяготеет именно к этому, историософскому, направлению.

Зафиксировав факт повышенного внимания к социальной и исторической проблематике, необходимо поставить вопрос о причинах глубинной историософичности русской мысли, о сущности духовных и практических оснований обращения к теме истории. Одним из возможных ответов является идея, согласно которой сложная, трагичная, а иногда и прямо катастрофическая история России настоятельно требовала раскрытия ее смысла, понимания «замысла Творца о России». «Русская культура - дитя исторических катастроф, - писал российский философ А.В. Гулыга. - Войны, далеко не всегда успешные, обрушивались на Россию беспрестанно. Москву жгли татары, поляки, французы. Но Россия, как феникс, возникала

из собственного пепла и вновь расцветала»¹⁰¹. Поэтому русская культура на всех этапах своего развития наиболее пристально всматривалась в тему истории, искала пути собственного сохранения и спасения.

Вторая причина историософичности русской мысли находится в самом строе и духовной направленности русской культуры в целом. Центральное место темы общества и истории в русской философии детерминировано основными идеями и принципами православного мировоззрения. Христианское мировоззрение, вопреки расхожим представлениям, глубочайшим образом пронизано идеей историзма — устремленностью к преобразению социального мира. Сама эта идея вырастает из общей картины мира, рисуемой Православием, из интуиций мира и человека. Материальный мир, в котором живет и действует человек, в православной картине мира приобретает особый статус. Он может быть адекватно описан в категориях всеединства (нерасчлененности), уникальности (недублируемости в техническом опыте), в восходящем векторе — от земного «падшего» бытия в «горние» высоты. Задачей человека является высвобождение светлого начала, заложенного Творцом в материальном мире. Православный космизм строится на основе доверия к устройству мира как задуманному и устроенному не по технологическому умыслу, а по вдохновению — «добро зело», прекрасно. Но эта гармония и свет нуждаются в деятельном раскрытии и оформлении. Не покорить, не закабалить природное вещество, а высветлить содержащееся в нем иное, высшее начало, раздуть тлеющий в земных телах небесный огонь — вот призвание человека.

Русская культура, будучи по своим истокам платоничной, отстаивает мысль, что материальные предметы не могут вести самостоятельное существование — их не покидает тоска по идее, земным отзвуком которой они явились. Концентрацией этой всемирной тоски по высшему является человеческая душа, усматривающая в каждой вещи присутствие идеи, а значит, связь с миром горним, устремленность к нему. Энергетика восхождения находит свои источники в человеческой душе, в нравственно ориентированной воле. И хотя процесс восхождения крайне труден, после явления Христа он лишен пессимизма. «Именно поэтому, — пишет православный философ и богослов В.В. Зеньковский, — в основе христианской мистики вообще лежит подлинный исторический пафос, напряженное историческое делание, строительство Царства Божьего... Для верующего христианского сознания в истории совершается неизменно, хоть и невидимо, строительство Царства Божьего, т.е. преобразование натурального исторического бытия в благодатное бы-

¹⁰¹ Гулыга, А.В. Русская идея и ее творцы / А.В. Гулыга. — М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. — С.15.

тие Церкви»¹⁰². Если выразить эту мысль на языке классической философии, то можно сказать, что христианство предложило свою программу «развеществления мира», создало собственную, во многом превосходящую гегелевскую, «феноменологию духа».

Крупные и весьма перспективные результаты были получены русской философской мыслью и в области теории познания. Русские философы, прежде всего, религиозно-идеалистического направления, поставили перед собой сложный и весьма принципиальный вопрос — не оказалась ли современная им философия свидетельницей и соучастницей подмены разума — мертвящей расчетливостью, мудрости — бездушным прагматизмом. Они полагали, что эта тенденция полно и недвусмысленно обнаружила себя в классическом рационализме, что и стало основанием его отрицания. Многие русские мыслители квалифицировали рационализм как ущербную форму философствования, как «умную хитрость», в отличие от подлинной философской мудрости. Так Н. Бердяев считал, что «Малый разум» (ratio) встал над «Большим разумом», расчленил живую целостность бытия, остудив его теплоту. Подорвав доверие к живому опыту, навязав бытию жестко его детерминирующие категории и нормативы, «малый разум» тем самым явил собой откровенную попытку искусственного конструирования реальной действительности из логических категорий, возложив на себя при этом исключительно полицейские функции.

Характерное для рационализма возвышение интеллекта и полное пренебрежение духовными качествами, интерпретация истины как вненравственной ценности, ориентация исключительно на выгоду и расчет давали основания русским религиозным философам упрекать рационализм в абсолютной нефилософичности, видеть в нем болезнь знания. Не принимая в целом значимости разума, русские философы, тем не менее, интерпретировали как ложные те концепции знания, в которых субъект тщетно пытается проникнуть в нерациональный объект с помощью рациональных средств. Отсюда их обостренный интерес к «сверхрациональному» в постижении бытия, к интуиции и мистическому озарению. Идея «сверхрациональности» содержит в себе стремления к восстановлению духовного статуса разума, понимание того, что только одухотворенный разум, а не уверенный в своей самодостаточности инструментальный ум есть действительно высшая человеческая ценность. Русские мыслители обосновали глубоко верную мысль о том, что духовность выступает не только как основа и условие социального бытия людей, но и как гарантия самосохранения человеческого рода, и

¹⁰² Зеньковский, В.В. Идея православной культуры / В.В. Зеньковский // Человек. - 2004. - № 5. - С. 115.

что только духовная жизнь как имманентное свойство человеческого бытия может быть действительно разумной. По сути дела, русские философы впервые в мировой общественной мысли содержательно и комплексно поставили вопрос о сбалансированности в жизни людей духовных и рационалистических начал, проблему глубокого синтеза чувств и разума, разума знающего и умеющего, и разума осмысляющего и самого себя ограничивающего.

В качестве основного инструмента познания и отношения к миру русскими мыслителями рассматривался не односторонний ratio, но целостное сердце. Категория «сердце» приобрела в нашем культурном пространстве исключительно важный смысл. Общий пафос русской философии, ее стремление не к дискурсивно-рассудочной, но к эмоционально-взволнованной манере изложения мыслей, образов и концепций требовал особого понятийного аппарата, в должной мере выражающего их содержание. Экзистенциально-напряженный, нравственно-впечатлительный характер русской философии, ее постоянное вопрошание о смысле человеческого существования, о судьбе Отечества и о ходе мировой истории, о добре и зле делали невозможным или, по крайней мере, резко затрудненным использование понятийно-категориального строя западноевропейской рационалистической философии.

Мы уже отмечали, что русскую философию с самого начала ее развития привлекала линия Платона и неоплатоников в ее христианизированном виде, где любви, эросу, сердцу уделено повышенное внимание. В платоновской философии познание мыслится не как сухой, рассудочный акт «категориального синтеза» понятий, не как холодное и бесстрастное взаимодействие субъекта и объекта, но как страстное стремление к истине, как глубоко личное, интимное, окрашенное гаммой эмоций состояние души. В диалоге «Пир» Платон рисует возвышенные образы наслаждения души во время духовной трапезы. Эти идеи получили свое развитие, в частности, в таких произведениях древнерусской философии как «Беседует ум к душе своей» М. Грека и в «Послании Владимиру Мономаху о поете» митрополита Никифора.

Глубокое усвоение христианского платонизма понятно и объяснимо. Славянская душа в своих сокровенных чаяниях стремится к абсолютному, беспредельному, вечному, возвышенному, прекрасному, что невозможно выразить в конечных определениях рассудка, но можно постичь иррациональным, а скорее, сверхрациональным путем сердечного познания. Но сердечное познание — это не субъективно-волюнтаристское конструирование образов и смыслов, оторванных от действительности, это сложнейший процесс проникновения в сокровенные тайны бытия, куда калькулирующему разуму «вход воспрещен».

Таким образом, средством познавательного и практического отношения человека к миру в русской философии считается сердце. Разумеется, сердце понимается не как орган кровеносной системы, но как средоточие душевно-духовных сил человека, как физически неуловимое, но реально существующее, жизнеопределяющее, регулирующее место, где сходятся невидимые нити, связующие воедино все органы и функции человеческого естества, интенции души, устремления духа. Так же как душа и дух, сердце неосвязаемо и невидимо, но столь же реально. Тема сердца развивалась многими русскими философами, среди которых можно выделить Г. Сковороду, А. Хомякова, И. Киреевского, В. Соловьева, Л. Карсавина, И. Ильина, Б. Вышеславцева. Особый вклад в развитие представлений о сердце внес русско-украинский мыслитель П. Юркевич. Ему принадлежит работа, имеющая этапный характер в исследовании кардиогности - «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия». В ней сердце определяется как единое начало телесной, душевной и духовной жизни, как исток мыслей, чувств и действий, как «седалище» всей жизненной активности. Познать «всем сердцем» - значит понять всецело, наиболее глубоко и сокровенно. В своем исследовании сердца Юркевич опирается на богатую традицию православной кардиогности, подкрепляя свою концепцию многочисленными извлечениями из Священного Писания.

Важно отметить, что соответствующая философская проблематика есть теоретическое обобщение многочисленных интуиций сердца, в изобилии порожденных русской культурой. «Тяжкосердые», «высокоумные сердцем», «темные сердцем» - такова характеристика людей, неспособных приобщиться к истине, ибо «сердце их суетно». И, напротив, сердца, просвещенные Святым Духом, узнавшие истину, начинают биться не изолированно, но в унисон с другими людьми, сострадая им и приобщаясь к вселенской гармонии.

Атрибутом сердечной мысли является любовь - движущее начало сущего. В христианской традиции, глубоко воспринятой русской мыслью, любовь есть космическая сила, пронизывающая бытие, покрывающая и оправдывающая все. В любви человек постигает смысл своего существования, преодолевает конечность и эгоизм частной жизни, ощущает интимную сокровенную общность с бытием. М.Н. Громов пишет, что любовь в русской философии понимается как «стремление к недостающему для полноты существования, прикосновение к идеалу и желание уподобиться ему, радость слияния с другим для раскрытия потенциального богатства внутреннего, скрываемого дотоле «Я»»¹⁰³. Высшим типом любви русские мысли-

¹⁰³ Громов, М.Н. Типология русской философии / М.Н. Громов // История философии. — М.: Изд-во «Феноменология — Герменевтика», 2001. — С. 27.

тели считали духовную любовь, отличающуюся от любви к плотскому и душевному как выразителям субъективного «Я», но устремленную к духовному как бесконечной субстанции всего сущего; любовь не к творению, но к Творцу, понимаемому, по словам Николая Кузанского, как *Maximum absolutum*.

Говоря о специфике русской философии, нельзя не отметить ее тесную связь с другими сферами культуры, зачастую доходящую до взаимопронизанности. Русская мысль существует и в своих собственных формах, но в то же самое время рассредоточена во всем контексте отечественной культуры, склонна к художественному, символическому, иррациональному методам творчества. Так, широко известна теснейшая связь русской философии и литературы. А.Ф. Лосев писал, что «художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В прозаических сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме. И эти проблемы разрешаются здесь таким образом, что непредубежденный и сведущий судья назовет эти решения не просто «литературными» или «художественными», но философскими и гениальными»¹⁰⁴. Русская мысль воплотила себя не только в вербальном творчестве, но и в художественно-образной форме. Крупный философ начала XX века князь Е.Н. Трубецкой назвал свою работу о русской иконописи «Умозрение в красках». В ней он показал, что еще до немецкой классической философии русские иконописцы-мыслители выразили идею троичности мироздания, историчности душевно-духовной жизни и многое другое. Русская икона — это культурный феномен огромной ценности, гармонично соединяющий эстетические и философские достоинства. В православном зодчестве мы также находим богатую и глубокую мысль. Храм был не только местом молитвы, но и объемной моделью космоса и социума с особой системой росписи и организации пространства. Если западный средневековый гений создал вербальную *Summa theologiae* Св. Фомы Аквинского, то древнерусский — уникальный высокий иконостас, невербальный аналог подобного творения, выраженный эстетическими средствами.

В завершение краткой характеристики русской философии необходимо отметить ее актуальность. Сегодня мировая цивилизация ищет пути и способы выхода из глубокого кризиса, поразившего все стороны ее жизни. В решение этой проблемы может внести

¹⁰⁴ Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. — М.: Полигиздат, 1991. - С. 214.

свой весомый вклад и русская философия. Человечество нуждается в восстановлении органических связей между людьми, социальными общностями, странами и народами, природой и обществом. Не менее важной задачей является наполнение жизни, как отдельного человека, так и всего общества нравственно-гуманистическим содержанием. Русская философия, сделавшая поиск целостной мудрости целью своего существования, накопила огромный опыт анализа и разрешения указанных проблем. Особенно значим этот опыт в контексте тенденций развития современной культуры, характеризующейся технократизмом и формальным рационализмом. Первостепенный интерес к человеческому существованию, поиск смысла исторического процесса, акцент на нравственном переживании бытия, практическая направленность — эти особенности отечественной мысли созвучны нашей эпохе.

4.2. Формирование национального самосознания восточных славян и его отражение в философии XI—XVIII веков

Первые опыты русской философии восходят к древнекиевской эпохе и связаны с христианизацией Руси. Новая христианская идеология в отличие от старой языческой нуждалась в серьезном осмыслении богословско-философских вопросов, в продумывании проблем бытия и познания, истории и природы, места человека в мире. Это способствовало росту интереса к мировоззренческой проблематике, а, значит, и к философии. Христианизация Руси обуславливала развитие философии еще и в том отношении, что большая часть религиозных идей была выражена в письменной форме. В связи с этим меняется тип культуры, который становится религиозно-православным и книжным. Уже в киевскую эпоху возникла характерная черта восточнославянской культуры, сохранившаяся вплоть до XX века, — высочайшее уважение к книге, почитание ее авторов, понимания содержания книги как истины. Книга — не просто источник знания, информации, тех или иных полезных для человеческой деятельности сведений. Книга — это, прежде всего источник истинной жизни, «учитель» такой жизни. «Велика бо полза бывает человеку от учения книжного; книгами бо кажеми и учими есми пути покаянию, и мудрость бо обретаемъ и въздержание от словес книжных. Се бо суть реки, напаяюще вселенную всю, се бо суть исходища мудрости...».¹⁰⁵ В нашей культуре отношение к книжному слову подобно отношению к «священному инструменту», обращаясь к которому человек не только и не столько запасается знанием, а становится лучше, добрее.

¹⁰⁵ Библиотека литературы Древней Руси. — СПб.: Наука, 1997. — Т. 1. — С. 194.

Принятие христианства по византийскому образцу стало судьбоносным событием в истории восточнославянских народов. Принципиально важно отметить, что Русь вступила в диалог с цивилизацией, находившейся на вершине культурного подъема. Как писал Г. Флоровский, «в X веке Византия была... единственной страной, подлинно культурной во всем «европейском» мире»¹⁰⁶. Через посредство византийских источников русичи знакомятся и с произведениями античных мыслителей, прежде всего Платона и Аристотеля. Кроме того, в круг культурных связей Руси входили страны южнославянского мира, среди которых необходимо особо выделить Болгарию. Усвоение кирилло-мефодиевской традиции - идейного наследия выдающихся славянских просветителей - многое определило в стиле и содержании русской мысли.

Однако не следует думать, что русские люди того времени лишь пассивно усваивали культурный опыт, воспринятый ими извне. Напротив, практически сразу у них возникло представление о себе как о самостоятельном народе, могущем сказать новое слово в истории. Эта мысль четко выражена в одном из первых философских произведений, созданных на Руси и имеющих ярко выраженный самобытный характер. Речь идет о блестящем образце «древлего любомудрия» - «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, написанном в период между 1037 и 1050 гг. Иларион жил в период княжения Ярослава Мудрого. В летописи о нем пишется, что он родом «русин», «муж благ, и книжен, и постник». Был священником в княжеском селе, в 1051 г. по настоянию Ярослава, высоко его чтившего, возведен в сан митрополита Киевского. В результате он стал первым русским, занявшим место главы Русской Православной Церкви.

В «Слове» Иларион предлагает новое понимание исторического процесса. Идее о последовательной смене четырех всемирных царств на пути к Царству Божьему он противопоставил учение о двуступенчатости всемирной истории на пути человечества к «вечной жизни». Дважды ступенями являются периоды господства двух Заветов - Ветхого и Нового. Ветхозаветная история есть «царство закона», которая сменяется новозаветной как «царством благодати». Содержанием ветхозаветной истории является история иудейского народа как избранного Богом для соблюдения продиктованного им закона. Однако закон был лишь предтечей истины и благодати. Далее Иларион настойчиво подводит читателей к основному выводу, ради которого и было написано «Слово»: если в «царстве закона» блюсти закон было поручено евреям как «богоизбранному

¹⁰⁶ Флоровский, Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. - Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. - С. 5.

народу», не оправдавшему, однако, заветов Бога, то в «царстве благодати» все народы равны.

В своем произведении Иларион создает патриотическую концепцию всемирной истории. Эта концепция дает ему возможность осмыслить историческую миссию Русской земли. По существу, в «Слове о законе и благодати» и других сочинениях святителя вполне сформировался идеал Святой Руси. Иларион стал родоначальником очень значимой для русской культуры мессианской идеи «нового», «свежего народа», которая будет подхвачена и развита в трудах многих маститых философов. Таким образом, все «Слово» о начала и до конца представляет собой стройное и органическое развитие единой патриотической мысли. Она не замыкается в культивировании национальной исключительности: автор все время подчеркивает, что русский народ лишь часть человечества, но имеющая огромное значение и великое будущее.

Еще одним крупным произведением не только древнерусской, но и мировой философии является «Повесть временных лет». «Откуда есть пошла Русская земля?». С этих слов начинается «Повесть» и заслуживает всякого восхищения, что уже в одном из первых философских произведений были поставлены вопросы, характерные лишь для культуры, достигшей высокого уровня национального самосознания. Кто мы, откуда мы, куда идем — все эти вопросы активно обсуждались на протяжении всей истории восточнославянских народов, не утратив своего значения и по сей день. Естественно, что эти вопросы решаются в летописи на материале своей эпохи и в стилистике средневековой культуры, но они стали основой сквозных для отечественной историософии тем. Выделим некоторые из них. Каков смысл летописной версии призвания варягов в определении специфики Русского государства? Чем была для судеб России византийская ориентация ее христианизации? В чем причина зла в истории и смысл катастрофических потрясений в общественной жизни?

Сложными источниковедческими исследованиями было установлено авторство сводного текста «Повести». Оно приписывается монаху Киево-Печерского монастыря Нестору-летописцу (конец XI—начало XII в). Нестор приводит развернутую аргументацию в пользу идеи о самостоятельности восточных славян. Он показывает, что они имеют собственные земли, которые заселили путем мирного продвижения в пространстве. Они имеют свой общественный строй, отдельные славянские племена живут в мире между собой. Важной темой «Повести» является крещение Руси. Нестор подводит читателя к выводу, что князь Владимир осуществил это судьбоносный для Руси акт не под чьим-то давлением или наущением, но потому, что Бог, возлюбивший русскую землю, Сам открылся ему. Летописец обращает наше внимание на то, что одним из решающих фак-

торов принятия христианства по византийскому образцу стало эстетическое совершенство греческого вероисповедального обряда. Нестор красочно описывает, как вернувшиеся посланцы повествуют перед дружиной: «И пришли мы в греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, — знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех странах»¹⁰⁷. Но, конечно, не только красота обряда склоняла князя Владимира в пользу христианства в его византийском обряде, но и экономические, военные, культурно-политические связи Руси с Византией, осознание тупикового характера язычества, а также общая ситуация в мире. Это подтверждает, с учетом характера Владимира, и крупнейший специалист по истории Русской Православной Церкви Е. Голубинский: «Человек с истинно государственными способностями, государь с отличающей великих людей способностью понимать требования времени, Владимир понял настоятельную необходимость России стать страной вполне европейской, и это политическое убеждение, соединяясь с прямым непосредственным желанием дать народу истинную веру, и произвело то, что он не только сам принял христианство, но решился сделать его верою своего государства».¹⁰⁸

Ярким представителем средневековой культуры был Владимир Мономах. Дальновидный политик, крупный государственный деятель, удачливый полководец, незаурядный мыслитель, великий князь Киевский в 1113—1125 гг. был внуком по материнской линии византийского императора Константина Мономаха. Время его правления — один из периодов расцвета политического могущества и культуры Киевской Руси. Его философское и литературное творчество примечательно не только богатством идейного содержания, но и тем, что Владимир Мономах не принадлежал к сословию священнослужителей, к которому относилось большинство мыслителей того времени. Его сочинения, известные под наименованием «Поучения», написаны в конце XI — начале XII века. Текст «Поучения» чрезвычайно богат смысловым содержанием, но его центральной идеей является понятие «правды», совмещающее в себе нравственный, правовой и политический аспекты. Согласно Мономаху, правда — это то, что составляет основу законности власти и в этом смысле и есть закон, правосудие. Но нравственный смысл данного понятия в «Поучении» гораздо шире: правда требует от власти стать на защиту слабых («не выдавайте силь-

¹⁰⁷ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. — М.: Худ. лит., 1978. — С. 123.

¹⁰⁸ Голубинский, Е. История русской церкви / Е. Голубинский. — М.: Университетская типография, 1901. — Т. 1. — С. 156.

ным погубити человека») и даже не допускать смертной казни. Монамах призывает всех, кто облечен властью, использовать ее во благо людям и своей земле. Неправедная же власть не только опасна для окружающих, но и приводит к нравственному, личностному разложению самого властителя («Более всего гордости не имейте в сердце и уме»). Тем самым, уже на самом раннем этапе развития русской философии мы встречаемся с резким неприятием идеологии неограниченного господства человека над человеком, т.е. идеологии, которую позже назовут тоталитарной.

Во второй половине XIV столетия начинается новый этап развития восточнославянской культуры — период Московской Руси. Основным содержанием философии и культуры Московской Руси была тема государственности и весь круг сопряженных с ней проблем. Предназначение русского государства, статус и облик христианского государя, способы и методы властвования, отношение к другим культурно-государственным образованиям — вот неполный перечень проблем, над которыми напряженно билась русская мысль в течение длительного времени. Итоги этих размышлений концентрированно воплотились в двух мощнейших архетипах российской государственности — Святой Руси и теократии. Их создателями были соответственно Нил Сорский и Иосиф Волоцкий, вошедшие в историю нашей культуры не только как самостоятельные мыслители и культурные деятели, но и как лидеры двух мощнейших направлений — нестяжательства и иосифлянства. Полемика между ними во многом определила направление развития русской культуры и государственности на многие столетия вперед.

В то время, когда политическая эволюция русского общества шла по пути все большего сосредоточения в особе государя высших государственных и высших церковных функций, нестяжатели, духовным лидером которых был Нил Сорский, предлагали принципиально иную организацию политической власти, при которой два аспекта ее — духовный и материальный — не соединяются воедино, а образуют два обособленных один от другого властных центра, с определенным доминированием церкви. Нестяжатели стремились к созданию в обществе независимой от государства, непорочной, а, следовательно, предельно авторитетной среди населения духовной власти. Тем самым духовными подвигами Нила Сорского, Сергия Радонежского и их последователей в обществе утверждался идеал Святой Руси.

Наиболее серьезным оппонентом нестяжателей был игумен Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий, так же как и Нил Сорский причисленный Русской Православной Церковью к лику святых. Иосиф Волоцкий смог предложить московскому государю такую политическую программу, которая позволяла усилить его власть и давала аргументы в борьбе с политическими противниками. Но для

Иосифа тесное сотрудничество с верховной властью было не только и не столько поиском материальных выгод для своего монастыря, и тем более не проявлением раболепия перед «сильными мира сего». По своей натуре он был личностью цельной, мощной и бескомпромиссной, выше всего ставящей благо церкви и крепость православной веры. Иосиф на основании своего богатого жизненного опыта понял, что в условиях, сложившихся к началу XVI века в Московии, судьба православной веры и церкви в огромной степени зависела от характера верховной государственной власти и от того, как эта власть будет действовать. Сделав данный вывод, мыслитель постепенно выработал и собственное представление о том, какой должна быть высшая власть, — свой политический идеал. Этот идеал он, без сомнения, стремился осуществить на практике. Поэтому и обращался к великим князьям Ивану III и Василию III с посланиями, в которых пытался внушить им соответствующие воззрения на их власть, ее сущность и функции.

В некоторых исследованиях встречается мысль о том, что Иосиф Волоцкий отдавал приоритет государству перед церковью, принимая ее, был идеологом самодержавия и т.п. Данное мнение происходит из поверхностного знакомства с его произведениями, и, самое главное, совершенно не учитывает обстоятельств его жизни. Иосиф был церковным деятелем и всю свою сознательную жизнь отстаивал интересы церкви, вступая из-за этого в жесткие конфликты с великими и удельными князьями и иерархами церкви. Отстаивая независимость церковной организации, он не считал, однако, что государственная власть должна быть поставлена на службу церкви. Его представление о взаимоотношениях государства и церкви не укладывалось ни в принцип «царство выше священства», ни в прямо противоположный ему тезис «священство выше царства». В своих посланиях Иосиф Волоцкий горячо проповедует идею божественного происхождения верховной государственной власти. От Бога цари принимают скипетр царствия, от Бога получают в управление государство. Причем сакральный характер имеет только власть царя, но не удельных князей. Верховная власть, по его мнению, принципиально отлична от любой другой светской власти. Отличие это состоит в том, что Русский государь — это, прежде всего хранитель православно-нравственных устоев общества, защитник его от всякого вреда душевного и телесного, от разлагающего воздействия злочестивых еретиков. Провозглашение власти Московского государя божественной по своему источнику и придание этой светской власти характера власти церковной совсем не означало, что Иосиф Волоцкий был сторонником неограниченной абсолютной монархии, стоящей над церковью. Напротив, сакрализация накладывала на земную власть достаточно строгие ограничения. Причем они не своди-

лись к нормам светского закона, но имели еще и религиозно-нравственное наполнение. Более того, пределы осуществления верховной государственной власти в русском обществе мыслились Иосифом Волоцким не столько правовыми, сколько религиозно-нравственными.

Идеи Иосифа Волоцкого и его последователей непосредственным образом повлияли на становление крупнейшей идеологемы во всей русской истории — концепции «Москва — Третий Рим». Ее формирование и закрепление в общественном сознании было связано не только с философско-богословскими спорами того времени, но и с реальными общественно-политическими процессами XVI века. После Флорентийского собора 1439 года, на котором византийские иерархи пошли на унию католическим Римом, и последующим падением Константинополя, на Руси все более утверждается мысль о вселенском одиночестве Православия и Руси как его единственной хранительнице. Кроме того, Москва проводила настойчивую политику по собиранию древнерусских земель, захваченных после падения Киевской Руси. Отвоевывавая земли на Западе, Россия продвигалась и на Восток. В ее состав вошли Поволжье, Приуралье, Западная Сибирь, а само Российское государство стало многонациональным, все более охватывающим огромные просторы Евразии.

Идеологема «Москва — Третий Рим» состоит в том, что Российское государство считается преемником Римской и Византийской империй в религиозно-эсхатологическом смысле. Наиболее четко она представлена в посланиях старца Псковского Елизарова монастыря Филофея (ок. 1465—1542 гг.), которые он адресовал великому князю Московскому Василию Ивановичу, царскому дьяку Мунехину и царю Ивану Васильевичу. В 1524 в послании к дьяку Мунехину он критикует астрологические прогнозы о конце света и недвусмысленно выражает мысль: «Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти». Русское царство, по Филофею, есть единственное православное царство в мире, являющееся хранительницей христианских святынь. Оно уже до конца веков, до второго пришествия Христа должно быть оплотом подлинно вселенского христианства, т.е. выполнять мессианскую функцию. Мессианское призвание Руси состоит в том, чтобы сохранить единственное подлинно христианское царство, подчинив его универсальным христианским заповедям. Идея «Третьего Рима» не превозносит государство, а напротив, предъявляет повышенный нравственно-религиозный спрос к нему. Ведь в случае его падения передать эстафету православного царства некому — вся ойкумена уже занята другими неправославными государствами, и других носителей большой православной идеи в мире просто нет. Тем самым принятие русским народом роли хранителя «Святой Руси», а русским государством

статуса «Москвы как Третьего Рима» выявило онтологический статус формирующейся Российской империи, позволило четко сформулировать стоящие перед ними исторические задачи. В дальнейшем эти идеи станут сквозными, а в известном смысле системообразующими для философской и общественной мысли, приобретут статус центрального звена большей части историософских построений.

Одним из важнейших событий в духовной культуре древнерусского общества, непосредственно повлиявшим на его философское развитие, стал церковный раскол XVII века. После присоединения Украины в 1654 году обнаружилось, что западнорусское православие, находившееся под юрисдикцией константинопольского патриарха, достаточно сильно отличается от московского православия. Дело в том, что за столетия обособленного развития христианства в Московской Руси в процессе переписывания богослужебных книг возникло довольно много ошибок. В ходе взаимодействия московского и малороссийского духовенства эта проблема обнаружилась довольно явно, что и обусловило необходимость сверки соответствующих текстов с греческими первоисточниками. Отсюда вытекает распространённое, но совершенно поверхностное представление о том, что причина раскола заключалась в обрядовых расхождениях. Суть дела гораздо глубже и коренится в идеологической сфере. Дело в том, что сверка книг и изменение обряда должны были происходить по греческим (византийским) образцам. Но Византия в 1439 году пошла на унию с Западом, по существу предав православие. Тем самым Руси предлагалось брать пример с Византии, которая погибла, по стойкому убеждению русских людей, именно по причине предательства своей веры. Духовный вождь старообрядцев протопоп Аввакум писал, что у него «сердце озябло» и «ноги задрожали», когда он понял подлинный смысл нововведений. Ибо, если Русь есть «Святая Русь» и «Москва — Третий Рим», то зачем нам брать пример с греков, которые в свое время не смогли сохранить чистоту своей веры. Отречение от «русской старины» было для староверов отречением от идеи Третьего Рима, т.е. предательством православия, сохранившегося только на Руси. А раз царь и патриарх Никон упорствуют в этом предательстве, то приходят последние времена, конец света. Таким образом, в сущности своей русский церковный раскол середины XVII века был расколом в политической идеологии русской православной церкви, конфликтом политических воззрений никониан и старообрядцев, хотя внешне предстал в качестве раскола религиозного, обрядового.

Обе стороны проявили в конфликте страшное упорство, доходящее до фанатизма, что весьма неблагоприятно сказалось на духовном здоровье русского общества. Ведь в войну друг с другом вступили самые активные, самые волевые, самые духовно стойкие, одаренные умом и талантом представители русского общества —

люди, способные ради своей веры пожертвовать не только мирскими благами, но и жизнью. Это подорвало силы церкви и общества. Многие страшные события последующей русской истории во многом обусловлены трагедией раскола.

Духовным лидером старообрядцев стал протопоп Аввакум Петров. Это был человек громадного таланта и жертвенной преданности делу. Его не сломили ни ссылки, ни лишения: он непоколебимо верил в свое «апостольское» призвание и яростно боролся за «отеческие обычаи» и веру. Многие его идеи носят чисто религиозный характер, но у него есть и рассуждения философского плана, несмотря на его скептические отзывы о философии. Для него большое значение имел вопрос об «отеческих преданиях», о «русскости» вообще. Ему была близка концепция «Москва - Третий Рим» старца Филофея. Аввакум тоже утверждал, что с падением Константинополя - второго Рима только в Московской Руси христианство осталось «чисто и непорочно». Здесь он, несомненно, выступал предшественников славянофилов, которые признавали его «истинным представителем религиозной свободы русского народа». Согласно Аввакуму, вера народа и язык его неотделимы. Каждому народу Бог дал свой язык, свою грамоту, чтобы они, не смешивая молитвы, славословили Господа. Поэтому «ни латинским, ни греческим, ни еврейским, ни же иным коим ищет от нас говоры Господь», писал Аввакум, а своим природным языком, русским. Сходные размышления мы находим у него по поводу иконописания и других форм культуротворчества. Он порицает иконы, созданные по «плотскому умыслу», где не передаются «тонкостные чувства». Об одном из иконописных образов Аввакум пишет таким колоритным образом: «...лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя, и вес яко немчин брюхат и толст учинен, лишо сабли той при бедре не писано». И далее следует восклицание, рефреном звучащее во всех его произведениях: «Ох, ох, бедныя! Русь, чевото тебе захотелоя немецких поступков и обычаев».

Подводя итог, отметим характерные черты древнерусской философии: 1) практическую направленности и отрицание в связи с этим абстрактного теоретизирования; 2) повышенное внимание к общественно-политической проблематике, активный публицистический характер, осмысление философских проблем на конкретном социальном материале; 3) интерес к прошлому, глубину исторического видения мира, стремление вписать в мировой процесс жизнь каждого народа и отдельного человека; 4) этический акцентированное переживание бытия, стремление постичь непримиримую борьбу добра и зла, через которую раскрывается живая диалектика природы, общества и человека; 5) воплощение философских идей, как

правило, в совершенную художественную форму, будь то словесная или изобразительная, высокий эстетический уровень древнерусской мысли; б) большее внимание к внутреннему миру человека, нежели к внешнему миру, тяга к проблемам духовного бытия¹⁰⁹.

4.3. Славянофильство и западничество в контексте поиска пути развития восточнославянской цивилизации

Одним из наиболее значительных событий в философской, общественно-политической и культурной жизни России XIX века был знаменитый спор славянофилов и западников. Его возникновение и широкая популярность, не угасающая до сего дня, обусловлена тем фактом, что участники дискуссии поставили одну из самых сложных проблем нашего общественного бытия — кто мы, куда идем, каково наше подлинное прошлое и достойное будущее. Другими словами в XIX столетии был актуализирован вопрос о культурно-цивилизационной идентичности восточных славян, нерешенность которого обусловила столь многие трагедии нашей новейшей истории. В чем же состоит сложность вопроса, по поводу которого ломаются копыя уже несколько веков? Дело в том, что Русь возникла на Востоке Европы как европейская страна, но вхождение в мировую историю произошло в разгар противостояния церквей (католической западной и православной восточной), что сразу же обусловило отличие русского мира от европейского. В дальнейшем культурное и пространственное развитие России шло в сторону Востока, еще более углубляя ее особость. В ходе своей эволюции восточнославянское социокультурное пространство, располагаясь между западной и восточной цивилизациями, формировалось под непосредственным воздействием каждой из них, находилось с ними в состоянии диалога. Многократно отмечаемая бинарность в строении восточнославянской цивилизации есть несомненный результат ее пограничного геополитического положения между Востоком и Западом. Отсюда — восточные и западные черты в русской культуре, русском менталитете, русской духовности. Имея в виду эту геополитическую и социокультурную данность, В.О. Ключевский подчеркивал, что «исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой, но природа положила на нее особенности и влияние, которые всегда влекли ее к Азии или в нее влекли Азию»¹¹⁰.

¹⁰⁹ Громов, М.Н. Русская философская мысль X—XVII веков: учеб. пособие / М.Н. Громов, Н.С. Козлов. - М.: Изд-во МГУ, 1990. - С. 263.

¹¹⁰ Ключевский, В.О. Курс русской истории / В.О. Ключевский // Сочинения: в 9 т. - М.: Мысль, 1987. - Т. 1, ч. 1. - С. 87.

Таким образом, сама история обусловила сложность проблемы нашей цивилизационной идентичности. Однако эта сложность была многократно усилена в период петровских реформ, которые, будучи сами по себе действительно назревшими, были осуществлены радикально и во многих случаях насильственно. Результатом деятельности Петра стало формирование по существу двух народов в составе русской нации - европеизированной элиты и все более уходящего в отсталость и невежество простого народа. Вместо единой культуры появилось две культуры, и нация оказалась расколотой. Первая попытка преодолеть этот самоубийственный национальный раскол принадлежит А.С. Пушкину, который смог своими поистине титаническими усилиями соединить разорванные части и сформировать подлинно общенациональную культуру. Во многом в резонанс с пушкинскими устремлениями шла и полемика славянофилов и западников. Они также стремились к преодолению кризисных явлений в русской жизни, но предлагали для этого совершенно разные пути.

Каждое из этих направлений было далеко не однородным явлением, состоящим из концептуальных положений отдельных мыслителей, между которыми могли быть достаточно существенные различия. По этой причине известный историк русской философии В.В. Зеньковский даже предпочитал говорить не о философии славянофильства, а о философии славянофилов. Тем не менее, можно утверждать, что у каждого из идейных течений была собственная программа, базирующаяся на ряде принципов. Попытаемся выделить и рассмотреть некоторые из них. В первом приближении славянофилы могут быть определены в их главной интуиции как культурные традиционалисты, приверженные многовековому наследию своего народа, тогда как западники - это прогрессисты-прагматики, сделавшие ставку на европейский интеллектуальный опыт и на обновляющий исторический динамизм. Отсюда проистекает принципиальное различие в самих способах восприятия первыми и вторыми специфики своей страны. В сознании западников самобытность Отечества предстает некой псевдопроблемой, причем Россия обычно мыслится как страна-недоразумение, способная стать чем-то соответствующим понятиям «культура» и «цивилизация» лишь в отдаленном будущем. В сознании славянофилов Россия мистична и метафизична. Она представляется произведением соборной духовности русского православного народа, устремленного к вневременному идеалу Святой Руси и занимающему свое достойное место в культурно-историческом Саде Божиим.

Углубляя свое представление о славянофильстве, необходимо сказать, что отстраивание ценности собственной истории и неповторимого своеобразия было для него лишь первым шагом на пути обоснования масштабной культурно-исторической программы, в

которой был бы осуществлен синтез прошлого, настоящего и будущего России. Славянофилы, в отличие от представителей западничества, видящих высокую культуру и большую историю лишь на Западе, попытались показать следующее. Наряду с великой европейской традицией существует другая, по меньшей мере равновеликая, восточнохристианская традиция, потенциал которой до сих пор на только не исчерпан, но и не измерен. Они предприняли весьма продуктивную попытку осмыслить идентичность России и ее призвание не на языке локальной народной традиции, а на все-ленском языке восточного христианства. Для главных носителей славянофильской установки русский народ — только одно из телесных воплощений православной идеи в ее вселенском историческом шестии. Таким образом, славянофильство представило свои идеи как выражение самобытной цивилизационной традиции, равновеликой западноевропейской, но сохранившей то, что последняя уже утратила — чувство религиозного призвания. Другими словами, славянофильство мыслит Россию как зримое земное воплощение православной идеи, а эмпирические судьбы страны — в соотнесенности с судьбами этой идеи. Хорошо об этом сказал уже в XX веке один из представителей Серебряного века русской культуры: «Глазам славянофила русская душа предстает как мистическая личность, для которой все исторические, бытовые, психологические определения суть только внешние облачения, временные одежды плоти, переходящие модальности ее сокровенного, бессмертного лика, видимому одному Богу»¹¹¹.

Западничество же, изначально не признававшее религиозную истинность и культурную ценность православия, было по самому своему принципу революционно ориентировано относительно традиционных устоев жизни страны. Западнический ответ на вопрос о смысле пребывания в мировой истории заключался в категорическом утверждении необходимости всесторонней и полной европеизации русского мира. Россия, если и именовалась «самобытной», то лишь в негативном, отрицательном смысле, в смысле нелепой россыпи первобытных «этнографических фактов» (П.Н. Милюков), предназначенных послужить европеизированному классу и правительству для строительства цивилизованной страны. Справедливости ради отметим, что среди западников XIX века было много людей, являвшихся искренними патриотами России, желающими ей блага, но видящими его на пути усвоения европейского культурного опыта. Видными представителями западников были А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов Н.В. Станкевич.

¹¹¹ Иванов, В.И. Родное и вселенское / В.И. Иванов. — М.: Республика, 1994. — С. 347.

Важнейшим принципом мышления славянофилов была идея соборности. Для понимания ее сущности воспользуемся аналогией, идущей еще от неоплатоников: человек подобен листу на дереве, который внешне не соприкасается с другими листьями или делает это случайно, но внутренне через соединение ветвей и стебля с общим корнем, ведет с ними совместную жизнь и связан в единое целое. Тем самым, «мы» - это не просто множественное число от «Я», но внутренняя их нераздельность, органическая связь. «Мы» - это первичное неразложимое единство, из корня которого произрастает «Я» каждого. Выражая эту мысль на философском языке, А.С. Хомяков писал, что «Соборное Единство есть единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»¹¹². Соборность мыслилась славянофилами и как реальная данность и как возвышенный идеал. В реальной жизни они полагали сельскую общину как достаточно зрелое выражение принципа соборности. В будущем же должен реализоваться такой общественный строй, который будет единым общинно-государственным организмом православной веры и русского народного духа, скрепленным монархической властью. Развитие же человека должно идти по пути формирования внутренне суверенной личности, находящейся в духовном общении с ближними и служащей высшим религиозным целям.

Тем самым славянофилы отстаивали мысль о глубокой самобытности России, корнем которой является Православие. Они полагали, что именно православная вера, развитая на добротном этническом материале восточного славянства, обусловила самостоятельность исторического и культурного прошлого русского мира и задает направление столь же самостоятельного движения в будущее. Кстати, именно поэтому название «славянофильство» является не вполне точным. Любовь к славянству и стремление объединить славянские народы под эгидой России были второстепенным пунктом учений ведущих представителей этого направления. Если выводить сущность славянофильства из названия, то тогда сводится на нет главное и самое ценное в нем: стремление к созданию целостной православной культуры. Гораздо более полно выражает суть и дух их мировоззренческой программы термин «православный русизм».

В отличие от славянофилов, исходивших из того, что Европа исчерпала свои силы и настаивавших на исключительном своеобразии исторического развития России, западники утверждали принцип всеобщности исторического развития человечества. Универсализм мировой истории получил в силу ряда обстоятельств наиболее адекват-

¹¹² Хомяков, А.С. По поводу послания архиепископа парижского / А.С. Хомяков // Полн. собр. соч. - М.: Мысль, 1990. - Т. 2. - С. 112.

ное и полное выражение в Западной Европе, по причине чего ее исторический опыт приобрел универсальное значение. Интеллектуальные основания своих воззрений западники видели в идеалистических построениях Ф. Фихте, Шеллинга и Гегеля, особенно в философии истории последнего, утверждавшей закономерность и разумность исторического процесса. Еще одним источником развития западнических идей в России был политический либерализм, отстаивавший свободу личности. Гегелевская формула «все действительное разумно, все разумное действительно», равно как и идеал свободы и самоценности каждой человеческой личности, завораживала воображение. «Для меня теперь, — пишет Белинский, — человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества». Это признание Белинского характеризует общее умонастроение формирующегося западничества, проповедовавшего идеал свободы, эмансипацию личности от догматов, официальной идеологии и ходячего общественного мнения. Поэтому, по признанию Герцена, западный мир «с его уважением к личности, с его политической свободой» и стал идеалом русских западников. Именно личность, согласно Герцену и западникам в целом, остается действительной вершиной исторического мира, к ней все примыкает, ею все живет. Отметим, что культурно-исторический опыт XX столетия убедительно показал нелинейность развития и цивилизационную неоднородность человечества, а либеральная идеология, отстаивавшая ценность «естественных» прав человека, обнаружила свою глубокую противоречивость и даже опасность, что ставит под сомнение сам фундамент западнической теоретико-мировоззренческой позиции.

В истории славянофильства можно выделить ранних классиков (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, И.С. Аксаков), представителей официальной народности (Ю.Ф. Самарин, С.С. Уваров, М.П. Погодин), поздних славянофилов (Н.Я. Данилевский, Н.Н. Струв), неославянофилов начала XX века и их современных последователей и единомышленников (В.Г. Распутин, В.И. Белов, В.М. Шукшин и мн. др.). В концентрированной форме идеи славянофильства были представлены в творчестве И.В. Киреевского. Иван Васильевич Киреевский родился в высокообразованной дворянской семье, получил блестящее домашнее образование. Его духовное развитие было довольно сложным и длительным процессом. В молодости он увлекался немецкой классической философией, в более поздние годы он самостоятельно и при помощи монахов Оптиной пустыни знакомится с трудами Отцов Церкви и переходит на славянофильские позиции, при этом не отказываясь от признания ценности светской культуры. В 40—50-х гг. он становится одним из ведущих идеологов славянофильства. Главными философскими работами Киреевского являются статьи «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852 г.) и «О необходимости и возможности новых

начал для философии» (1856 г.). Мыслитель намеревался продолжить свои труды по созданию целостной философской системы, но ранняя смерть не позволила ему это сделать. И.В. Киреевский умер в Петербурге во время эпидемии холеры.

Анализируя основания, на которые опирается русская и западноевропейская культуры, Киреевский пришел к выводу об их глубочайшем несходстве. Это несходство обусловлено следующими факторами: этническими различиями восточных славян и романо-германских народов и путями формирования у них государства; различной формой проникновения христианства в эти народы; наконец, способами передачи «образованности древнеклассического мира». В малом пространстве Западной Европы происходят бесконечные конфликты разных народностей, между которыми царит «дух враждебности». Государство у них формируется в результате завоевания одного народа другим. Поэтому «европейские общества, основанные насильем...должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отдельности»¹¹³. В России же государство возникает вследствие «органического развития славянского племени». С самого начала ведущую роль в русском обществе играет община («так называемые миры»), и человек, «принадлежа миру», согласовывал свое поведение как в общественной, так и в частной жизни «с традиционным и однообразным обычаем». Отсюда понятно, что на Руси мало была известна «личная самобытность, основа западного развития».

Второй пункт различия состоял в специфике христианизации западного и русского миров. На Западе за многие столетия до принятия христианства сложились глубокие культурные традиции как на уровне обычая, так и в сфере интеллекта. Они стали существенным препятствием на пути приобщения к евангельским истинам, который был «длительным и мучительным процессом». В частности, одной из таких традиций было римское право, влияние которого проявилось в том, что западное христианство на первый план выдвинуло формальный критерий приобщенности к церкви, берущий верх над существенной стороной церковной жизни. Напротив, на Руси христианство попало на молодую культурную почву и «не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в землях, пропитанных римской образованностью»¹¹⁴. В нашей культуре главным фактором религиозности становится преобразование «внутреннего состояния» души, ведущее к «новой жизни в духе». Христианство пронизывает «быт русского человека, его убеждения», становится в подлинном смысле жизненным, и в результате побеж-

¹¹³ Киреевский, И.В. Полн. собр. соч. / И.В. Киреевский. - М.: Путь, 1911. - Т. 1. - С. 192.

¹¹⁴ Там же. - С. 185.

дает не внешняя истина, а «существенная справедливость», не материальная выгода, а «нравственные требования».

Наконец, Запад и Россия глубоко различны в способе приобщения к просвещению «древнеклассического мира». На Западе влияние греческой и римской учености было всеобъемлющим. Особенное значение для становящейся западной культуры имел Аристотель как родоначальник формальной логики и мыслитель, у которого «духовное убеждение» искало себе оправдание в «рассудочном силлогизме». Влияние аристотелизма, по мнению Киреевского, привело к тому, что для западных мыслителей «наружная стройность логических понятий ... существеннее самой существенности». В Россию античная мудрость пришла преобразованной византийской патристикой. При этом восточные Отцы Церкви отдавали явное предпочтение Платону, ибо стремились найти путь «возвышения разума от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению». Тем самым восточные мыслители, стремясь к истине, заботятся «прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий»¹¹⁵.

Киреевский видел глубокую противоречивость русской жизни, расколотой петровскими реформами. Преодоление раскола общества и культуры им виделось на пути обретения новых начал их развития. Эти начала в самом общем виде должны предстать в форме синтеза «умозрительных писаний святых отцов и опыта, добытого западной мыслью». Главенствующее место занимает идея цельности, понимаемой в различных аспектах. В гносеологическом плане цельность проявляется в синтезе познавательных способностей человека и поэтому «не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека»¹¹⁶. Реализация на практике этого принципа снимает противоречие между верой и разумом, религией и философией. В социальном плане цельность виделась им как преодоление индивидуализма, ибо все существенное «в душе человека вырастает ... только общественно». «Личная отдельность» разрушает общество, так как в нем начинают доминировать эгоистические, утилитарные интересы людей. В этих условиях согласованная «деятельность ко благу всех» становится невозможной. Важно отметить, что общественная целостность не предполагает усреднения человеческой личности, так как она рождается «из живого взаимно-действия убеждений, разнообразно, но единомысленно стремящихся к одной цели»¹¹⁷.

¹¹⁵ Киреевский, И.В. Полн. собр. соч. / И.В. Киреевский. — М.: Путь, 1911. — Т. 1. — С. 202.

¹¹⁶ Там же. — С. 275.

¹¹⁷ Киреевский, И.В. Избранные статьи / И.В. Киреевский. — М.: Современник, 1984. — С. 264.

Еще одним «началом», на котором должна строиться русская жизнь, является принцип иерархизма, также имеющий различные аспекты. В гносеологической сфере иерархизм предполагает, что в умственной жизни человечества «божественная истина должна подчинить себе внешний разум, должна господствовать над ним». Ложные выводы западноевропейского мышления обусловлены именно претензией рассудка на установление совершенной истины. В социальной сфере иерархизм предполагает субординацию видов социальной активности индивидов, среди которых главенствующее место должна занимать религиозно-нравственная деятельность. В противном случае «стремление к земному ... становится господствующим характером нравственного мира»¹¹⁸, что приводит к потере обществом и индивидом ориентиров своего развития.

Славянофильские идеи развивались не только в рамках собственно философской мысли, но и в музыке, литературе, живописи. Одним из наиболее замечательных примеров развития славянофильства в литературе стало творчество «позднего» А.С. Пушкина. В художественной и литературной форме он высказал ряд блестящих идей, не утративших своего значения по сей день. Во-первых, Пушкин предлагает презумпцию доверия к собственной истории. Она ценна сама по себе, тогда как мы еще должны заслужить право высказывать о своем прошлом какие-то оценочные суждения: «Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал»¹¹⁹. Во-вторых, Пушкин убедительно показал, что выводы западников ошибочны и в фактическом и в историософском плане. Фактически мы имели яркую историю, по богатству своего содержания не уступающую истории Запада. «Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы - разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие - печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, - как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон?»¹²⁰. С историософской точки зрения русская история с самого начала выполняла мессианское предназначение, в отсутствии которого упрекали ее западники. «Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили

¹¹⁸ Киреевский, И.В. Полн. собр. соч. / И.В. Киреевский. - М.: Путь, 1911. - Т. 1. - С. 237.

¹¹⁹ Пушкин, А.С. Письмо к П.Я. Чаадаеву / А.С. Пушкин // Русская идея. - М.: Республика, 1992. - С. 51.

¹²⁰ Там же. - С. 51.

монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена...Нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех»¹²¹. Пушкин очень хорошо понял природу негативистских настроений, характерных для многих представителей российской западнической интеллигенции. Они, бравирюя своим либерализмом, на деле стоят «в оппозиции не к правительству, а к России». Характеризуя российских западников, наш поэт назвал их представителями полупросвещения: «Невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне, частные поверхностные сведения, наобум прихвальные ко всему...»¹²². Такая позиция была глубоко чужда А.С. Пушкину, который в зрелые годы твердо стоял на позициях государственного патриотизма и умеренного консерватизма, проявляя его и в частной жизни, и в творчестве.

4.4. Философия истории Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева

В конце 50-х годов XIX века проблема «Восток - Запад», «Россия - Европа» перешла в сферу позитивного знания и прагматической политики. Крымская война, в которой Российской империи противостоял союз Турции, Франции и Великобритании, еще раз обнаружила принципиальную несовместимость восточнославянского и европейского культурных миров. Для любого интеллектуально честного мыслителя стало очевидным, что Европа не считает Россию своей частью, но, напротив, видит в ней вечного геополитического противника. Н.Я. Данилевский совершенно справедливо писал, что Запад не гнушается никакими средствами, чтобы ослабить и в перспективе уничтожить Россию и для этого готов даже «туркабандита в союзники взять»¹²³. Такого рода исторические события, которыми пестрит история взаимоотношений восточнославянского и западноевропейского миров, серьезно подорвали доверие к монистическим, линейно-прогрессистским схемам общественного развития. В самом общем виде их можно представить следующим образом: жизнерадостная античность - суровое, мрачное средневековье - бодрое Новое время.

¹²¹ Пушкин, А.С. Письмо к П.Я. Чаадаеву / А.С. Пушкин // Русская идея. — М.: Республика, 1992. — С. 50.

¹²² Пушкин, А.С. Александр Радищев / А.С. Радищев // Собр. соч. в 10 т. — М., 1962. — Т. 6. — С. 217.

¹²³ Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. — М.: Книга, 1991. — С. 25.

Сравнительно более объективными с научной точки зрения явились концепции локальных, естественно сформировавшихся цивилизаций. Эти концепции построены на основе принципа цикличности и противопоставлены в XIX—XX вв. линейному историзму и европоцентризму. Первое вполне развитое выражение новая точка зрения на всемирную историю нашла в трудах Н.Я. Данилевского. Николай Яковлевич Данилевский родился в селе Оберец Орловской губернии в семье генерала. Получил прекрасное образование в Царском-сельском лицее и Петербургском университете, в котором ему была присуждена степень магистра ботаники. На протяжении всей своей жизни Данилевский успешно сочетал естественнонаучные занятия с напряженным философским осмыслением исторического процесса. Как философ Данилевский получил широкую известность после публикации его книги «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому». В области философии истории Данилевский совершает революционный переворот, предлагая принципиально новую модель исторического процесса. Мы уже отмечали, что в XIX веке общим местом западноевропейской философии и науки была идея всеобщего прогресса, по пути которого с разной степенью успешности идут все без исключения страны и народы. Отсюда вытекала теория европоцентризма и представление о превосходстве одних народов и неразвитости других, как не соответствующих «общепринятым» представлением об идеале общественного устройства. В противовес господствовавшей тогда линейно-прогрессивистской историософии русский мыслитель разработал объемно-плюралистическую концепцию исторического процесса. Он утверждал, что и в природе, и в истории царит пространственно-временная упорядоченность. Это значит, что отдельные формы жизни не стоят на различных ступенях «лестницы постепенного совершенствования существ», но представляют собой «совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм»¹²⁴. Соответственно, европоцентризму, отождествляющему общечеловеческое и западноевропейское, Данилевский противопоставил теорию целостных и самобытных культурно-исторических типов, которые воплощают творческий дух конкретных народов и, подобно живым организмам, рождаются, совершенствуются, стареют и умирают. Понятие культурно-исторического типа — центральное в учении Данилевского. Согласно его собственному определению, самобытный культурно-исторический тип образует всякое племя или семейство народов, характеризующееся

¹²⁴ Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. — М.: Книга, 1991. — С. 84.

отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Историческое движение существует только внутри культурно-исторического типа, а мировая история может быть понята только как процесс их чередования. Отвергая единообразие и однонаправленность истории, Данилевский отрицает существование одинаковых для разных времен и народов форм общественно-политического устройства и духовно-практического освоения мира. Культурно-исторические миры представляются ему несхожими между собой и несравнимыми с точки зрения превосходства одних над другими, т.е. эквивалентными в ценностном отношении. Таким образом, в историческом бытии Данилевский выделял обособленные замкнутые национально-государственные образования с присущими им чертами в различных сферах человеческой жизнедеятельности. В качестве основных культурно-исторических типов, уже реализовавших себя в истории, философ выделял египетский, китайский, ассирио-вавилоно-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, арабийский и романо-германский (европейский). Эту схему он дополнял также двумя культурно-историческими типами — американским и перуанским, — «погибшими насильственной смертью и не успевшими совершить своего развития». Уже в ближайшем будущем, считал мыслитель, огромную роль в истории предстоит сыграть новой культурно-исторической общности народов — России и славянскому миру.

Человечество может развиваться только «разноместно» и «разновременно», актуализируя различные стороны своего культурно-деятельностного существования. Данилевский выделял четыре основных направления исторической жизнедеятельности народов: религиозное, культурное, политическое и социально-экономическое. Они присущи каждому культурно-историческому типу, но развиты не в равной мере. Каждый культурно-исторический тип в соответствии со своими исходными данными мобилизует усилия в одной или нескольких из этих сфер, чем и определяется его своеобразие, направление развития и историческое призвание — вклад в культурную «копилку» человечества. Ни одна из прошлых или современных цивилизаций не смогла гармонично и полноценно развить в себе все четыре стороны культурно-исторического существования. Данилевский надеялся, что культурная односторонность может быть в будущем преодолена именно Россией и славянством и возникнет «четырехосновной» культурно-исторический тип.

Важнейшим историческим законом, согласно Данилевскому, является закон непередаваемости культурных начал и ценностей. Каждый культурный тип представляет собой своеобразную «исто-

рическую монаду», т.е. самостоятельную, независимую и «непроницаемую» для других культур единицу. Подвергая критике прямолинейно-утопические теории аккультурации, перенесения на все народы единой, «окончательной формы человеческой культуры», он пытался обосновать целесообразность самобытного бытия наций и народностей мира.

Смыслом и конечной целью написания книги «Россия и Европа» для Данилевского было обоснование самобытности и самодостаточности славяно-русского культурно-исторического типа. Борясь с западничеством как «болезнью русской интеллигенции», он не принимал ни в какой форме идеи универсальной европейской цивилизации и не искал в ней место для России. В результате сравнительного анализа выделенных им культурно-исторических типов, Данилевский приходит к выводу о высокой исторической ценности славянства и связывает с ним надежды на реализацию проекта связи и гармоничного развития всех сторон культурной деятельности. Славянство не призвано обновить мир и найти для всего человечества решение исторической задачи, но, будучи наиболее полным культурным типом (рядом с которым может иметь место развитие других типов), оно в будущем может утвердиться как наиболее развитый тип.

Размышляя над способом отношений между отдельными культурно-историческими типами, Данилевский далек от благодушия. Каждая цивилизация утверждает свое право на жизнь в жесткой борьбе, соперничестве и вытеснении. «Око за око, зуб за зуб, строгое правило, бентамовский принцип утилитарности, т.е. здраво понятой пользы, - вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования»¹²⁵.

Общетеоретические положения стали у Данилевского основой видения и понимания реальных политических процессов. Более того, само построение новой модели истории предопределялось у Данилевского настоятельной потребностью осмыслить сложные и, зачастую, трагические отношения между Россией и Западом. И здесь Данилевский выделяется своим последовательным и бескомпромиссным антизападничеством. Европа и Россия, утверждал русский ученый, принадлежат к совершенно различным культурно-историческим типам и уже, поэтому любые надежды на возможность подлинной гармонии в отношениях с Западом - не более чем утопия. «В продолжение этой книги, - писал автор «России и Европы», - мы постоянно приводим мысль, что Европа не только нечто нам чуждое, но даже и враждебное... Из этого, однако, еще не следует,

¹²⁵ Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. - М.: Книга, 1991. - С. 34.

чтобы мы могли или должны были прервать всякие сношения с Европой, оградить себя от нее Китайской стеной: Это не только невозможно, но было бы даже вредно, если и было возможно,... Но если невозможно и вредно устранить себя от европейских дел, то... необходимо смотреть на эти дела всегда и постоянно с нашей особой, русской точки зрения (курсив мой — О.Р.)»¹²⁶.

Сторонником Н.Я. Данилевского, продолжателем его идей и в то же время крупным самостоятельным мыслителем был Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891 гг.). Основными философскими работами Леонтьева являются «Византизм и славянство», «Национальная политика как орудие всемирной революции», «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения». Леонтьев пытается совместить в своем учении христиански-ортодоксальный и эстетический взгляд на мир. Он утверждает, что прекрасное имеет онтологический статус, ибо в нем гармонично соединяются материальное и божественное начала мира. Закон существования красоты — «разнообразие в единстве» — отождествлялся им с законом самой жизни. Применяя этот тезис к общественной жизни и историческому процессу, мыслитель полагает, что самостоятельные национально-культурные и государственные образования в своем многообразии и взаимодействии создают возможность противодействия историческому небытию. Провозглашая достижение самобытности главной целью национального и государственного существования, Леонтьев считает, что идеал «видимого разнообразия и ощущаемой интенсивности жизни» — единственный критерий в оценке социокультурных явлений.

С опорой на этот методологический принцип Леонтьев развивает главный пункт своего учения — идею развития. Отвечая на вопрос о том, что такое развитие, он воспользовался своим богатым медицинским опытом и эстетической интуицией, придя в результате к ответу на поставленный вопрос. «Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему... Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности. ...Высшая точка развития ...есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством»¹²⁷. Проверив верность этого утверждения на истории болезни, развитии философии, искусства, планет, живых организмов, Леонтьев придает ему статус закона. Согласно данному закону, в процессе развития можно выделить три этапа: 1) первичной простоты; 2) цветущей сложности; 3) вторично-го смесительного упрощения.

¹²⁶ Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. — М.: Книга, 1991. — С. 440—441.

¹²⁷ Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство / К.Н. Леонтьев // Избранное. — М.: Рарогъ: Моск. рабочий, 1993. — С. 69.

Разделяя утверждение Н.Я. Данилевского о том, что главным субъектом исторического процесса является культурно-исторический тип, Леонтьев анализирует его динамику, характеризуя содержание каждого этапа. Движение культурно-исторического типа к «цветущей сложности» означает формирование специфических национальных традиций, появление ярких личностей, возрастание социальной дифференцированности, усиление «дисциплинирующего воздействия» религии и государственности, обособление от других культур. Русский мыслитель задолго до О.Шпенглера выдвинул идею о возможности угасания культуры и превращения ее в цивилизацию. Для Леонтьева цивилизация, т.е. угасание культуры проявляется в смешении сословий, принижении религии, «подвижности и шаткости властей», сходстве воспитания. Леонтьев полагает, что вступление в стадию «смесительного упрощения» — это процесс, которого не удастся избежать никакой культуре. С его точки зрения, самые долговечные культурно-государственные образования не насчитывали более 1000—1200 лет.

Объектом самого пристального внимания Леонтьева была европейская культура. Он связывает начало ее расцвета с Верденским договором 843 года, когда на базе распавшейся империи Карла Великого образовались Франция, Германия и Италия. Вплоть до XVIII века Европа «разнообразно и неравномерно развивается». Началом ее конца для Леонтьева стала Великая французская революция, одним из лозунгов которой было «равенство». Многими людьми и в Европе и в России «торжество» свободы и равенства было воспринято как проявление могущества человеческого разума и очередной шаг на пути прогресса. Леонтьев же видит в процессах демократизации, секуляризации, ломки феодальных структур и политических институтов приближение конца истории. Восприятие настоящего и предвидение будущего у него окрашены в эсхатологические цвета. Русского мыслителя не обольщает сложность европейской машинной индустрии, административной системы и системы судопроизводства — все это лишь орудия смешения. Цель и результат их один — «торжество царства середины», господство буржуа, самодовольного и пошлого. Вряд ли во всей истории русской и мировой мысли можно найти столь откровенную и пламенную ненависть к тому царству всеобщего мещанства, которое составляет, по убеждению Леонтьева, настоящий объективный смысл того, что он называл «эгалитарным процессом» — западного идолопоклонства всеобщей пользе и земному раю. Мещанско-утилитарный и эвдемонистический идеал «прогресса» отвергается Леонтьевым в соответствии со всеми принципами его мировоззрения. Он отвергается им научно за «мечтательство» под флагом мнимого реализма, эстетически — за однообразие и унисон, и, наконец, религиозно — за безбожную и высокомерную мечту о земном счастье вне Бога.

Наделенный недюжинным писательским талантом, Леонтьев не скупился на проклятия в адрес европейского буржуазно-либерального общества. «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий буржуа в безобразной комической одежде своей благодушеествовал бы индивидуально и коллективно на развалинах всего этого прошлого величия ... Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки». «О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие! О, треклятый прогресс! С конца прошлого века (XVIII — прим. мое — О.Р.) ты мучаешься новыми родами. И из страдальческих недр твоих рождается новая мышь. Рождается самодовольная карикатура на прежних людей: средний рациональный европеец в своей смешной одежде, с умом мелким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному практической благонамеренностью. Нет, никогда еще в истории до нашего времени не видел никто такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идолом однородного, серого, рабочего и безбожно-бесстрастного человечества». «Это все лишь орудия смешения — это исполинская толчея, всех и всё толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы, все это — сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и вся к одному знаменателю. Причины эгалитарного процесса — сложны; цель — груба и проста по мысли. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей». Такие страстно полемические суждения у Леонтьева вызывает наступающее «царство мещанства», которое он ненавидел всеми силами своей души.

Данное состояние европейской культуры представляет огромную опасность для России, которая, согласно Леонтьеву, еще не достигла пика своего развития. Поэтому влияние западных уравнительных идей может помешать ей раскрыть свой культурный потенциал. Мыслитель полагает, что спасение будущей России находится в ее прошлом — «византизме», т.е. началах государственности и религии, воспринятых Русью в эпоху князя Владимира, христианизировавшего Русь. «Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь... Византийский образ Спаса осенял на великокняжеском знамени верующие войска Димитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь московская уже не прежняя раздробленная, растерзанная Русь... Под его знаменем,

если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости»¹²⁸. С целью практической реализации принципа «византизма» Леонтьев предлагает ряд реформ консервативного характера, долженствующих обеспечить «православие и его усиление», самодержавие и его незыблемость, «сообразный с требованиями жизни» сословный слой, «сохранение в быте нашем, по мере сил и возможности, как можно больше русского; а если посчастливится, то и создание новых форм быта; независимость в области мышления и художественного творчества»¹²⁹. Византизм поможет сохранить силу русского духа и крепость российской государственности, могущие оказаться спасительными не только для России, но и для Европы. В отличие от Данилевского, настаивавшего на безусловной самостоятельности славяно-русского типа, Леонтьев видит связь русской и европейской культур. Он надеется, что Россия может защитить лучшие и благороднейшие начала европейской жизни, защитить ту самую великую старую Европу, «которой мы стольким обязаны и которой хорошо бы заплатить добром».

Последние годы жизни мыслителя прошли в тяжелейших мировоззренческих страданиях. Он ясно видел, что Россия не только не идет по пути сохранения своей культуры, но, напротив, с энтузиазмом устремилась в «бездну неизмеримую». Леонтьев замечал в жизни России все больше признаков, свидетельствующих о ее вовлеченности в процесс «вторичного смесительного упрощения»: конституционные «мечтания», утрата значения традиционной религии, повышение статуса буржуа-предпринимателя и рационально мыслящей интеллигенции и т.п. Однако его современники скептически или равнодушно относились к леонтьевским опасениям. Только значительно позже, уже в XX веке стало ясно, что многие суждения К.Н. Леонтьева были пророческими. Крупнейший историк русской философии В.В. Зеньковский писал: «Можно сказать с уверенностью, что интерес к Леонтьеву будет лишь возрастать... В свете трагических судеб России взгляды Леонтьева, его отдельные суждения приобретают особенную значительность по своей глубине и проницательности. Только теперь становится бесспорным, насколько хорошо разбирался во многих проблемах ясный и независимый ум Леонтьева»¹³⁰.

¹²⁸ Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство / К.Н. Леонтьев // Избранное. - М.: Рарогъ: Моск. рабочий, 1993. - С. 34-35.

¹²⁹ Леонтьев, К.Н. Собр. соч.: в 9 т. / К.Н. Леонтьев. - М.: В.М. Саблин, 1912-1913. - Т. 6. - С. 294.

¹³⁰ Зеньковский, В.В. Русские мыслители и Европа / В.В. Зеньковский. - М.: Республика, 1997. - С. 75.

4.5. Философия всеединства В. С. Соловьева как теоретическое выражение культурных универсалий восточнославянской цивилизации

Одним из наиболее значимых событий в истории русской и мировой философии стало творчество Владимира Сергеевича Соловьева. Будучи мыслителем огромной силы умозрения, он не только создал собственную философскую систему, но и заложил основания крупного направления в истории отечественной культуры — философии всеединства. Прекрасно зная европейскую философию и науку, Соловьев был тысячами нитей связан с русской культурой. Укорененность в самобытной культурной традиции во многом обусловлена духовным складом его семьи. Отцом В.С. Соловьева был известный русский историк С.М. Соловьев, по материнской линии философ является родственником «русско-украинского Сократа» Г. Сквороды, а по отцовской — происходил из священнического сословия.

Предпосылки соловьевской философии всеединства или «универсального синтеза» коренятся в славянофильском учении о «всечелом разуме» и «цельности духа». Однако Соловьев ставит перед собой задачу вывести идею целостности и единства на более высокий уровень философского обобщения. Он разрабатывает категорию всеединства, делая ее основой своей системы. «Все существует во всем. И этот принцип всеединства как раз и является принципом В. Соловьева как принцип философской классики вообще», — раскрывает сущность исходного начала соловьевской философии А.Ф. Лосев. «Все существует во всем» — такова самая общая формулировка принципа всеединства. Всеединство — это гармония и согласность всех частей Вселенной. Но в мире существенное место занимает элемент дисгармонии и разногласия. Следовательно, абсолютное всеединство — это идеал, к которому мир лишь стремится. Абсолютное всеединство — это Бог, а мир — всеединство в состоянии становления. Мир содержит божественный элемент (всеединство) в потенции, как идею. Но без элемента божественного всеединства он не может существовать, ибо в этом случае распался бы на изолированные и враждебные друг другу части.

Абсолютное или божественное всеединство есть «абсолютная и единая цельность бытия». Иначе говоря, это такое соединение отдельных элементов мира, которое не уничтожает самостоятельности элементов, т.е. реальной множественности мира. Это единство многообразного, или цветущая полнота жизни, т.е. гармония в разнообразии. В своем идеальном выражении это Бог, соединяющий мир в единое целое посредством любви. Любовь есть то, без чего соединение отдельных частей не может быть гармоничным и согласным.

В тварном мире намечаются разные формы всеединства - от несовершенных и безобразных до совершенных или приближающихся к совершенству. «Я называю истинным или положительным всеединством, - пишет В. Соловьев, - такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотой: истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь, как полнота бытия». Моделью положительного всеединства служит для него живой организм. Для живого организма правилом является такое соединение частей, в котором каждая часть «заинтересована» во всех других и в целом.

Метафизика всеединства стала теоретико-мировоззренческим фундаментом решения всех философских проблем. Центральной темой для Соловьева была тема человека, которую он разрабатывал на всех этапах своего творчества. В каждом человеческом существе, по утверждению мыслителя, действительно и существенно коренится идеальный, абсолютный человек. Человек - это единственное существо, способное вместить в себе все мироздание. Поэтому бесконечность является не только возможностью, но и реальностью человеческого бытия. В каждом человеке, в «каждой отдельной особи» сокрыто бесконечное множество сил, возможностей, интенций, однако проявляющихся неполно и частично, и никогда не исчерпывающих целого. Тем самым Соловьев указывает на противоречивость природы человека: с одной стороны он укоренен в Боге, и потому познал бесконечность и вечность, с другой - принадлежит миру природы, где все преисполнено несовершенства и страданий. Природное начало побуждает человека к обособлению и самореализации за счет других, к самоутверждению отдельной части за счет интересов целого. Этому способствует коренное свойство человеческой природы - индивидуализм, перерастающий в эгоизм. И все же по мысли В. Соловьева, человек должен преодолевать свое эгоистическое самоутверждение, понимая, что «положительной безусловности» и полноты бытия он может достичь только в Боге.

Свидетельством приобщенности человека к миру божественному является у него наличие нравственного чувства. Именно оно выделяет человека из мира природы и составляет его подлинную сущность. В «Оправдании добра» Соловьев дает развернутый анализ оснований, или естественных корней нравственности - стыда, жалости и благоговения. Чувство стыда или, первоначально, половой стыдливости, возникает в отношении своей «низшей» природы. Человеку свойственно стыдиться того, что приближает его к животному состоянию. «Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, - я стыжусь своей жи-

вотности, следовательно, я еще существую как человек»¹³¹, — рефразирует В. Соловьев известный тезис Р. Декарта.

Если стыд относится к низшему началу в человеке, то чувство жалости возникает в отношении любого живого существа. Соловьев трактует жалость как сопереживание чужому страданию. На ее основе формируется альтруизм, способствующий гармонизации социальных связей. Сравнивая между собой жалость и стыд, философ пишет, что стыд — это индивидуальное, а жалость — социальное целомудрие. И, наконец, благоговение есть чувство преклонения перед высшим. Оно с трудом поддается рациональному исследованию, так как в нем сложнейшим образом взаимосвязаны такие составляющие как любовь, полное подчинение себя высшему и таинственному, чувства зависимости, почтения и благодарности. Именно благоговение является антропологической основой и предпосылкой формирования религий.

Глубокая вера в абсолютную ценность нравственных идеалов характерны не только для «Оправдания добра» (книга, которая, по словам В.В. Зеньковского, «вся написана в защиту того, что добро есть реальная сила истории»), но и для всего творчества Соловьева. В нем он в полном согласии со своим исходным принципом всеединства обосновывает естественность и неразрывность связи Истины, Добра и Красоты. Данная идея стала основой не только соловьевской этики, но и обусловила содержание и направленность его эстетических взглядов. «Искусство должно быть реальной силой, — писал Соловьев в статье, посвященной памяти Ф.М. Достоевского, — просветляющей и перерождающей весь человеческий мир». Знаменитые строки из романа Достоевского «красота спасет мир» Соловьев поставил эпиграфом к своей работе «Красота в природе». Критикуя мыслителей, полагающих, что искусство должно отражать гармонию земного мира, русский философ ставит перед художественной деятельностью совершенно иные задачи. Предназначение искусства состоит, по Соловьеву, в преобразении мира с позиции Абсолюта, в выражении духовного смысла природной гармонии и в постоянном приближении к постижению вечной красоты. Другими словами, искусство должно стать средством постижения совершенной красоты будущей жизни. «Понимаемое таким образом искусство перестает быть пустою забавою и становится делом важным и назидательным, но отнюдь не в смысле дидактической проповеди, а лишь в смысле вдохновенного пророчества». Исходя из таких предпосылок, философ дал определение художественного творчества: «Всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения

¹³¹ Соловьев, В. Соч.: в 2 т. / В. Соловьев. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 124.

его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение»¹³².

Большое внимание Соловьев уделяет вопросу о соотношении нравственности и права. Вопреки пессимистическим трактовкам о несовместимости нравственных и правовых норм, он указывает на тесную связь между нравственностью и правом, «жизненно важную для обеих сторон». При этом право определяется как «определенный минимум нравственности», предполагающий существование соответствующих принудительных мер для сохранения в обществе минимального добра, или порядка. Подчеркивая необходимость построения основ государства на нравственно-правовых началах, Соловьев указывает на то, что с этой точки зрения государство должно представлять собой «организованную жалость».

Еще одной важнейшей темой, которую осмыслил В. Соловьев, является способ взаимоотношения между человеком и обществом. Характеризуя сущность человека как потенциальную бесконечность, мыслитель совершенно логично приходит к заключению, что «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество». Вся история человечества суть не что иное, как постепенное углубление и расширение этой двусторонней личностно-общественной связи. Поэтому полноценное развитие личности возможно лишь тогда, когда она осознает необходимость исполнения общего дела как своего собственного. Правда, Соловьев оговаривается, что личность должна подчиняться обществу настолько, насколько оно подчиняется нравственному добру. В этой нераздельной связке «личность-общество» личность воплощает динамическое, подвижное, а общество охранительно-статичное начало.

Проблемой, которая на протяжении всей жизни волновала Соловьева, был вопрос о целях и движущих силах исторического процесса. Согласно русскому мыслителю, в истории действуют три силы, управляющие человеческим развитием и олицетворяемые в трех типах культуры: мусульманской, западноевропейской и славяно-русской. На Востоке победило абсолютное монолитное единство, господство надындивидуального божественного начала, не оставляющего места для самостоятельности и свободы человека. На Западе, напротив, получил гипертрофированное развитие принцип индивидуализма, свободы в ее отрицательном понимании как освобождения от единства, что привело к господству хаоса. Вслед за славянофилами Соловьев выносит суровый приговор порокам западной цивилизации. Истина оказалась разорванной: восточный мир утверждает «бесчеловечного бога», а западный – «безбожного человека».

¹³² Соловьев, В. Соч.: в 2 т. / В. Соловьев. - М.: Мысль, 1990. - Т. 2. - С. 399.

Но история не может сводиться к постоянной борьбе этих двух крайностей, неизбежно ведущей в дурную бесконечность — в никуда. Поэтому в истории действует третья сила, «сила-посредница», которая дает положительное содержание двум первым и, освобождая их от односторонности, примиряет в единстве высшего порядка. Выступить в качестве «третьей силы» призван народ, свободный от всякой исключительности и односторонности; а эти свойства, по убеждению Соловьева, «принадлежат племенному характеру славянства и в особенности национальному характеру русского народа». Поэтому Россия имеет религиозно-мессианское призвание объединить распавшиеся фрагменты истории и тем самым осуществить последний акт мировой исторической драмы воссоединения Бога с человечеством. Соловьев верил в историческое призвание России, хотя для нее реализация этого призвания не предопределена. России еще предстоит стать достойным призвания, много потрудиться на этом поприще. Дальнейший прогресс всемирной истории зависит от того, сможет ли Россия понять замысел Провидения и осуществить его «тихим и умным деланием», ибо «идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности».

4.6. Русский религиозно-философский ренессанс о судьбе России XX столетия: сбывшееся пророчество

В начале XX века в России начинается духовное движение, получившее название русского религиозно-философского ренессанса. Его возникновение совершенно естественно и гармонично было обусловлено всем предшествующим развитием русской и мировой философии. В это время обнаружилась неудовлетворенность тотальным господством позитивизма и марксизма, определявших культурный облик рубежа веков. Отрицание крайностей узко рационалистической философии было осуществлено на пути развития религиозно-идеалистического мировоззрения, позволяющего преодолеть односторонность позитивистской методологии и открывающему простор свободному развитию духа. У русской философии были все необходимые средства для решения этой задачи. К ним относятся: богатая традиция религиозно-философского творчества, не прерывавшаяся даже в петербургский период; повышенный интерес к метафизическим проблемам человеческого бытия; глубокая проработка метафизики всеединства, осуществленная славянофилами и В.С. Соловьевым. Вообще влияние Соловьева на русский философский ренессанс и поэзию Серебряного века трудно переоценить. Уже вскоре после кончины мыслителя его имя становится символом духовных исканий.

Еще одной причиной бурного расцвета философского творчества в России начала XX столетия стало нарастание апокалиптических предчувствий и ожиданий. Наиболее сильные и чуткие умы этой эпохи чувствовали приближение масштабных катастроф и нарастание трагизма истории. Это было время всеобщего беспокойства и духовного смятения. Как вспоминал позже Н.А. Бердяев, «было возбуждение и напряженность, но не было настоящей радости». Общее мироощущение было трагическим, наполненным смутными ожиданиями грядущих потрясений.

**Двадцатый век... Еще бездомней,
Еще страшнее жизни мгла,
Еще чернее и огромней
Тень Люциферова крыла, -**

предрекал А. Блок.

Поиски нравственного идеала на пути духовного обновления и легли в основу культурного феномена, названного русским религиозно-философским ренессансом. Здесь необходимо разобраться с происхождением названия. Во-первых, он означал возврат к самобытной русской религиозной философии после кратковременного увлечения в 80-90-х гг. XIX века позитивизмом и марксизмом. Можно сказать, что одной из крупных тем русской философии этого периода было критическое переосмысление марксистских идей. Эта задача была блестяще решена рядом выдающихся русских философов (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.Б. Струве), которые, пройдя в юности через увлечение марксизмом, перешли на идеалистические позиции и подвергли марксистскую философию и идеологию глубокой критике. Она была тем более опасной для ее сторонников и носителей, что исходила от мыслителей, прекрасно знавших марксизм изнутри. Во-вторых, термин «ренессанс» использовался для обозначения расцвета отечественной философии начала XX века еще и потому, что по силе духовной мощи, по богатству полученных результатов он не только не уступал европейскому ренессансу XV-XVI веков, но и во многом его превосходил. Более того, европейское возрождение было глубоко противоречивым явлением, что прекрасно показано А.Ф. Лосевым в «Эстетике Возрождения», а П.А. Флоренский называл европейский Ренессанс «началом конца» западной культуры. Теоретически и мировоззренчески русский ренессанс имел совершенно иную направленность, что позволило получить и более крупные и более жизнеспособные результаты.

В начале XX века русская философия вступила в эпоху зрелости и «цветущей сложности», характеризовалась разнообразием оригинальных творческих достижений как рационалистического (А.А. Богданов, Г.Г. Шпет, Д.И. Менделеев, А.И. Введенский),

так и религиозно-метафизического (С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Н.О. Лосский, В.В. Розанов, Н.Ф. Федоров, П.А. Флоренский) характера. Особое место занимают авторы сборника «Вехи» (С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.Б. Струве), о котором речь пойдет ниже. Высокого профессионального уровня достигла университетская философия, в том числе философско-правовая мысль (Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев, И.А. Ильин). К этому надо прибавить также духовно-академическую философию, развивавшуюся в четырех духовных академиях — в Москве, Киеве, Петербурге и Казани. Достаточно сказать, что в Московской духовной академии философию преподавал П.А. Флоренский, «русский Леонардо да Винчи», как его называли впоследствии — универсальный гений в области философии, богословия, математики, естественных и технических наук.

Важно отметить, что русский религиозно-философский ренессанс был очень широким явлением общественной мысли, охватившим все ее проявления — философию, богословие, художественную литературу, поэзию, публицистику, музыку, результатом которого стал беспрецедентный взлет интеллектуального и художественного творчества. Ему сопутствовала столь же беспрецедентная социально-культурная активность интеллигенции, выразившаяся в появлении разнообразных кружков, обществ и т.п., в проведении всевозможных диспутов, вечеров, собраний. «По своему духовному напряжению, по страстности исканий, по богатству принесенных им плодов период этот имеет мало параллелей в истории русской культуры», — утверждал известный исследователь русской философии С.А. Левицкий¹³³.

Одним из наиболее значительных и замечательных культурных событий начала XX века стал выход книги «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (1909 г.). Резонанс от выхода сборника был колоссальным. Достаточно сказать, что в течение 1909 года вышло пять изданий «Вех», а в печати с марта 1909 по февраль 1910 гг. появилось 218 откликов на него. В 1909—1910 гг. были опубликованы пять книг, в которых дебатировалась проблематика «Вех», в России и за границей устраивались обсуждения сборника, а П.Н. Милюков предпринял лекционное турне против «Вех».

О чем свидетельствует грандиозный успех сборника и что он обозначает как веха (что значит «значковый шест», по В.И. Далю) в истории русской культуры? Прежде всего «Вехи» были «значком» того высокого уровня интеллектуального и общекультурного влияния, которого достигла философия в России начала XX в. Ведь «Вехи» — это не какой-то политический памфлет (от политики авто-

¹³³ Левицкий, С.А. Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий. — М.: Канон, 1996. — С. 251.

ры сборника принципиально дистанцировались), а философское произведение, замечательный образец вольного философствования, посвященного оценке своеобразия национальной психологии, мирозерцания русской интеллигенции, ее отношения к религии, философии, праву, морали. В это время была осознана «существенная оригинальность» (слова В.Ф. Эрна) собственно русской философской традиции, которая была открыта подобно тому, как в предыдущем столетии Н.М. Карамзин «открыл» русскую историю. Веховцы глубоко осмыслили эту оригинальность как в самом сборнике, подчеркнув особое значение религиозной философской мысли П.Я. Чаадаева, славянофилов, Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева, так и за его пределами.

Концептуальным центром сборника стала проблематика связи человека и истории, мировоззренческих оснований исторического процесса. Непосредственным поводом к такой постановке вопроса стало поражение революции 1905-1907 гг. Однако осмысление данной темы вышло далеко за пределы политической злободневности, превратившись в проблему культурно-философскую. Авторы «Вех» (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, М.О. Гершензон, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский, П.Б. Струве, С.Л. Франк) выступили против тех, кто, отрицая естественность и органичность исторического процесса, призывал сделать скачок «из царства необходимости в царство свободы». Веховцы осуждали радикальную интеллигенцию не за то, что они применяли неверные методы революционной борьбы, а за саму попытку нарушить объективный ход истории. Суть дела, как писал Струве, «не в том, как делали революцию, а в том, что ее вообще делали», подчеркивая, что смысл его утверждения связан именно с понятием «делание», выражающим волюнтаристское вмешательство в исторический процесс.

Веховцы совершенно не отрицали необходимости проведения реформ, соответствующих внутренней логике исторического процесса. Революцию же они рассматривали как насильственную ломку самой этой логики, подрыв и разрушение глубинных оснований общественной жизни людей. Этот тезис вытекал из историософской концепции сборника, суть которой состоит в том, что история и культура есть объективация (выражение вовне) внутренних духовных ценностей личности. Поэтому решение задачи совершенствования общественной жизни должно своей исходной точкой иметь преобразование души человека. Именно мировоззрение человека, содержание его внутреннего мира и иерархия ценностей есть подлинный источник исторического процесса. Другими словами, не отрицая наличие взаимосвязи между духовной жизнью и материальными социальными институтами, веховцы утверждали первичность сознания перед мертвыми формами социальных учреждений.

Все авторы исходили из признания самоценности внутренней жизни личности как творческой силы человеческого бытия, из признания, что именно она, а не самодовлеющее начало политического порядка является основанием для любого общественного строительства. Веховцы крайне негативно относились к нравственному релятивизму революционной интеллигенции, противопоставляя ему идею абсолютности моральных принципов, в которых виделись гарантии от всех видов духовного, а затем и политического рабства. В этом же и состоял один из упреков, высказанных в адрес интеллигенции: культивируя общественность, стремясь к улучшению ее форм, она упустила из виду личность, момент творчества и созидания, чем был нанесен серьезный вред культуре как процессу «самовоспитания» и объективации человеческого духа.

Значительная часть сборника посвящена анализу специфики русской интеллигенции. Повышенное внимание к этой проблеме неслучайно. Дело в том, что сознание интеллигенции, система ее убеждений и идеалов стала одной из причин революционных потрясений России. Интеллигенция обосновала необходимость революции, своим авторитетом освятила ее насилие и оправдала колоссальные жертвы. Веховцы отчетливо осознавали насколько деструктивным является такой тип мировоззрения и к каким пагубным последствиям он может привести. Поэтому они дали развернутую критику интеллигентского сознания и предложили пути его исправления. В первую очередь авторы «Вех» указали на «отщепенство» русской интеллигенции от народа, его быта и образа жизни. Субъективно желая блага народу, искренне стремясь ему послужить, в реальной жизни интеллигенция совершенно не знала его нужд и чаяний, зачастую имела превратное представление о подлинных потребностях народа. Такое положение дел приводило к выдвиганию интеллигенцией ложных идеалов и способов переустройства народной жизни.

Объектом критики стала и другая черта интеллигентского сознания — нигилистический морализм, в основе которого лежал пафос служения земным нуждам народа, идее своеобразно понятой социальной справедливости. Нигилизм означал подчинение любых высших ценностей интересам революционной борьбы, порождая «раскольничью» мораль с ее нетерпимостью и фанатизмом. Этот нигилистический морализм породил тип интеллигента, саркастически названный С.Л. Франком «воинствующим монахом нигилистической религии земного благополучия». Так, например, интеллигенция предложила такое понимание истины, при котором она являлась лишь орудием общественного переворота, ибо «основное моральное суждение интеллигенции укладывается в формулу: да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житься, если люди

будут счастливее; долой истину, если она стоит на пути заветного клича «долой самодержавие». ¹³⁴ В итоге в философских построениях интеллигенции не осталось места ни для свободы, ни для личности, поскольку и свобода и личность были подчинены целям революционной борьбы, идеям социального радикализма. Преодолеть это, считали авторы «Вех», возможно только через «смирение» перед истиной, иными словами, через признание ее самоценности, через освобождение духовного творчества от диктата политики.

Закономерным следствием нигилизма, утверждали авторы «Вех», являлся воинствующий атеизм интеллигенции, не принимающий ни религии (церкви), ни религиозного сознания в любом из его проявлений (в том числе и в виде академической религиозной философии). Исторически сложилось так, что русский образованный класс с «легкой руки» Радищева, Белинского, Писарева и т.п. формировался как атеистический - безбожие было краеугольным камнем интеллигентского сознания. Важно отметить, что крайне редко атеизм был следствием углубленной работы мысли и чувства. Как правило, он был следствием легкомыслия, малообразованности и внутренней пустоты. Совершенно точно данное качество интеллигенции определил Ф.М. Достоевский - «ну не верь, так хоть помысли». Это неприятие религии авторы «Вех» рассматривали как симптом бесперспективности интеллигентского сознания, невозможности построить на его основе сколь-нибудь жизнеспособную программу развития русского общества. Способом выхода из кризиса веховцы считали покаяние - качественное изменение самих оснований мировоззрения. В религии - в «религиозной философии» (Бердяев), в «христианском подвижничестве» (Булгаков), в «религиозном гуманизме» (Франк) - виделось спасение интеллигенции, путь к преодолению отщепенства от народа.

Однако призыв к покаянию был осмеян интеллигенцией, а теоретические положения «Вех» встречены не разумным обсуждением, но резкой и, как правило, легковесной и бессодержательной критикой. Идеи «Вех» отождествляли с «православием, самодержавием, народностью», называли «кошунством», «мемуарами унтер-офицерской вдовы», «Цусимой литературы, аферизма и фарисейства». В советской литературе утвердилось презрительное прозвище, данное «Вехам» Лениным, - «энциклопедия либерального ренегатства».

Предостережения «Вех» не были услышаны. Интеллигенция, в полной мере сохранившая все свои качества, стала одной из движущих сил революций 1917 года. По итогам этих революций (буржуазной и социалистической) веховцы выпустили новый сборник «Из

¹³⁴ Бердяев, Н.А. Философская истина и интеллигентская правда / Н.А. Бердяев // Вехи. Из глубины. - М.: Правда, 1991. - С. 17-18.

глубины. Сборник статей о русской революции», написанный в 1918 г. В новой книге еще раз была предпринята попытка убедить общественность в тупиковости переделки внешних форм жизни без предварительного изменения сознания. Авторы писали, что «положительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания и что разрыв этой связи есть несчастье и преступление». Но это был уже голос вопиющего в пустыне. Услышать новые предостережения уже никто не мог по той простой причине, что тираж сборника был арестован и уничтожен большевистской властью. (Один экземпляр был вывезен Бердяевым в эмиграцию).

Название сборника стало пророческим. «Из глубины» — это первые слова одного из псалмов «De profundis»: «Из глубины к тебе возвал я, Господи», который обычно исполняется при погребении. Сборник знаменовал конец русского религиозно-философского ренессанса. В 1922 году на кораблях «Пруссия» и «Обербургомистр Хакен» за границу в вынужденную эмиграцию была отправлена большая группа деятелей культуры, в том числе и практически все русские религиозные философы. Высылка была актом подрыва большевистским безнациональным интернационалом высоких достижений русской духовной культуры. Ведь русская философия, тесно связанная с православной религией и основами восточнославянской цивилизации, представляла «лицо России», лучшие образцы ее духовного творчества. Россия их потеряла, а Запад их неожиданно приобрел.

Сам акт высылки и ее разрушительные культурные последствия представляются как сбывшиеся предостережения «Вех». С.Н. Булгаков определил характер русской революции как интеллигентский, что верно не только к событиям 1905—1907 гг., но и по отношению к последующим переломам в русской жизни, включая горбачевскую перестройку и ельцинские реформы. Плоды интеллигентской революции суть явления вненациональные, беспочвенные, никак не связанные коренными основами и традициями русской жизни, с христианской религией. Единственно перспективным путем для России, утверждали веховцы, является сохранение ее собственной духовной культуры и самостоятельное определение путей исторического развития.

4.7. Две линии в развитии русской философии XX столетия: русское зарубежье и советская философия

Русское зарубежье — это сложное, яркое и одновременно глубоко трагическое явление отечественной культуры. Его истоки находятся в XIX столетии, когда радикальная интеллигенция покидала Россию по политическим мотивам революционно-антиса-

модержавного характера. Жестокая ирония истории состоит в том, что в ее среде сформировалось организованное большевистское подполье, которое, придя к власти под лозунгами свободы и социальной справедливости, отправило в вынужденную эмиграцию миллионы лучших членов русского общества. Послеоктябрьская эмиграция включала в себя представителей высших и средних классов, в отношении которых антирусская большевистская власть развязала геноцид, интеллигенцию, не без оснований заподозренную этой же властью в нелояльности, а также всех тех, кто не принял Октябрьскую революцию. Общая численность первой волны русской эмиграции составила 1,5-2 миллиона человек.

В первые годы после окончания Гражданской войны в Европе сложилось несколько эмигрантских центров. Наиболее крупные образовались сначала в Белграде и Софии, а затем в Берлине, Праге и Париже. В начале 20-х годов основная часть эмигрантов осела в Берлине. В 1922 году к ним присоединилась большая группа выдающихся деятелей культуры, высланных по распоряжению Советского правительства из России, как было официально объявлено, на три года, но получилось - на всю жизнь. Естественно, что на смену ожиданию скорого возвращения на Родину пришло отчаяние осознания, что это не произойдет никогда. К чести подавляющего большинства представителей русской эмиграции надо сказать, что личная трагедия не стала основанием для ненависти к своему Отечеству, народу, культуре. Напротив, именно в изгнании многие деятели русской культуры создали свои наиболее зрелые произведения. Их тематика была многогранной, включала в себя все основные философские проблемы: от онтологии и гносеологии до этики и истории философии. Но все же магистральным направлением философской мысли в русском зарубежье было осмысление судьбы России, ее прошлого, настоящего и будущего. Именно поиск путей преодоления страшных последствий революционных потрясений, способов воссоединения русской нации, разорванной на части Гражданской войной, стал ведущей темой русских философов в изгнании. Важное место в ряду обсуждаемых идей заняла национальная проблема, принимавшая форму вопросов о русском национальном характере, о значении национального (инородческого) фактора в истории России, о философском смысле нации, ее историческом или религиозном предназначении и т.п.

Важно отметить, что вся совокупность указанных проблем впервые была поставлена не в эмиграции, но на протяжении многих десятилетий обсуждалась в рамках культурной проблемы, получившей название «русская идея». Понятие «русская идея», возникнув под пером Ф.М. Достоевского, получила свою теоретическую разработку в одноименном докладе В.С. Соловьева, прочитанного им

в 1888 году в Париже. В дальнейшем статьи и развернутые тексты с названием, содержащим словосочетание «русская идея» были опубликованы Н.А. Бердяевым, Л.П. Карсавиным, И.А. Ильиным, В.В. Розановым, Вяч. Ивановым и др. Однако, наиболее глубокое продумывание данной темы было осуществлено в русском зарубежье, что совершенно объяснимо и оправданно.

С позиции современного научного знания русскую идею можно определить как учение о глубинном смысле истории русского народа, его предназначении, месте в мировом историческом процессе. Русская идея — это не только отгадка или предвидение будущего, но и проект развития народа, требование реализации той задачи, которую «Творец возложил на Россию» (Н.А. Бердяев). Русская идея не является прерогативой исключительно религиозной философии. К ней обращались Герцен, Чернышевский, Михайловский, стремясь «вычислить» из эмпирических фактов историческую миссию России, особые пути ее развития. Но, конечно, наиболее полно русская идея была продумана в религиозно-идеалистическом направлении отечественной культуры, где тема смысла и мистических оснований истории, ее конечной цели была одной из излюбленных. Неудивительно, что в изгнании многие мыслители обращаются к данной проблеме, ибо этому способствовали как их духовные устремления, так и специфика исторического момента.

К каким бы аргументам, натуралистическим или метафизическим, ни апеллировала русская идея, она неизбежно исходила из объективных предпосылок и значимых событий в жизни народа; можно сказать, что она произрастает из них и определяет их смысл для будущего. К числу таких предпосылок относится ее срединное положение между Западом и Востоком, Европой и Азией, а к числу самых сильных идей — Православие и выросшая на нем гуманитарная культура. На пересечении этих двух констант и формировалась русская идея.

Одной из наиболее обсуждаемых в русском зарубежье тем, в полной мере находящихся в проблемном поле русской идеи, является вопрос о выборе исторического пути России. Этот вопрос конкретизировался следующим образом — приемлем ли для России капиталистический путь развития? Ответ на него был недвусмысленно и резко отрицательным. Русские мыслители отстаивали идею о недопустимости, как политической, так и экономической эксплуатации, превращающей и отдельного человека, и целые социальные классы в вещь и средство для удовлетворения потребностей небольшой горстки владельцев капитала. Признавая отдельные преимущества капитализма перед более ранними формами эксплуатации, отечественные философы видели огромную опасность буржуазной идеологии и практики устройства общества.

Так, например, С.Н. Булгаков, подчеркивая агрессивную природу капитализма, писал, что этот уклад основан на насилии и неправде, подлежащих непременно устранению. Поэтому устремления к уничтожению этой коренной неправды капиталистического строя, которые, в общем, объемлются понятием социализма или коллективизма, должны быть без колебаний включены в требования христианской политики. А такие пороки капитализма как «служение золотому тельцу», низкая похоть, корысть, бессердечие и себялюбие в рамках реализации идей христианского социализма подлежат непременно искоренению.

Жесткая критика капитализма была проведена видным русским мыслителем Г.П. Федотовым. Он утверждал, что капиталистический уклад по мере его развития становится все более неэффективным и опасным для общества. Дело в том, что капитализм, создав довольно сложную экономическую систему, уже не может ей эффективно управлять, так как базируется на устаревших принципах организации и распределения. Следствием этого являются масштабные экономические кризисы, которые, как свидетельствует опыт наших дней, становятся все более глубокими и разрушительными. Федотов отстаивает идею о необходимости создания «трудового общества», призванного соединить в себе элементы либеральных свобод и социалистической справедливости и выработать «новые формы демократии, отличные от общества буржуазного»¹³⁵.

Концепция трудового общества, основанного на антибуржуазных принципах, получила развитие в философском творчестве Н.А. Бердяева. По его мнению, «бесклассовое, трудовое общество, в котором каждый работает для других и для всех, не отрицает Бога, в то время как капиталистическая система есть самая антихристианская»¹³⁶. Явные антикапиталистические мотивы присутствуют и в творчестве П.А. Флоренского, оказавшего значительное влияние на русское зарубежье. Принципиальные идеи его философии хозяйства сводятся к следующему. Капитализм — это явление, ведущее к социальной деградации и гибели человечества. Больше отвечает современности такая экономическая организация общества, при которой орудия производства принадлежат непосредственно государству. Но эта организация, по мнению Флоренского, не должна быть столь централизована, как при советском социализме, а сочетать в себе элементы децентрализации с

¹³⁵ Федотов, Г.П. Судьба и грехи России / Г.П. Федотов // Избр. статьи по философии русской истории и культуры. — СПб.: Мысль, 1991. — Т. 1. — С. 297—298.

¹³⁶ Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. — М.: Правда, 1991. — С. 126.

вытекающей отсюда конкуренцией. При этом «обсуждаемый строй ни в коей мере не мыслится как реставрация строя дореволюционного ...», ибо в реалиях социализма больше преимуществ и перспектив. Поэтому социальное усовершенствование должно строиться именно на антикапиталистических основах, которыми проникнут советский строй.

Значительный вклад в осмысление русской идеи внесла евразийская философская школа. Евразийство - глубоко продуманная и тщательно проработанная концепция, созданная в 20-30 гг. XX века в русском зарубежье и затем развитая несколькими поколениями мыслителей. По мнению ее представителей, Россия находится в принципиально отличных от Запада условиях, и именно они определяют черты русского хозяйственного и политического уклада. Теоретически обосновывая данное положение, они вводят понятие «месторазвитие». Месторазвитие представляет собой сложное взаимодействие, симбиоз географии и культуры, пространства и этнических особенностей народа, его населяющего. Евразийское месторазвитие было и остается весьма суровым. Великое пространство, незащищенные границы требовали жесткой централизации власти и охраны своих рубежей. Холодный климат, непроходимые леса, набеги кочевников-степняков требовали постоянного физического и морального напряжения. В этих условиях продуктивными являются только коллективные усилия. Соборность, коллективизм, служение государству первенствовали перед личными заботами. Идеалом человека было умение отказывать себе ради интересов общего дела. В большинстве своем русский человек оказывался чуждым мелкому житейскому благополучию, меркантильной расчетливости. Очевидно, что такое месторазвитие и обусловленный им менталитет не может быть основой реализации капиталистического способа производства и соответствующей ему культуры.

В области политического устройства философы русского зарубежья считали совершенно непригодными для России модели государственного устройства, выработанные на Западе. Во-первых, в русской истории выработалось собственное понимание смысла и предназначения государства. Оно, по словам С.Л. Франка, состоит в служении христианской правде, а не в обеспечении земного благополучия. Во-вторых, конкретно-историческая ситуация, сложившаяся в России после 1917 года, требует самостоятельных, ответственных и творческих решений проблемы организации общественно-политической жизни. Один из наиболее перспективных проектов решения данной проблемы был предложен русским мыслителем И.А. Ильиным.

Исходной посылкой творчества И.А. Ильина является выраженное антизападничество, жесткое противопоставление славяно-рус-

ской и западной цивилизаций. Идея развития России в соответствии с достижениями Запада для Ильина неприемлема. Россия должна выработать собственную модель жизнеустройства, отвечающую ее историческим, культурным и религиозным устоям, а не копировать западные образцы, обнаружившие свою несостоятельность. Представление о государственном строе как о чем-то отвлеченном, выдуманном и произвольном, что можно заимствовать или брать с чужого плеча, есть свидетельство явной политической слепоты. Нет ничего нелепее, чем навязывать народу такую государственную форму, которая не соответствует его правосознанию. В России в связи с этим возможно либо единовластие, либо хаос.

Свое зримое воплощение это положение выражается в идее экономической и культурной самодостаточности России и установлении взаимодействия с западным миром только на уровне научно-технических контактов. В политической сфере самостоятельность России должна выражаться, по мнению Ильина, в отказе от идей западной представительной демократии и установлении авторитарного режима. Только жесткое единовластие способно сдерживать центробежные силы и направить страну к национальному возрождению. Авторитарная власть, являясь отражением монархического иерархического принципа, тем не менее, не предполагает тотального подчинения и всестороннего контроля над обществом. Вне властных структур общественная самостоятельность должна быть сохранена в полном объеме.

Причиной данной государственной формы являются крайне суровые условия жизни восточных славян — «величайшие государственные трудности, создаваемые русским пространством, русским климатом и ничтожной плотностью русского населения». Рассуждая о «русском бремени», философ пишет, во-первых, о бремени земли — необъятного, непокорного, разбегающегося пространства; во-вторых, о бремени природы — океане земли, зовущей и манящей, но ничего не дающей и не дарящей просто так; в-третьих, бремени народности — сотен этносов и вероисповеданий, которых надо было замирить и сплотить, и «Россия подъяла и бремя своих народностей, подъяла и понесла его — единственное в мире явление»¹³⁷.

Однако на протяжении многих десятилетий Россия, вступая в отношения с Западом, заимствовала у него различные формы организации своей общественной жизни. Как показывает опыт, это стремление в подавляющем большинстве случаев было губительным. Ильин пытается найти ответ на вопрос, почему русская культура не выработала иммунитет против этой опасности. Первой причиной является

¹³⁷ Ильин, И.А. О России. Три речи / И.А. Ильин. // Собр. соч.: в 10 т. — М.: Русская книга, 1996. — Т. 6, кн. 2. — С. 21.

крайне низкий уровень духовного развития интеллигенции. Состояние многих ее представителей А.С. Пушкин определил как «полупросвещение», а Ильин называет «полуобразованностью». Полуобразованность нашла свое выражение в низком качестве политического процесса, уровне журналов, книг, газет и брошюр, проникнутых фельетонной пошлостью, эротической непристойностью, враждебным сомнительных авантюристов. А за всем этим ничего, кроме жажды наживы, ради которой годны все средства. Революционно настроенные полуинтеллигенты, вместо того, чтобы вести свой народ за национальной идеей и к государственной цели, т.е. вместо того, чтобы заниматься созидательной деятельностью, на протяжении многих десятилетий подготавливали, а затем осуществляли государственный переворот.

Второй причиной губительности взаимодействия с Западом является его неизменно враждебное отношение к России. Размышляя о трагической судьбе своей Родины, Ильин пишет о ее «одинокости» и «непонятности» для других народов, боящихся ее и потому стремящихся к ее ослаблению и разрушению. Ломоносов и Пушкин, по его словам, первыми поняли своеобразие России, ее отличие от Европы, ее «не-европейскость». В свою очередь, Достоевский и Данилевский показали, что Европа «нас не знает, не понимает и не любит». Это факт первостепенной важности, с которым невозможно не считаться, строя свои отношения с другими народами. Протестантской Европе, руководствующейся волей и рассудком, чуждо славяно-русское созерцание мира, природы и человека: «Средний европеец стыдится искренности, совести, доброты как «глупости»; русский человек, наоборот, ждет от человека совести, доброты, искренности».

Ильин смело пишет о том, что неприязнь к России носит на Западе вполне активный и целенаправленный характер. Этой целью является ее уничтожение как самостоятельной политической и культурной целостности. Данную тему философ развивает в ряде статей, объединенных общим названием «Что сулит миру расчленение России?». Мысль развивается следующим образом. Россия — не случайное нагромождение территорий, но живой организм. Этот организм есть географическое единство, части которого связаны хозяйственным взаимопитанием; этот организм есть языковое, духовное и культурное единство, исторически связывавшее русский народ с его национально-младшими братьями — духовным взаимопитанием; он есть государственное и стратегическое единство, доказавшее миру свою волю и способность к самообороне. Расчленение его явилось бы невиданной в истории авантюрой, губительные последствия которой человечество испытывало бы очень и очень долгое время. Расчленение России неизбежно приведет к войне

между образовавшимися обломками, не имеющих ни опыта самостоятельной государственной жизни, ни объединяющих их оснований. Гражданская война неизбежно перерастет в мировую, т.к. российская территория очень привлекательна своими ресурсами, являющимися лакомым куском для очень многих мировых держав. Основываясь на этом факте, русский мыслитель предрекал и предостерегал: «Россия как добыча, брошенная на расхищение, есть величина, которую никто не осилит, на которой все перессорятся, которая вызовет к жизни невероятные и неприемлемые опасности для всего человечества». И далее: «Россия превратится в гигантские «Балканы»; в вечный источник войн; в великий рассадник смут. Он станет мировым бродилом, в которое будут вливаться социальные и моральные отбросы всех стран («инфильтранты», «оккупанты», «агитаторы», «разведчики», революционные спекулянты и миссионеры») - все уголовные, политические и конфессиональные авантюристы вселенной... Расчлененная Россия станет неизлечимой язвой мира»¹³⁸. Именно поэтому все планы «мировой закулисы» по разрушению Отечества Ильин с полным основанием считает близорукими и даже преступными.

Не допустить такого развития событий на своей территории может только национально ориентированная власть, на первых порах приобретающая характер диктатуры. Ильин был убежден, что переход от коммунизма к органичной для России государственности возможен только через национальную диктатуру, - не собственную диктатуру, но авторитарный режим. Ибо только просвещенный русский авторитаризм может избежать послекommунистического хаоса, охлократии, которые неизбежно заканчиваются приходом антинародного диктатора. Ильин пророчески писал: «И вот когда после падения большевиков мировая пропаганда бросит во всероссийский хаос лозунг: «Народы бывшей России, расчленийтесь!» - то откроются две возможности: или внутри России встанет русская национальная диктатура, которая возьмет в свои крепкие руки «бразды правления», погасит этот гибельный лозунг и поведет Россию к единству, пресекая все и всякие сепаратистские движения в стране; или же такая диктатура не сложится, и в стране начнется непредставимый хаос передвижений, возвращений, отмищений, погромов, развала транспорта, безработицы, голода, холода и безвластия. Тогда Россия будет охвачена анархией и выдаст себя с головой своим национальным, военным, политическим и вероисповедным врагам...»¹³⁹.

¹³⁸ Ильин, И.А. Что сулит миру расчленение России / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. - М.: Русская книга, 1996. - Т. 2, кн. 1. - С. 338.

¹³⁹ Ильин, И.А. О государственной форме / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. - М.: Русская книга, 1996. - Т. 2, кн. 1. - С. 47.

Еще одним условием спасения русского народа является развитие им своей творческой национальной идеи. В чем состоит, согласно Ильину сущность русской идеи? «Русская идея есть идея сердца. Идея созерцающего сердца... Она утверждает, что главное в жизни есть любовь и что именно любовью строится совместная жизнь на земле, ибо из любви рождается вера и вся культура духа»¹⁴⁰. Предрасположенность к чувству, сочувствию, доброте - не идеализация и миф, а живая сила русской души и русской истории. В отличие от Достоевского и Соловьева, Ильин рассматривает русскую идею не в плане общечеловеческого единения; он сосредоточен на судьбах русского народа, оказавшегося в беде. Предчувствуя новые бедствия, он хочет, чтобы русская идея стала программой национального возрождения. Спасти себя от окончательной гибели русский народ может, только возродив полностью свою традиционную духовность и самобытную культуру.

Главное, что необходимо усвоить русскому национальному сознанию: «Мы Западу не ученики и не учителя. Мы ученики Богу и учителя самим себе. Мы должны не заимствовать у других, не подражать им, не «ходить в кусочки», собирая на мнимую бедность. Мы должны искать русского видения, русского содержания и русской формы». Ни осознать, ни тем более решить эту проблему не способно поколение безответственных мздоимцев и честолюбцев, лишенных духовных сил и качеств, необходимых для творческого созидания Святой Руси, которая представляет «живой сонм русских правдолюбцев». Решить эту задачу могут лишь «свободные умы, зоркие люди и новые религиозно укорененные творческие идеи». Быть русским, приходит к выводу Ильин, это значит не только говорить по-русски. Это значит воспринимать Россию сердцем, любить ее душой, видеть ее самобытность и понимать, что это дар Божий. И, наконец, быть русским - это значит «верить в Россию так, как верили в нее все великие люди, все ее гении и ее строители». Только на этой вере может состояться успешная борьба за ее возрождение.

Второй линией развития русской философии в XX веке является советская философия. Существует устойчивый стереотип, что в Советском Союзе философская мысль была полностью подавлена и выродилась в идеологическое обслуживание политики партии и правительства. Это совершенно неверно. Советскими учеными в ряде направлений философских исследований были получены результаты, находившиеся на «переднем крае» мировой науки, а в ряде случаев и опережавших его. Конечно, в раз-

¹⁴⁰ Ильин, И.А. О русской идее / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. - М.: Русская книга, 1996. - Т. 2, кн. 1. - С. 420.

ные периоды развития советского общества возможности свободной мысли были неодинаковыми. Так, развитие духовной культуры в 20—30-е годы XX века было очень сильно затруднено. В последующие десятилетия идеологический пресс несколько ослабел, хотя обсуждение философских проблем, выходящее за границы догматизированной марксистской методологии, сталкивалось со значительными трудностями. Но даже в первые, самые неблагоприятные для свободного творчества десятилетия советской власти подлинная философская деятельность не останавливалась. Продолжатель Серебряного века А.Ф. Лосев (1893-1988) выпустил ряд книг, в которых оригинально продумал проблематику мифологии, музыки, языка, а также глубоко решил ряд историко-философских проблем. Неортодоксальный марксист А.А. Богданов создал «всеобщую организационную науку» — тектологию, призванную стать методологией системного анализа. М.М. Бахтин разработал очень перспективное понимание культуры как пространства диалога и полифонии, сохраняющее свое эвристическое значение по сей день. Выдающийся советский психолог Л.С. Выготский предложил ряд крупных идей, касающихся происхождения и сущности сознания и культуры. Некоторые западные исследователи считают идеи Выготского поворотным пунктом в развитии мировой психологии.

В 50—60-е годы в развитии советской философии наступил коренной перелом. Его суть можно определить как возвращение к собственной проблематике путем частичного освобождения от идеологической цензуры. В это время произошел подлинный расцвет творчества А.Ф. Лосева. Он выпустил ряд фундаментальных исследований по истории античной философии и культуры, за которые ему была присуждена Государственная премия СССР. Также возникло несколько философских школ, стоящих на разных методологических позициях и ведущих довольно острую полемику друг с другом. Это были московские школы Э.В. Ильенкова, А.А. Зиновьева, В.С. Библера, Г.С. Батищева, Г.П. Щедровицкого, а также киевская и минская школы под руководством П.В. Копнина и В.С. Степина. В минской философской школе были получены крупные результаты в области методологии научного познания. В частности, было разработано понимание научной теории как многоуровневой открытой системы, включающей в себя ряд относительно самостоятельных подсистем, отношения между которыми строятся по принципу нелинейной зависимости. В этом контексте было сформулировано положение об исторически меняющихся основаниях научной теории, одним из которых выступает научная картина мира, обеспечивающая связь теории с более широкой сферой культуры.

Одной из наиболее обсуждаемых тем в советской философии данного периода стала проблема идеального. По-настоящему прорывное решение данной проблемы предложил Э.В. Ильенков. Он показал, что идеальное есть не индивидуально-психологическое, тем более не физиологическое, а общественно-историческое явление. В своей сущности оно является продуктом и формой духовного производства. По своей природе и генезису идеальное носит социальный характер. Вместе с тем оно существует объективно как форма человеческой деятельности, воплощенная в виде «вещи». Оппонентом Ильенкова был Д.И. Дубровский, который критиковал ильенковское понимание идеального, опираясь на философское осмысление данных нейрофизиологии, теории информации, кибернетики.

Большим событием не только в философской, но и в культурной жизни страны стало издание в 60—70-е годы пятитомной «Философской энциклопедии». Это была смелая по тем временам попытка дать более или менее объективное изложение как марксистского понимания философских проблем, так и их немарксистской интерпретации. Энциклопедия ввела огромный массив историко-философского знания в культурное пространство советского общества, в ней впервые за многие годы было рассказано о русских религиозных философах, идеи которых в те годы нельзя было обсуждать на академическом уровне. В Энциклопедии были опубликованы ряд принципиальных теоретических статей С.С. Аверинцева, Г.С. Батищева, А.А. Зиновьева, Э.В. Ильенкова, Ю.А. Левады, М.К. Мамардашвили, имевших большой резонанс. Несколько сот статей написал А.Ф. Лосев.

Серьезные и перспективные результаты были получены и в области социально-философского и философско-антропологического знания, несмотря на наиболее сильное идеологическое давление на них. С опорой на деятельностную методологию была проанализирована сущность материального и духовного производства, широко исследовалась структура общественного сознания, соотношение материального и идеального в обществе, проблемы образа жизни и общественной психологии. Новые подходы появились в исследованиях проблем цивилизации и культуры (Э.С. Маркарян, В.М. Межуев и др.). Широкое распространение получила концепция, согласно которой в культуре представлено личностное измерение общества, его человеческий потенциал, пронизывающий все сферы жизни. Развитие культуры есть становление и развитие самого человека как субъекта исторического процесса. Активно разрабатывались философские аспекты глобальных проблем современности: проблема сохранения природной среды как естественной среды обитания земной цивилизации, сырьевая, энерге-

тическая, демографическая ситуация на планете, вопросы войны и мира (И.Т. Фролов).

В области философской антропологии произошел отказ от понимания человека только как части общества и элемента производительных сил. Сторонники новых подходов к изучению человека, заявивших о себе в 60-е годы, подвергли критике механистические попытки растворить индивида в обществе и тем самым снять проблему изучения человека как личность и индивидуальность. Начавшийся «поворот к человеку» был связан с потребностью противостоять господствовавшей установке рассматривать человека как «винтик» государственной машины. В исследованиях человека были признаны неправомерность сведения человека к его сущности и необходимость анализа ее в диалектической связи с категорией существования как проявления многообразия социальных, биологических, нравственных, психологических качеств жизнедеятельности индивида. Новые подходы появились и в исследованиях проблемы сознания и самосознания (А.Г. Спиркин, В.П. Тугаринов и др.), а также в осмыслении проблемы деятельности и творчества человека (А.Н. Леонтьев, Г.С. Батищев, М.С. Каган).

В постсоветский период произошло изменение парадигмальных оснований философии, выразившееся в пересмотре отношения к марксизму. В культурной жизни России и Беларуси возобладало мнение о необходимости преодоления тотального господства какой-либо одной доктрины, отказа от оценок марксизма как «единозначно верного учения». Марксистская философия — не высший этап в развитии мировой философии, а лишь одно из крупных и влиятельных ее течений. Культурную ценность представляет собой все богатство мировой философской мысли.

Можно выделить несколько направлений философских исследований на постсоветском пространстве, получивших развитие в последние десятилетия. Во-первых, это исследования по истории отечественной философии, особенно философской мысли России конца XIX—первой половины XX столетия, осмысление ее роли в истории мировой философии, ее влияния на развитие культуры (М.А. Маслин, С.С. Хоружий, В.В. Сербиненко и др.). Во-вторых, в связи с возрастанием степени конфликтности в общественных отношениях разного уровня приобрела особую актуальность проблема диалога. В отличие от прежней марксистской традиции делать упор на роль конфликта, борьбы и негативно оценивать идею их примирения, современные поиски общественно-политической стабильности сопровождаются попытками обоснования примирения противоположностей, согласия и ненасильственного развития. В контексте этих идей А.А. Гусейновым развита весьма перспективная этика ненасилия. В-третьих, крупные результаты получены в

социальной философии. Новаторский труд по проблематике устроения социальной реальности и источников ее развития написан К.Х. Момджяном. Опубликовано большое количество теоретически глубоких работ по политической философии и теоретической политологии (Б.Г. Капустин, В.Н. Шевченко, И.А. Василенко, Н.Н. Зарубина и др.).

Особое место в философском процессе последних десятилетий занимают работы А.С. Панарина. Им были проведены исследования по широчайшему кругу современных философских проблем. Цивилизационные исследования, глобализация, глобальное политическое прогнозирование, история русской философии и культуры, вопросы современной геополитики, социокультурная специфика политического процесса — это неполный перечень тем, по которым у А.С. Панарина были написаны десятки монографий, статей и учебников. Его работы оказали значительное влияние не только на профессиональных философов, но и в целом на современную восточнославянскую культуру.

В целом философские исследования в пространстве современной отечественной культуры связаны с отказом от устаревших подходов в методологии и теории, поисками идей, которые в перспективе привели бы к обновлению мировоззренческих позиций. Использование гибких подходов — цивилизационного и культурологического способов мышления, развитие диалога и взаимодействия духовных традиций Востока и Запада способствует выработке обновленной системы ценностей, ориентированных на перспективу построения более гуманного и безопасного мира.

**ПОЛИТИКОЦЕНТРИЗМ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО МИРА:
СУЩНОСТЬ ВЛАСТИ И ГОСУДАРСТВА
В СТРУКТУРЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

**5.1. Источники формирования и развития государственности
восточнославянских народов**

Историческая судьба любого народа — это всегда сложная драма взаимодействия материально-природного и духовно-волевого начал, внешних условий и внутренних факторов развития. Каждая нация развивается в определенных природных условиях, испытывает их влияние, и, в свою очередь, меняет их соотношению своему духовному строю. Если это положение справедливо по отношению к любому народу, то вдвойне справедливо по отношению к восточнославянским народам, становление и развитие которых происходило в совершенно особых, исключительно сложных природно-географических и геополитических условиях. «Ни один народ в мире не имел такого бремени и такого задания, как русский народ. И ни один народ не вынес из таких испытаний и таких мук — такой силы, такой самобытности, такой духовной глубины», — писал русский философ И.А. Ильин¹⁴¹.

Напряженная борьба за освоение больших и социально пустых пространств, которая осуществлялась восточнославянскими народами в долговременном движении на северо-восток, путем колонизации суровых земель, приобщение к русской культуре и православию новых народов, обусловила некоторую размытость внутренней определенности славяно-русской цивилизации. Ее образ приобрел явственную незавершенность, таинственность. Названные черты дают основание одним отечественным мыслителям говорить о бесформенности, волевой пассивности нашей национальной природы, а другим о принципиальной незаконченности становления восточнославянской цивилизации и вечной молодости страны. Нечто подобное можно заметить и в знаменитой гоголевской мифологеме «Русь-тройка», которая по замечанию Г.Д. Гачева, «имеет в виду путь в бесконечный простор, пролагаемый качением. В то время как другие народы и государства

¹⁴¹ Ильин, И.А. О России / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. — М.: Русская книга, 1996. — Т. 6, кн. 2. — С. 20.

стоят столбами, Русь безостановочно куда-то катится, ее царство — даль, ширь, неопределенность»¹⁴².

Отсутствие четких форм национального бытия и сознания определялось и изначальной многонациональностью Руси. Об этом хорошо писал академик Д.С. Лихачев: «Неверно думать, что Русское государство стало многонациональным только в XVI веке. Оно было многонациональным уже в X, XI, XII веках. Дух интернационализма пронизывает русскую литературу от Начальной летописи и до современности. Русский народ всегда ощущал себя частью всего человечества, а Русь «многонациональной страной»¹⁴³. Указанная черта с необходимостью вела к размыванию четких национальных граней и форм, ослаблению внутренней структуры национальной жизни. Бремя пространства и народностей не позволило восточным славянам выработать строго определенные, отчеканенные формы общественного бытия как в странах Запада и Востока.

Эта эмпирически фиксируемая и умозрительно постигаемая недовоплощенность, неформленность славяно-русской культуры стала основанием возникшей в XIX—XX веках мифологемы «русского хаоса». Этот миф, единожды возникнув, оказался весьма живучим и приобрел как откровенно русофобские, так и апологетические смысловые грани. Так, известный немецкий писатель, страстный поклонник русской литературы Г.Гессе в своем нашумевшем цикле статей «Взгляд в хаос» трактовал «русский хаос» как творческую стихию, через которую «мы (т.е. европейцы — О.Р.) должны пройти, чтобы преобразиться»¹⁴⁴. Глубокое и продуктивное продумывание эта тема получила у известного российского литературоведа и историка В.Кожина. Он пишет: «Русский хаос — это типичная для XX века мифологема, которая, как всякий искусственно сконструированный идеологический образ, не несет в себе подлинно глубокого и объективного смысла. И все же противопоставление западного «порядка» и русского «хаоса» возникло не на пустом месте»¹⁴⁵. Дело в том, что в России получило достаточно полное материальное воплощение, в основном, религиозная сторона культуры. Русское православное зодчество — одна из немногих сфер материальной деятельности, достигшей высочайшей предметности и оформленности, в то время как другие ее сферы характеризовались значительно меньшей

¹⁴² Гачев, Г.Д. Наука и национальные культуры (гуманитарный комментарий к познанию) / Г.Д. Гачев. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1992. — С. 35.

¹⁴³ Лихачев, Д.С. С добром и миром / Д.С. Лихачев // Литературное обозрение. — 1982. — № 12. — С. 10.

¹⁴⁴ Кожин, В. Недостаток или своеобразие / В. Кожин // О русском национальном сознании. — М.: Эксмо: Алгоритм, 2004. — С. 207.

¹⁴⁵ Там же. — С. 208.

степенью организованности. Именно эта особенность русского национального бытия всегда вызывала и вызывает до сих пор ненависть русофобствующей публики как в самой России, так и за ее пределами. Прекрасно описал ее духовную суть наш знаменитый поэт С.Есенин. На страницах своей поэмы «Страна негодяев» он создает образ «гражданина» по фамилии Лейбман и кличке Чекистов¹⁴⁶, которого не удовлетворяют в России абсолютно все стороны ее жизни:

**Дьявол нас, зная, занес
К этой грязной мордве
И вонючим черемисам...
То ли дело Европа?
Там тебе не вот эти хамы...
Я ругаюсь и буду упорно
Проклинать вас хоть тысячи лет,
Потому что...
Потому что хочу в уборную,
А уборных в России нет.
Странный и смешной вы народ!
Жили весь век свой нищими
И строили храмы Божии...**

Да я б их давным-давно перестроил в места отхожие.

В художественной форме Есенин противопоставляет два типа культуротворческой деятельности. Западный тип культуры воплотил свою энергетику примерно равномерно от храмов до «отхожих мест», которые обладают там не меньшим совершенством, нежели храмы. Русская культура считала достойным оформить в камне лишь высшие духовные ценности. Кожинов пишет, что «недоволощенность, недостаточная опредмеченность, присущие России, обусловили «незнакомую земле» избыточность духовной энергии. То, что на Западе всецело перешло в твердые формы бытия и сознания, в России во многом оставалось живым порывом человека и народа¹⁴⁷.

Другими словами, то, что на Западе воспринималось как неформленность и хаотичность, в русской действительности оказывалось приверженностью трансцендентным духовным ценностям, которые вообще едва ли могут найти окончательное материальное воплощение.

Тем самым можно утверждать, что фактор большого пространства и многонациональности обусловил такую типологически суще-

¹⁴⁶ Как показал С.Ю. Куняев, прототипом этого героя был Л.Д. Троцкий // Наш современник. - 1988. - № 9. - С. 183.

¹⁴⁷ Кожинов, В. Недостаток или своеобразие / В. Кожинов // О русском национальном сознании. — М.: Эксмо: Алгоритм, 2004. — С. 224.

ственную особенность отечественной культуры как ее устойчивая приверженность высоким, предельным, универсальным ценностям. Духовное напряжение и сосредоточение необходимо восточным славянам не для одного лишь возвращения творцов, украшающих жизнь утонченными произведениями искусства, литературы, философской мысли, но для самой жизни, ее национального существования. Иначе как мощными духовными силами не связать нашу огромную, континентальную, слабо населенную территорию, раскинувшуюся в зоне сурового климата между Азией и Европой и самим местоположением обреченную участвовать в глобальной конкуренции многообразных вероисповеданий, образов жизни, идей. «Только придавая высокий, всемирно значимый смысл своему бытию, выдвигая в каждую эпоху исторического существования некие великие задачи религиозного, культурного, нравственного, социального служения, Россия оказывается способной скреплять себя должной этической и государственной дисциплиной, требовать от подданных чести, верности и жертвенной защиты отечества», - пишет российский исследователь Ю.Ю. Булычев¹⁴⁸.

Но здесь возникает принципиально важный вопрос: а какая сила будет обеспечивать сохранение высокого тона русской культуры, скреплять предельно многообразные ее элементы в устойчивую целостность? Исторический опыт показывает, что огромное евразийское пространство-«месторазвитие» восточнославянских народов не способно само себя удерживать в качестве единого культурно-исторического материка. Способом его удержания является сильная централизованная государственность, генерирующая мощные центростремительные импульсы. Именно государство делало возможным сохранение и развитие восточнославянской общности, в которой формировались большие яркие идеи, и в то же время препятствовало образованию малых и затхлых пространств, где царят вражда, ревность и провинциальная замкнутость. Ослабление идеократической державной мощи неизбежно влечет за собой архаизацию социальной жизни, разложение евразийского пространства на удельные княжества и вотчины, где правят бал «местечковые князьки», хозяйственное удушение континента и превращение его в придаток приморской экономики.

Подводя промежуточный итог, можно утверждать, что восточнославянская культура и государственность осуществляют в евразийском «месторазвитии» исключительно важную работу по орга-

¹⁴⁸ Булычев, Ю.Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания. Введение в проблему русской культурно-исторической самобытности / Ю.Ю. Булычев. - СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2005. - С. 292.

низации единого духовного, социально-коммуникационного и политического пространства, по установлению ясных ценностно-смысловых границ восточно-христианского культурно-цивилизационного типа с западно-христианской и восточно-нехристианской цивилизациями.

Эмпирически найденный способ выживания получил отражение в державной идеологии — теоретическом и мировоззренческом обосновании необходимости могучего единого государства, обеспечивающего защиту от внешней угрозы, постоянное приращение эффективных территорий, а также централизованное распределение ограниченных средств существования в интересах выживания народа как целого. Суровые условия жизни обуславливали определенный баланс личных и общественных интересов. Как пишет российский исследователь Ю. Олейников «отдельный человек был ничто в сравнении с целым. Интересы целого были главной ценностью общества. Всякое посягание на государство рассматривалось как тяжкий грех. Поэтому отсутствие за ненадобностью прав личности. Одни обязанности. Держава превыше всего!»¹⁴⁹.

Исторический опыт свидетельствует: восточнославянская культурная общность сохраняла свою государственную независимость и национальную самобытность только благодаря приверженности ценностям коллективного выживания и аскезы. Этот опыт находит свое подтверждение в теоретических положениях синергетики, согласно которым общественная система, испытывающая мощное внешнее давление, может сохранить свою целостность только при сильной централизованной власти, способной различными принудительными мерами сдерживать возникающие социальные противоречия.

Разумеется, выводить специфику государства только из естественно-географических условий было бы упрощением проблемы, определенным редукционизмом. Поэтому следующим шагом осмысления темы причин и источников возникновения восточнославянской государственности должен стать поиск ее духовных оснований. Сразу формулируем тезис: восточнославянская державность строилась и обрела свою онтологическую укорененность в качестве Православного Царства, преемницы Рима и Константинополя. В этом ее принципиальное отличие от наций-государств Европы, восходящих к трайбализму древних германцев — разрушителей Рима. И. Солоневич, противопоставляя имперскую идею России и националистическую идею Европы, писал: «Германские племена, наводнившие Европу и разгромившие римскую империю, к имперскому строительству оказались совершенно неспособными... германец ока-

¹⁴⁹ Олейников, Ю.В. Природный фактор исторического бытия России / Ю.В. Олейников // Свободная мысль. — 1999. — № 2. — С. 85.

зался слишком узок. Историческим выражением этой узости послужил феодализм, разложивший Европу и пытавшийся разложить Россию. Только на больших расстояниях от этого феодализма — на индейских просторах Америки или на угро-финских просторах Москвы, удалось создать огромные демократии — демократические каждая по-своему, и каждая по-своему решающие проблемы и своего, и общечеловеческого социального бытия¹⁵⁰.

К XV—XVI векам в ойкумене восточнославянского общества выкристаллизовался проект большого суперэтнического пространства — единой Родины народов, скрепленных одной большой идеей. Эта идея получила окончательное оформление после гибели Византии и обрела емкость мироустроительной формулы: Москва — Третий Рим. Российский исследователь А.В.Назаренко пишет, что «русское национально-государственное самосознание начало формироваться в X—XI веках, и в своем окончательном виде исторически сложилось уже к концу XV—XVI веков, когда Московской державе Божиим промыслом пришлось принять на свои плечи неудобноносимое бремя Православного царства, доставшееся ему от издыхавшей Римско-Византийской империи»¹⁵¹.

Но спустя почти 400 лет идея Империи получила еще одно воплощение в Америке. Отцы-основатели Соединенных Штатов мечтали именно о воссоздании Рима, свидетельством тому является возрожденный Капитолий и другая атрибутика римской республики. Об историософской правомерности существования двух империй мы скажем ниже, а пока попытаемся сравнить некоторые черты имперской государственности Евразии и Америки. Общим для них обеих является развитое мессианское чувство. О «превеликом самомнении и гордыне» старца Филофея и других создателей и носителей идеологии «Москва — Третий Рим» много сказано либеральными критиками российской державности. Однако не меньший мессианский пафос владел и американцами, компетентное свидетельство чему дает известный американский историк А. Шлезингер (младший). Уже первые переселенцы — пуритане убеждали себя и других, что «вне сомнения Иисус Христос особенно расположен... к этому месту и этому народу. Мы, американцы, особые избранные люди, мы — Израиль нашего времени; мы несем ковчег свобод миру... Бог predetermined, а человечество ожидает, что мы свершим нечто великое... Остальные нации должны вскоре оказаться поза-

¹⁵⁰ Солоневич, И. Народная монархия / И. Солоневич. — Минск: Лучи Софии, 1998. — С. 246.

¹⁵¹ Назаренко, А.В. Русское национально-государственное самосознание между Царством и Церковью / А.В. Назаренко // Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире. — М.: ИФРАН, 2001. — С. 78.

ди нас»¹⁵². Этот тип мироощущения стал основой национальной психологии американцев и их поведения в мире, хотя наши местные апологеты «американской мечты» всячески стремятся его затушевать.

Имперское самосознание — это не только и не столько мессианизм, сколько великая тревога и одиночество. Наследники Рима ежесекундно помнили, что первый Рим, несмотря на мощь и блеск величия, все же погиб. Поэтому главный метафизический и практически-политический вопрос, который вставал и перед основателями Московского государства, и перед основателями США, касался того, от чего погиб Рим. В России острота этого вопроса усиливалась непосредственным созерцанием гибели Византии — материнского начала русской культуры. Тогда-то и возникло чувство неугасимой тревоги и одиночества — ведь если падет Третий Рим, передать эстафету православного царства будет некому.

И вот именно при попытке его решения и обнаруживаются глубинные различия двух империй, различия их духовных основ. Отцы-основатели Америки ответ на мучающий их вопрос обнаружили в характере политической эволюции Рима — перерождении республики в диктатуру, демократического принципа в цезаризм. Поэтому решение проблемы целиком оказывается в плоскости политических технологий — недопущения узурпации власти диктатором с помощью соответствующих механизмов. К тому времени Локк и Монтескье уже разработали принцип разделения властей, который и был использован в качестве искомого механизма. При этом неявно предполагалось, что данный механизм способен обеспечить благие результаты независимо от моральных и интеллектуальных качеств людей, в нем задействованных. Тем самым западная демократия не доверяет людям, но доверяет политическим механизмам; «будучи весьма пессимистичной в отношении качеств правителей, она достаточно оптимистична в отношении республиканской политической алхимии, творящей золото институтов и решений из куда менее благородного человеческого материала»¹⁵³. В предложенном решении значительное место занимает общая рационалистическая интуиция культуры Запада, согласно которой мир нуждается в упорядочивании и организации по законам разума, в приведении абсолютной сложности жизни к некоему строго выверенному рассудочному знаменателю.

Россия же, получив имперскую идею из рук христианской Византии, не могла строить всю государственность на основе принци-

¹⁵² Панарин, А.С. Россия в циклах мировой истории / А.С. Панарин. — М.: Изд-во МГУ, 1999. — С. 243.

¹⁵³ Панарин, А.С. Россия в циклах мировой истории / А.С. Панарин. — М.: Изд-во МГУ, 1999. — С. 244.

па механицизма. Строители российской державности видели историческую перспективу на пути духовного преобразования человека, ибо исходили из презумпции, согласно которой наилучшие учреждения при плохих людях дадут неудовлетворительные результаты, как и напротив, даже несовершенные институциональные конструкции могут быть компенсированы нравственной волей и усердием. Если нет духовной основы, то никакие ухищрения технократических организаторов не смогут создать жизнеспособную политическую систему, и поэтому преимущественное внимание отцов-основателей государства российского было обращено именно к духовному «базису». Данное теоретико-методологическое положение находит полное подтверждение в опыте реальной истории. По меркам западной политологии государственное здание восточных славян слишком тяжеловесно, громоздко, требует огромного напряжения сил для поддержания стабильного существования. Но пока было живо непосредственное чувство державы в душах людей, это громоздкое государство оказывалось удивительно эффективным, что доказывается фактом последовательного сокрушения Россией всех мощнейших военных машин Европы. С другой стороны, вполне респектабельная и конструктивно-безупречная Веймарская республика открыла легитимный путь к власти фашизму - наиболее чудовищной политической машине из всех, когда-либо виданных человечеством.

Поэтому российской философии истории принципиально чужда августианская парадигма «двух градов». Ее вопрос состоит в том, как земной град насытить духом и тем самым избежать его трансформации во враждебного всему живому Левиафана. Ответ был найден в христианизации государства как единственной гарантии от «злобесия» всякой государственности. Вместо принципа разделения сакрального и светского, вместо дуализма ценностей, разводящих дух и материю, принцип восточного христианства ориентировался на империю, на предусмотренную гармонию этих начал.

Сейчас становится понятной логика ответа, данного отцами-основателями Москвы как третьего Рима, на вопрос: почему же «два Рима падоша?» Пали потому, что выхолостили свое духовное содержание, отпали от Духа, изменили Православию. Тем самым надежда и вера в долговременное существование «Третьего Рима» увязывалось с теократизацией государства, с приложением к нему универсальных христианских заповедей, а значит, и с повышенным нравственно-религиозным спросом с него.

Здесь мы находим основания мессианского чувства, о котором говорили выше. В теоретической форме их блестяще сформулировал российский исследователь Н.Н. Лисовой: «Основным свой-

ством той Империи, о которой говорим мы, является то, что Империя одна. Подобно тому, как А.С. Хомяков начинал в свое время трактат о Церкви знаменательными словами «Церковь одна» — так и трактат об империи следовало бы открывать словами «Империя одна». Никаких «Британских», «Французских», «Японских», тем паче американских империй не существует и по самой идее Империи существовать не может. И второе важнейшее свойство: Империя не умирает, лишь передает эстафету»¹⁵⁴. Вот где суть инаковости России и русского национального самосознания, их так или иначе ощущаемой уникальности, корень всех и всяческих русофобий. Раздававшиеся время от времени с Запада интуитивные пророчества об исторической долговечности России, в противоположность «нервной и партикулярной» Европе (Ф. Ницше, О. Шпенглер, В. Шубарт), конечно, не могли проникнуть в существо русской инаковости, возвысившись до понимания Православного царства, но они безошибочно уловили органичность государственного бытия России, скрепленного отнюдь не механическим усилием деспотии, а живым инстинктом имперской нации.

5.2. Государственность восточных славян как социокультурный феномен: историческое значение и сущность

В 1921 году известный ученый Р.Ю. Виппер писал по поводу свершившихся событий: «Произошло все как раз наоборот предвидению теории, — мы притягивали историю для объяснения того, как выросло русское государство и чем оно держится. Теперь факт падения России, наукой весьма плохо предусмотренный, заставляет... проверить свои суждения. Он властно требует объяснения, надо найти его предвестия, его глубокие причины, надо неизбежно изменить толкования...науки»¹⁵⁵. Реалии XX века, оказавшиеся предельно трагичными для восточнославянских народов, лишь усугубили разрыв между теорией и жизнью, показали совершенную неменяемость западнических политико-правовых и государствоведческих учений, не видящих инаковости русской культуры, государства, общества. Подобно тому, как Пушкин писал о необходимости для понимания истории России «иной мысли, иной формулы», так и государственность восточнославянских народов нуждается в такой «формуле», которая соответствовала бы ее изначальной сущности и создавала надежные основания для дальнейшего развития. Другими словами, современная наука должна разработать методологию, с помощью которой

¹⁵⁴ Лисовой, Н.Н. «Святой Диоклетиан»: таинство Империи / Н.Н. Лисовой // Трибуна русской мысли. — 2002. — № 2. — С. 59.

¹⁵⁵ Виппер, Р.Ю. Кризис исторической науки / Р.Ю. Виппер. — Казань: Гос. изд-во, 1921. - С. 3.

можно адекватно описывать, изучать, анализировать феномен государствообразующего начала восточнославянских народов.

Духовным ядром российской государственности является христианская эсхатология — учение о конечных судьбах мира. Христианство не благодуствовало по поводу истории, не создавало легких мифов о земном торжестве разума и прогресса, но было убеждено в глубочайшем трагизме человеческой истории, стремящегося к царству Антихриста, которого окончательно победит Христос в Своем Втором Пришествии. Причем Апостол Павел указал на условие прихода Антихриста: «Тайна беззакония уже в действии, только не свершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающей теперь» (2 Фес. 2.7). «Удерживающий» — это тот, кто не отступает от истины, когда весь мир уже от нее отрекся. Эсхатологическое учение в своем развитии привело к формированию идеи христианского Рима как метафизического мира, призванного хранить Христову Истину. Этот мир, поскольку он уже третий после гибели Ассиро-Вавилонского и Мидо-Персидского царств, а значит, последний перед царством зверя, передавался из одних слабеющих рук в другие. Важно подчеркнуть, что Христианское царство может существовать только в модусе единичности, ибо единой является хранимая им Истина. «Православное царство (или иначе — Христианская империя) — явление в принципе сингулярное, единичное: оно есть отличающееся в государственно-правовых формах выражение принципиального единства христианской экумены, сущность Царства — сверхнациональна, — пишет российский исследователь А.В. Назаренко. — Наций и государств может быть сколь угодно много, Царство — только одно. Если в мире вдруг объявляются две христианские империи, то в историософском смысле, т.е. в смысле правомочности своего преемства от Православного царства святого равноапостольного Константина Великого, одна из них непременно является узурпацией»¹⁵⁶.

Именно эти историософские интуиции восприняла Русь в XV—XVI вв., когда кризис и падение Византии остро поставил вопрос о преемстве христианской идеи. Общее умонастроение русского народа отлилось в четкую формулу старца Филофея: «Два Рима пали, Третий стоит, а четвертому не быти». Дело здесь не только в сакральном характере числа «три» или, как думают некоторые, удобном поводе для московских князей на волне религиозного воодушевления утвердить свою централизованную власть. В этом утверждении сквозит пронзительный исторический и геополитический ре-

¹⁵⁶ Назаренко, А.В. Русское национально-государственное самосознание между Царством и Церковью / А.В. Назаренко // Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире. — М.: ИФРАН, 2001. — С. 78.

ализм: если Русь как православное царство рухнет, его эстафету передать некому - вся ойкумена уже занята другими неправославными государствами, и других носителей большой православной идеи в мире просто нет. Принципиально важно отметить, что русский народ, в отличие от многих других строителей псевдоимперских образований, воспринимавших статус метрополии в качестве основания для грабежа покоренных народов, не рассматривал свое имперское достоинство как повод для гордости и политической надменности. Напротив, на Руси всегда ясно понимали, что «Православное Царство - не награда нации от Бога за какие-то ее заслуги или доблести, а совершенно напротив - это тяжкий крест, непосильное (поскольку исторически обреченное) задание. Поэтому путь имперской нации в истории - это неизбежно путь крестный, путь жертвенного самоотречения, отказа от обычного национального бытия «как у всех»¹⁵⁷.

Православная идея возложила на плечи Российской империи тяжелейшую задачу - быть материальной силой, охраняющей Церковь, сосредоточиться на Церкви как на своем метафизическом ядре. Царство - словно охранительная скорлупа вокруг хрупкой, нежной, трепетной сердцевины мира - Литургии, оно не может не быть христианским, ибо теряет историософское оправдание своего бытия. Тем самым принятие русским народом роли хранителя «Святой Руси», а русским государством статуса «Москвы как Третьего Рима» выявило онтологический статус формирующейся Российской империи, позволило четко сформулировать стоящие перед ними исторические задачи. Конечно, в реальной исторической практике эти принципы и задачи могут реализовываться неполно, а иногда и превратно, но, тем не менее, Российская империя буквально до последних дней своего существования являла вполне узнаваемую реальность Православного царства.

Но какой тип государства требуется, чтобы выполнить эту непростую задачу? Сорботничество Церкви в ее вселенской миссии может вести только по-настоящему сильное государство, как по критериям внутренней сплоченности, так и по критериям внешнеполитической мощи. Принцип симфонии Царства и Церкви, определившийся в эпоху Юстиниана, требует, чтобы государство было достойным партнером церкви в ее экклезиологическом дерзании. Гражданское общество на такую роль не годится. Во-первых, оно по самой своей природе не может предложить какой-либо проект, выходящий за пределы эгоистических интересов входящих в него

¹⁵⁷ Назаренко, А.В. Русское национально-государственное самосознание между Царством и Церковью / А.В. Назаренко // Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире. - М.: ИФРАН, 2001. - С. 87-88.

индивидов. Известно, что гражданское общество в том виде, как оно сформировалось в Новое время на Западе, основано на этике индивидуализма - этике автономных индивидов, связанных отношениями обмена. Система нравственных ценностей здесь центрирована вокруг автономной личности, не связанной определенно с какими-либо социальными структурами. Идеал гражданского общества - это «царство лиц как целей» (Кант). Русский философ П.И. Новгородцев верно указывал на то, что в таком обществе из количественного повторения однородных нравственных притязаний не возникает качественно новое социальное взаимодействие¹⁵⁸. «Царство лиц как целей» недвусмысленно отрицает любые синтезы, могущие хоть как-то ущемить суверенные права индивида. Но в делах веры нет места своеволию и бесконечному плюрализму - духовная жизнь должна быть центростремительной и в смысле единой устремленности вверх, к высшим ценностям, и в смысле коллективного, соборного единства ценностей. Такая центростремительность значительно больше присуща природе государства, нежели природе гражданского общества, и именно поэтому симфония Царства и Церкви предполагает усиление этатистского принципа. Во-вторых, гражданское общество предполагает идеал «минимального государства», выполняющего функции «ночного сторожа» и не вмешивающегося в многообразные отношения граждан между собой. Но государство, защищающее святыню, по определению не может быть слабым. В этом случае оно неизбежно превратится в «департамент» власть имущих и реализует их сомнительные с моральной точки зрения интересы. Чтобы идти по пути наибольшего сопротивления - против интересов сильных и бессовестных - государство само должно быть сильным и централизованным, стоящим над противоборствующими силами и интересами. «Удел слабого государства - уния с греховными силами, которые по законам грешного земного существования всегда имеют больше шансов, чем смиренные и праведные. Сильное государство может, ломая сопротивление «сильных», идти навстречу церкви с ее христианскими заповедями и принципами»¹⁵⁹.

Сильное государство в ойкумене восточнославянских народов требуется не только по причинам духовного порядка, но и в силу специфики геополитических условий. Восточные славяне, в отличие от своих западных и южных собратьев, смогли создать мощную государственность, способную выживать в крайне жест-

¹⁵⁸ Новгородцев, П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. - М.: Пресса, 1991. - С. 107.

¹⁵⁹ Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. - М.: Алгоритм, 2002. - С. 217-218.

кой геополитической среде, постоянно осаждаемой со всех сторон евразийского континента. Этатизм русского и белорусского народов является плодом выстраданного горького опыта: как только государство ослабевает, в тот же момент пробуждаются силы внутренней анархии и внешней агрессии, начинают бушевать амбиции местных «князьков», готовых бесконечно делить и резать поживому единое евразийское пространство. Те, кто призывает к минимизации государства в наших условиях, не ведают, что творят (если, конечно, исключить возможность сознательного злого умысла). В тот самый момент, когда восточнославянская государственность как политический и культурный синтез рухнет, огромная часть ойкумены превратится в арену безудержного и беззастенчивого неокOLONиалистического гегемонизма и националистических диктатур. Тем, кому казалось неудобноносимым государево бремя традиционной власти, предстоит испытать такую тяжесть «нового порядка», что о «старом порядке» придется лишь ностальгически вздыхать. Это инфантильное мечтание о слабой власти, децентрализованной, представляющей гражданам массу «прав» и «свобод», саркастически развенчал И.Л.Солоневич: «Князю в Киев, Царю в Москве или Императору в Петербурге докладывают: половцы — в Лубнах, татары — на Уче, поляки — в Смоленске, шведы — под Полтавой, Наполеон — в Москве и т.д. Князь, Царь или Император созывает верхнюю и нижнюю палаты парламента. В обеих палатах начинаются прения — о политике, о войне и кредитах и о прочем в этом роде. Создаются согласительные комиссии. Самые предприимчивые люди страны снабжают половцев, поляков, шведов и прочих русским оружием, зарабатывая на этом пятьсот процентов. Адмиралы восстают против генералов, генералы восстают против центральной власти, центральная власть зависит от голосующего «человека с улицы». Человек с улицы одурманен устными и письменными сенсациями, на человека с улицы давит «общественное мнение», формируемое черт его знает кем. И теми же половцами (пятая колонна), и налогоплательщиками, и спекулянтами. Квакеры говорят о половецких достижениях, генералы планируют истребление поработенных половецкими племен, и пока все это демократически происходит, врываются половцы и сажают всех на кол. Прения прекращены»¹⁶⁰.

Тем самым, вполне убедительным представляется суждение академика В.С. Мясникова о том, что «становление империй было императивом времени»¹⁶¹ и имперская идея России, многонацио-

¹⁶⁰ Солоневич, И. Народная монархия / И. Солоневич. — Минск: Лучи Софии, 1998. — С. 216.

¹⁶¹ Мясников, В.С. Договорными статьями утвердили / В.С. Мясников. — Хабаровск: [б. и.], 1997. — С. 9.

нального огромного государства уже в доимперский период была ответом на исторический вызов, ибо ее окружали не государства, а иные цивилизации с имперской идеологией. Действительно: китайская империя Цинь на Востоке, Оттоманская империя турок в Новое время на Юге и имперский дух «латинской», т.е. неправославной и всегда враждебной русскому своеобразию Европы. «Это ответ на такие исторические явления как Священная Римская империя германской нации, затем Габсбурги, поработившие и стершие с лица земли многих из западных славян, крестовые походы Ватикана и многовековая восточная экспансия Речи Посполитой, укрощенная лишь российской мощью»¹⁶².

Имперско-этатистская логика развития восточнославянских народов требует идеи мессианизма, предполагающего приобщения всех народов к духовному идеалу. Формирование идеологемы «Москва - Третий Рим», позиционирование Русью себя как Православного царства с необходимостью приводило к утверждению в общественном сознании, а затем и в коллективном бессознательном своей национальной исключительности, признания первенства русского народа во Христе. Так, старец Филофей, обращаясь к великому князю Василию, отцу Ивана Грозного, говорил: «Соборная Церковь наша в твоём державном царстве одна теперь паче солнца сияет благочестием во всей поднебесной; все православные царства собрались в одном твоём царстве; на всей земле один ты - христианский царь». Тем самым мессианское мироощущение, признающее единичность народа-богоносца, призванного спасти мир, не тождественно логике миссионизма, согласно которой существует несколько народов с каким-либо призванием или миссией в мире.

А.С. Хомяков, Ф. Достоевский, Вл. Соловьев (в средний период своего творчества) достаточно ясно объясняли, почему для них русский народ, народ православный - «превыше всех сынов земли». Так, по Ф. Достоевскому, обновление человечества в будущем свершится «одной только русской мыслью, русским Богом и Христом». Народ русский есть «на всей земле единственный народ-богоносец, грядущий обновить и спасти мир именем одного Бога», ему одному «даны ключи жизни и нового слова».

Важно отметить, что мессианское чувство, как правило, не является врожденным ни у одного народа. Оно в большей мере является «ответом» на исторические «вызовы», которые народ получает в процессе своего развития. Эти «вызовы», ставящие под угрозу историческое бытие нации, побуждают защищать и отстаивать свои

¹⁶² Нарочницкая, Н.А. Россия и русские в мировой истории / Н.А. Нарочницкая. - М.: Междунар. отношения, 2005. - С. 142-143.

национальные святыни от наступающих врагов. И в этой борьбе ему представляется, что ценности и идеалы, которые он отстаивает, призваны одновременно спасти и весь остальной мир, спасти все человечество, указав ему «истинный путь».

Мессианская идея обладает значительной степенью гибкости и пластичности, она может гибко вписываться в меняющиеся политические реалии, не изменяя своей сути. Так, славянофилы облекали ее в религиозно-философские формы, панслависты - в народные, а большевики, при всех заблуждениях их ложного интернационального сознания, - в новые превращенные формы «всемирной пролетарской революции», призванной спасти все народы. Как отмечает российский исследователь И.Василенко, «поражение сегодняшних реформационных проектов в новой России связано с тем, что они не получили национально мессианского статуса, не стали объединяющей силой в постсоветском пространстве»¹⁶³.

Мессианская идея легитимна не только по высшему духовному счету, но и по меркам вполне земных и прагматичных критериев. И дело опять заключается в той геополитической реальности, в которой пришлось строить свою государственность восточным славянам. Законы жесткой и высококонкурентной среды в Евразии таковы, что слабое государство здесь не может сохраниться в принципе. В 90-е годы российский народ и государство испытали действие этой закономерности на собственном горьком опыте: «добровольно разоружившейся», отказавшейся от великодержавного статуса России ее ближние и дальние соседи, бывшие союзники и нынешние «стратегические партнеры» отказывают практически во всех, даже самоочевидных, правах. Напрашивается недвусмысленный вывод: государство волею исторической судьбы оказавшееся в сердцевине Евразии, мировом хартленде, должно выступать как носитель мессианской идеи даже для простого обоснования своего права на существование. Светское «минимальное государство, демонстрирующее заурядный национальный эгоизм и потребительско-прагматическую ограниченность, долго здесь продержаться не сможет. Как пишет А. Панарин, «для того, чтобы ближние и дальние соседи признали крупную государственность со всеми ее геополитическими полномочиями, требуется, чтобы эта государственность имела конкурентоспособную мироустроительную идею, адресованную, в соответствии с духом мировых религий, не только собственной стране, но и всей ойкумене»¹⁶⁴.

¹⁶³ Василенко, И. Диалог цивилизаций / И. Василенко. - М.: Эдиториал УРСС, 1999. - С. 195.

¹⁶⁴ Панарин, А.С. О Державнике - Отце и либеральных носителях эдипова комплекса / А.С. Панарин // Москва. - 2003 - № 3. - С. 139.

Кроме того, принятие принципа мессианизма в качестве смысла и повседневной жизни и исторического творчества формирует этос служения, жертвенности и аскезы. И опять же, эти социально-психологические качества абсолютно необходимы для строительства жизнеспособной государственности в наших природно-географических и геополитических условиях. Светское, т.е. ценностно-остуженное и прагматичное сознание, не способно вынести тягот «государевой ноши» и непременно взбунтуется, ставя себе на службу риторику о «правах человека», «свободе совести» и другие проявления инфантильного «принципа удовольствия». Именно поэтому мессианская государственность, значительно увеличивающая удельный вес служилого времени за счет досугового, является объектом резкой критики, сарказма и даже прямых издевок со стороны привилегированных групп и сословий, желающих сполна вкусить все прелести неподотчетного существования, максимально реализовать свои властные и экономические возможности. Напротив, народ в России и Беларуси всегда был заинтересован в мощной централизованной государственности, ибо хорошо осознавал, что у него есть только две возможности отстаивать свои законные права — это бунт и сильное государство. Бунт является средством чрезвычайным и крайне затратным. Остается, следовательно, централизованная государственность, которая может урезать внутренние и внешних хищников, способных лишить народ не только свободы, но и элементарных средств выживания. Исторический опыт абсолютно подтверждает эти народные интуиции — периоды смуты и ослабления государства приносят дивиденды именно номенклатурным и мафиозным элементам, которые весьма профессионально пользуются ситуацией хаоса и анархии. Поэтому, наряду с прочими причинами, мессианская государственность стала формироваться в XV—XVI вв. после периода феодальных смут и усобиц и последовавшего за ними 250-летнего закабаления. Строители Российской империи не хуже наших современников ощущали всю сложность и неудобноносимость централизованного государства, но ясно понимали, что альтернативой ему является жесточайшее своеволие элит, внутренние войны и смуты и в конечном итоге — иноземное завоевание и рабство.

Тем самым государство как носитель мироустроительной идеи и форма самосохранения народа не могли не приобрести сакральные черты. Русский народ хорошо понимал, что, если стальная оболочка государства лишена исторического разума, нравственной воли и интегрирующей культурной идеи, то оно является ненадежной защитой. Оно в любой момент может соблазниться культом голый силы, морали успеха и власти как самоцели. Поэтому и происходила сакрализация государства и государственной власти, придающая

им ценностное содержание. Можно согласиться с русским философом В.В. Зеньковским, который считает, что возвеличивание царской власти не было просто утопией и проявлением сервиллизма, но было выражением мистического понимания истории. Предельным выражением ценности государства становится убежденность в том, что державная власть есть та инстанция, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божьей. Для русского человек особое значение приобрело евангельское изречение: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога». Это в глазах народа накладывает повышенную ответственность на людей, в которых государство обретает свои зримые черты, — политических лидеров. Их атрибутами должны быть законность, справедливость, ориентация на социокультурный идеал, а не на узкий прагматический и, тем более, корыстный интерес, крепость нравственных устоев. С нашей точки зрения, одной из причин крайней государственной слабости России является тот факт, что народ не желает служить и блюсти интересы такого государства, персонифицированным воплощением которого являются казнокрады, временщики, мздоимцы. И так было всегда. Старец Пимен в пушкинском «Борисе Годунове» говорит:

**Прогневали мы Бога, согрешили
Владыкою себе цареубийцу
Мы нарекли.**

То есть неправедная государственная власть, с точки зрения русского человека, есть источник невзгод и несчастий для всего народа.

Положительным идеалом русского народа в области политического строя является самодержавная власть как особое церковное, т.е. глубоко лично, религиозно и нравственно обусловленное служение христианина в качестве носителя «удерживающей» верховной власти. Власть государя не может быть чисто юридическим правлением, что предполагает его подчинение формальному закону. Но она не может быть и бессмысленной тиранией, попирающей законы божеские и человеческие. Глава Православного царства призван быть земным образом Царя Небесного, т.е. воплощать принцип личного, нравственно чуткого служения Правде Божией, выражаемой учением Церкви и самой личностью Христа¹⁶⁵. Тем самым, «формально не ограниченная никакой внешней

¹⁶⁵ На определенный христианско-богословский смысл идеи самодержавия косвенно указывают слова В.Н. Лосского о том, что «не следует, действительно, представлять себе Бога ни конституционным монархом, подчиняющимся какой-то Его превосходящей справедливости, ни тираном, чьи фантазии — закон вне всякого порядка и объективности» (Лосский, В.Н. Мистическое богословие Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. — М., 1991. — С. 284.)

силою и только в этом смысле самодержавная власть монарха является ограниченной в плане ее внутреннего подчинения и служения Правде»¹⁶⁶. Так же как Христос, который не просто осуществляет правосудие, но являет Правду, царь призван являть высшую, строгую, но и милостивую праведность, не ограниченную безжизненными схемами формального права. Православное самодержавие есть не власть «сословного феодального монарха, основанная на привилегии, а власть подвижника церкви, основанная на воплощении народной веры, народного идеала», через который «власть становится властью самого идеала в жизни, который не может быть понят без проникновения в учение православия о смирении и стяжании благодати через самоотречение и жертвенность подвига жизни»¹⁶⁷. При этом принципиально важным является единство в понимании задач высшей власти самим государем и народом.

Умирающий Александр III на пороге XX века именно так представил смысл монаршего служения своему наследнику: «Тебе предстоит взять с плеч моих тяжелый груз государственной власти и нести его до могилы так же, как нес его я и как несли его наши предки. Я завещаю тебе любить все, что служит ко благу, чести и достоинству России. Охраняй самодержавие, памятуя притом, что ты несешь ответственность за судьбу своих подданных перед престолом Всевышнего. Вера в Бога и святость твоего царского долга да будет для тебя основой твоей жизни... покровительствуй Церкви... Укрепляй семью, потому что она основа всякого государства»¹⁶⁸.

Чин помазания на царство делал царя самодержцем — верховным правителем, ограниченным в своих поступках ответственностью перед Богом не менее строго, чем законом. Поэтому в отношениях с другими монархами для русских царей было весьма важно, кто они были — самодержцы, ответственные перед Богом за вверенное им государство, или лишь управляющие государственным хозяйством. Поэтому Иван IV обращался к венчанным на царство как к «братьям», но отказался от такого обращения к Стефану Баторию, избранному на должность. При этом наследственный принцип имел большое значение, ибо для верховной власти важна преемственность этического идеала и духовной ответственности. Для управительной функции гораздо важнее личные

¹⁶⁶ Булычев, Ю.Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания. Введение в проблему российской культурно-исторической самобытности / Ю.Ю. Булычев. - СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2005. - С. 241.

¹⁶⁷ Зызыкин, М. Царская власть и Закон о престолонаследии / М. Зызыкин. - София: Кн. А.А. Ливен, 1924. - С. 14.

¹⁶⁸ Нарочницкая, Н.А. Россия и русские в мировой истории / Н.А. Нарочницкая. - М.: Междунар. отношения, 2005. - С. 136.

достоинства правителя, поэтому выборность вполне соответствует смыслу и назначению такой власти. Д. Хомяков показывает идеократический характер православного представления о государственности, в котором самодержавная форма правления есть «присущая их духу потребность, а не результат умозаключений, доказывающих ее практическое или, точнее, техническое превосходство перед другими формами правления. Главная ценность самодержавия заключается в том, что оно - «симптом известного духовного строя народа», который определяется тем, что он почитает наиценнейшим».

Отсюда становится понятным, что в восточнославянской ойкумене не могли сложиться предпосылки формирования правового государства. Вместо Rechtsstaat строилось «государство правды», которое, по словам евразийца М.Шахматова, проникнуто стремлением «соблюсти изначальную истину, покорить человеческую волю, человеческое «самочиние» религиозно-государственной правде»¹⁶⁹. В идеале «государство правды» есть подчинение «государства началу вечности». Цель «государства правды» - спасение душ подданных, защита чистоты православия. «Государство правды» - институт не только и не столько внешний, но «внутри нас есть»¹⁷⁰. П.Б. Струве весьма удачно квалифицировал это государство как литургическое.

Поэтому нет никаких оснований утверждать, что русская культура была антиправовой. Скорее, ее можно назвать сверхправовой, включающей в себя юридическое начало, но не сводящееся к нему. Глубокий анализ роли и места права в общественном сознании России предложил известный исследователь отечественной политической традиции В.Е. Вальденберг. Он показал, что правовому существу деятельности царя придается большое значение в древнерусской литературе, где неперменной правильной верховной власти считается закономерность ее отправления. При этом, замечает названный автор, «строго говоря, таких произведений, в которых государственная власть понималась бы как абсолютная, вполне неограниченная, в древнерусской литературе и совсем нельзя назвать»¹⁷¹.

На Западе же существовало солидное абсолютистское течение. Спиноза, Гоббс, Макиавелли считали, что монарх не связан ни

¹⁶⁹ Шахматов, М. Государство правды (Опыт по истории государственных идеалов в России) / М. Шахматов // Евразийский временник. - Кн. 4. - Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925. - С. 270.

¹⁷⁰ Там же. - С. 291-305.

¹⁷¹ Вальденберг, В. Понятие о тиране в древнерусской литературе в сравнении с западной / В. Вальденберг // Известия по русскому языку и словесности. - Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1929. - Т. 2, кн. 1. - С. 227.

положительными, ни отрицательными законами. Более умеренные политические мыслители, указывает Вальденберг, освобождали монарха от положительного законодательства и подчиняли естественному праву, третьи признавали и то и другое обязательным. Но в древней русской литературе нет разногласий на этот счет. Первая ее черта — твердое представление об ограниченности государственной власти правдой и правом. Русские писатели единодушно требуют от царя соблюдения и естественного права и положительных норм (правил св. Апостолов, определений церковных соборов, постановлений византийских императоров и т.д.)¹⁷².

Вторая черта — преобладание идеи активного участия царской власти в делах Церкви, исключаящего ее автономность относительно государственной жизни, однако предоставляющего церковным властям их долю влияния на дела государства¹⁷³.

Третья черта русской государственной мысли, по мнению В.Е. Вальденберга, — это тяготение к религиозно-нравственной оценке правителя, что западной традиции не присуще. Даже у Фомы Аквинского элемент церковной оценки в определении власти монарха не находит места. Границы эти Фома очерчивает лишь в свете права и договора с народом. Юридический уклон мышления европейских теоретиков выражается защитой ими права граждан не повиноваться монарху, если он нарушает их права. На Руси же неповиновение тирану, отступившему от правды, осмысливается как религиозно-нравственный долг подданных, обусловленный верностью сверхличным ценностям¹⁷⁴.

Тем самым религиозно-духовное измерение было одним из важнейших в государственной жизни восточных славян. Русский и белорусский народы смогли сформировать способ организации политической жизни, базирующийся на нравственно-душевно-единении отдельных лиц в свете безусловных ценностей Веры и Родины, не подлежащих переоценке волей одного человека или социальной группы, и воплощаемых в глубоко личных отношениях любви, чести, верности и служения между подданным и царем. Редкие государи, не умевшие установить духовную связь с нацией, точно замечает И.А. Ильин, проходили в русской истории, словно тени.

¹⁷² Вальденберг, В. Понятие о тиране в древнерусской литературе в сравнении с западной / В. Вальденберг // Известия по русскому языку и словесности. — Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1929. — Т. 2, кн. 1. — С. 229.

¹⁷³ Вальденберг, В. Древнерусские учения о пределах царской власти / В. Вальденберг // Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. — Петроград: тип. А. Бенке, 1916. — С. 434-435.

¹⁷⁴ Вальденберг, В. Понятие о тиране в древнерусской литературе в сравнении с западной / В. Вальденберг // Известия по русскому языку и словесности. — Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1929. — Т. 2, кн. 1. — С. 230-234.

Как правило же, душевная чуткость, религиозно развитая способность воспринять свое служение и вдохновляться верой в русский народ позволяли государям любовно созерцать свою страну, жить в русле ее истории и мыслить из ее трагической судьбы.

«Они, так сказать, «врастали» в Россию, — продолжает Ильин, — чему много содействовала художественная даровитость русского человека. Русский народ, созерцая сердцем своих Государей, вовлекал их (уже в звании наследника!) в ответное сердечное созерцание, и Государям, — инстинктивно и интуитивно, — открывалось самое существенное: душевный и духовный уклад русского народа, его историческая судьба, его грядущие пути и, в особенности, его опасности. Они оставались людьми и могли ошибаться (недооценивать одно и переоценивать другое); это возлагало на русских людей — долг правды и прямого стояния перед Государем»¹⁷⁵.

При этом, вопреки расхожим представлениям, уровень политической культуры русского народа был весьма высок. Воззвание купца Мина в период Смуты и польской оккупации по зрелости своего национально-государственного сознания опережает западноевропейское гражданское мышление минимум на два века: «Мужие, братие, вы видите и ощущаете, в какой великой беде все государство ныне находится и какой страх впредь, что легко можем в вечное рабство ...впасть». Это обращение к соотечественникам в 1611 году нижегородского посадского человека средней руки, которому лично ничего не угрожало, отражает зрелое национально-государственное мышление и XIX века. Он же призывает соотечественников «утвердиться на единении», чтобы «помочь Московскому государству» (не сюзерену) и «постоять за чистую и непорочную Христову веру»: «Не пожалеем животов наших, да не токмо животов...дворы свои продадим, жен и детей заложим...»¹⁷⁶. Нижегородский купец ощущал себя гражданином, задолго до изобретения *contract social* и был готов пожертвовать всем для спасения Отечества.

Тем самым есть все основания вслед за И. Солоневичем утверждать, что русская монархия была результатом попытки построения государства не на юридических и не на экономических, а на моральных основах¹⁷⁷. Эти моральные основы российской

¹⁷⁵ Ильин, И.А. Мировая политика русских государей / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 томах. — М.: Русская книга, 1996. — Т. 2, кн. 1. — С. 122—123.

¹⁷⁶ Костомаров, Н.М. Смутное время Московского государства / Н.И. Костомаров. — М.: Фирма «Чарли», 1994. — С. 724.

¹⁷⁷ Солоневич, И. Народная монархия / И. Солоневич. — Минск: Лучи Софии, 1998. — С. 118.

государственности во многом обусловили характер освоения территории и способ взаимодействия различных этнических групп в составе империи, к рассмотрению которых мы и перейдем. Известно, что Россия развивала себя как «континентальная» империя, в отличие от «морских» империй. Естественно, что этот процесс реализовал себя путем колонизации, которую В.О. Ключевский определил в качестве основного фактора становления российской государственности. Но процесс колонизации огромных территорий восточнославянским суперэтносом имел принципиальное отличие от строительства империй западными народами. Если, например, для британского господства в Индии были характерны полная неслиянность, изолированность колониальных и местных управленческих структур, абсолютная несхожесть жизненных укладов поселенцев и коренного населения, то ситуация в России была прямо противоположной. Маркиз де Кюстин, не отличавшийся, кстати говоря, особыми симпатиями к нашей стране, описал достаточно поразивший его факт: когда он пожелал быть представителем петербургской знати, потомственных русских в ее числе он встретил совсем немного. Несколько позже, по вполне достоверным данным переписи 1897 г., только 53 % потомственных дворян назвали родным языком — русский. Почти половину их составили потомки польской шляхты, украинской казацкой старшины, остзейских рыцарей, грузинских князей, мусульманских ханов и беков. Примерно такое же процентное соотношение было в рядах и торгового сословия, и низших классов. Земли в Новороссии (присоединенные к России в XVIII в. при Екатерине II и ныне составляющие южные и юго-восточные области Украины) распахивали бок о бок русские крестьяне и украинские казаки, в сибирской тайге охотились рядом русские промысловики, алтайцы, якуты и др. Это объясняется тем, что после того, как новые земли присоединялись к России, элита покоренных народов становилась частью управленческих структур всей империи. Ни в одной другой стране невозможно себе представить высшее должностное лицо, не принадлежащее к титульной нации. В той же Англии были бы принципиально невозможны министры поляки (Чарторыйский), министры армяне (Лорис-Меликов), министры немцы (Бунге) и т.д. Но и в отношении простого народа в России никогда не проводилась политика государственного геноцида, ставящая своей целью его тотальное истребление. Конечно, в реальной исторической практике процесс включения тех или иных народов в состав империи мог быть непрост и сопровождался тяжелой и упорной борьбой, как, например, покорение Кавказа. Но земли присоединенных народов не были конфискованы и русский мужик не получил ни клочка земли

ни за счет финнов, ни за счет поляков, ни за счет грузин. Человек или народ, включенный в общую государственность, получал все права этой государственности. Более того, как неопровержимо свидетельствует статистика, дальнейшее развитие окраин империи происходило за счет восточнославянских народов. Власть содержала империю, а затем СССР за счет русского (т.е. великороссы + белорусы + малороссы) этнического ресурса. Поэтому правы те, кто называет Россию и СССР империями наоборот, где государство-образующий народ не эксплуатировал окраины и их народы, а, наоборот, вкладывал в них средства, отрывая от себя, в ущерб себе. Наиболее очевидно это проявилось в советский период русской истории, когда расходы трех славянских республик, особенно РСФСР и Белоруссии были существенно меньше их доходов, тогда как расходы всех остальных республик намного превышали их доход - разрыв создавался путем перекачки средств и кадров из русского центра на нерусские окраины. В поэтической форме этот способ отношений внутри Российской империи, а в дальнейшем СССР прекрасно описал М.Ю.Лермонтов:

**Такой-то царь, в такой-то год
Вручал России свой народ.
И божья благодать сошла
На Грузию! Она цвела
С тех пор в тени своих садов,
Не опасая врагов,
За гранью дружеских штыков.**

Причины указанных различий необходимо искать в истории. Первоначальным фактором формирования европейских сообществ стало, как справедливо отмечали славянофилы и Данилевский, всестороннее противоборство племен и народов, разразившееся на территории бывшей Западной Римской империи в ходе нашествия варваров. Характеризуя страшную прелюдию к историческому развитию Запада, французский специалист по европейскому средневековью Жак Ле Гофф пишет: «Войны, голод, эпидемии и звери - вот зловещие протагонисты этой истории. Конечно, они не с варварами впервые появились, античный мир знал их и раньше, и они действовали еще до того, как варвары дали им простор. Но варвары придали неслыханную силу их неистовству. Длинный меч великого варварского нашествия, который впоследствии стал и оружием рыцарства, накрыл Запад своей смертоносной тенью. Прежде чем постепенно возобновилось созидание, Западом надолго овладела исступленная сила разрушения»¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. - М.: Прогресс-Академия, 1992. - С. 21-22.

Суровая борьба различных племенных групп в стесненных условиях Западной Европы заставляла людей прочно оседать, закрепляться на занятой земле и быстрее переходить от общинных устоев быта и собственности к частно-индивидуалистическим. Излишек сельского населения выдавливался в города, где всякого рода органические уклады разрушались скорее, чем в деревне.

Россия же и в XX веке являлась крестьянской державой, сочетающей патриархально — общинные формы общественной жизни с расширенным православием национальным сознанием и универсальным государством, раскинувшимся на 1/6 части суши. Внутренние особенности последнего существенно обусловило еще и то обстоятельство, которое выливается в принцип: много земли, мало народа. На Западе же действовал иной императив: мало земли, много народа. Под влиянием вышеуказанного объективного обстоятельства русское государство не только в силу православной этики, но и в силу объективных условий своего демографического бытия не могло позволить себе целенаправленно изводить «лишние рты», как это, к примеру, делал Генрих VIII в процессе огораживаний. Оно было вынуждено проявлять милостивое отношение к разноплеменному населению, не разрушая, а поддерживая естественно сложившиеся формы народной жизни.

Многие тенденции, присущие Российской империи, были успешно развиты в рамках СССР. Как мы уже отметили выше, в СССР не существовало системы экономической эксплуатации республик: в них развивалась индустрия, был создан единый хозяйственный комплекс с межреспубликанским разделением труда и помощью отсталым народам и регионам. Русские в республиках и автономиях выступали не в привилегированной роли имперских чиновников или колонистов, а были трудовым элементом — промышленными рабочими, техническими специалистами, служащими, педагогами, врачами.

Не было и речи о «бремени белого человека», напротив, доминировали идеи интернационализма и национального равноправия, дружественного сожительства и партнерства различных народов. Малые народы пользовались особой государственной опекой, во всяком случае, в смысле поддержания их культуры, языка, письменности, традиционных видов хозяйствования. Кроме того, представителям всех нерусских народов специально облегчался путь к получению высшего образования в ведущих университетских центрах, включая Москву. В этом смысле они обладали особыми по отношению к русским привилегиями. И сами русские относились к этому с пониманием.

СССР — при всем многообразии своих частей и несомненных противоречиях между ними — был единым организмом с интенсивными внутренними связями, в том числе человеческими, семейны-

ми, психологическими, идеологическими. Его жители, по крайней мере в своем большинстве, чувствовали себя равноправными гражданами одной страны, в отличие от индийцев, малайцев и т.д. в Британской империи, алжирцев и вьетнамцев — во Французской. В СССР высшее образование было доступно для всех, средний класс состоял из представителей всех этносов и наций, различия между элитой и народом в уровне потребления не были не только запретительными, но и просто значительными. Если к этому добавить мощнейшую систему социального страхования, широкий доступ информации о делах в стране и в мире, реальную производственную демократию, то совершенно небезосновательными выглядят утверждения о том, что СССР строил не «империю зла» (Р. Рейган), но «империю добра»¹⁷⁹.

Такой способ имперского строительства требовал особых личностных и социально-психологических качеств от государствообразующего этноса — восточных славян. Горький урок феодальной раздробленности Киевского периода, приведшей к 250-летнему иноземному закабалению, был хорошо усвоен. Русский народ понял, что самолюбивая «вольность», неумяная гордость и игровое отношение к жизни несовместимы с императивами выживания в жесточайших условиях восточнославянской ойкумены. Необходимыми чертами национального характера здесь должны быть коллективистская дисциплина, законопослушная прилежность, великое терпение, смиренное, жертвенное служение — и русский народ смог их сформировать в полной мере. Именно поэтому все русские государи, как в монархический, так и в советский период при необходимости решения сверхзадач апеллировали к русскому народу, рассчитывая на жертвенность тех, кто прошел воспитание в школе традиционной русской патриархальности и для кого «отцовские порядки» были не внове. И, напротив, национальные окраины, опекаемые «старшим братом», пользовались привилегиями гедонизма и безответственности. Здесь же отметим, что по причине отсутствия указанных качеств многие славянские этносы оказались неготовыми к самостоятельному государственному строительству. Западные и южные славяне в своей политической истории ярко продемонстрировали такие черты как вольнолюбие и самолюбие, храбрость, гордость и честолюбие, но оказалось, что на таком фундаменте прочную государственность не построить. Братья-славяне одновременно тянутся к России, рассчитывая получить через нее недостающие политические гарантии, и бунтуют против нее, ибо далекий сосед и даже пря-

¹⁷⁹ Третьяков, В. Крушение СССР и возрождение России / В. Третьяков // Политический класс. — 2006. — № 12. — С. 21—22.

мой противник зачастую для них оказывается предпочтительнее кровного родственника, постоянно взывающего к долгу и ответственности. Этим и объясняется парадокс, прозорливо отмеченный и разгаданный Ф.М. Достоевским: «...по внутреннему убеждению моему, самому полному и непреодолимому, - не будет у России и никогда еще не было таких ненавистников, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобожденными!.. Начнут же они, по освобождении, свою новую жизнь... именно с того, что выпросят себе у Европы, у Англии и Германии, например, ручательство и покровительство их свободе, и хоть в концерте европейских держав будет и Россия, но они именно в защиту от России это и сделают»¹⁸⁰.

В российской истории XX века последним, кто понял истинное значение русского народа, был И.В. Сталин. Этот «инородец» не понаслышке знал реальные возможности «малых» народов и поэтому отдавал себе отчет в том, что на таком инфантильно-эгоистическом самолюбии крепкую государственность не построить. Вот почему он так прямо обращался именно к русскому народу, и его знаменитый тост на празднике Победы в честь великого русского народа - не праздничный комплимент, а итог выстраданного военного опыта.

В заключении необходимо наметить способ решения еще одной проблемы. Существует расхожее мнение о чуждости и несовместимости русской государственности и русской культуры. Носители этого мнения, ведущие свою духовную родословную еще от Чаадаева, постоянно указывают на то, что мощнейшая государственная система строилась за счет и вопреки интересам народа как субъекта культуры, что, дескать, государственное строительство далось ценой ослабления напряжения культурного творчества. Против этого мнения можно выдвинуть, как минимум, три аргумента. Российская государственность была направлена на защиту народа, чьи интересы постоянно находились под угрозой со стороны «боярской» верхушки. Но и русская культура всегда была исполнена участливой заботы о «маленьком человеке», об «униженных и оскорбленных», и поэтому в этом пункте интенции государства и культуры совпадают. Во-вторых, как было показано нами ранее, одним из важнейших идеалов восточнославянской культуры является идеал Правды¹⁸¹. Но и большая

¹⁸⁰ Достоевский, Ф.М. Избранное / Ф.М. Достоевский. - М.: Сретен. монастырь: Псков.-Печ. Усп. монастырь, 2000. - С. 321-322.

¹⁸¹ Романов, О.А. Идеалы восточнославянских народов как ответ на вызов современности / О.А. Романов // Вестник ГрГУ. Сер.1 - 2004. - № 3. - С. 58-70.

государственность не может обойтись без него, не рискуя бюрократическим и технократическим вырождением. В-третьих, русская культура создавала большое пространство, в котором на равных общаются друг с другом «и гордый внук славян, и финн... и друг степей калмык». Предметом их разговора являются единые ценности и смыслы, возвышающиеся над «местечковыми» интересами и племенными счетами. Но разве великая государственность не имеет своей целью именно это единое большое имперское пространство, не знающее двойных стандартов, племенной и групповой предпочтительности и, напротив, особо великодушное и поощрительное к тем, кто временно отстал и нуждается в специальной поддержке.

Поэтому можно полностью согласиться с А.С. Панариным, который писал, что «державность - это начало, не завидующее вольному цветению окружающей народной жизни, не кастрирующее жизнь, а сполна использующее ее пассионарную энергию. И в этом смысле «духовная программа» великой русской литературы и духовная программа возрождения российской государственности более или менее полно совпадают»¹⁸².

5.3. Восточнославянская государственность в современном мире: основные тенденции эволюции

Осмысление перспектив развития государственности восточнославянских народов предполагает выявление основных тенденций мирового социально-политического развития, в контексте которых только и возможно определение продуктивных векторов динамики Беларуси и России. Поэтому первой нашей задачей будет анализ процесса трансформации института государства в условиях современности, после решения которой станет возможным корректное обсуждение проблемы будущего белорусской государственности.

Переходя к рассмотрению векторов эволюции государства в контексте социокультурной динамики современности необходимо констатировать, что сегодня рельефно обнаружилось две противоположные, даже взаимоисключающие тенденции: тенденция к усилению государства, расширению его присутствия в социальном пространстве и обратная тенденция - разрушения национальных государств, перехода цивилизации в постгосударственное состояние. Свидетельством значительного усиления роли государства в боль-

¹⁸² Панарин, А.С. О Державнике - Отце и либеральных носителях эдипова комплекса/ А.С. Панарин // Москва. - 2003 - № 3. - С. 141.

шинстве стран является увеличение доли государственных доходов и расходов¹⁸³. Возрастание значимости государства обусловлено кардинальным изменением социальных систем, характеризующимся увеличением количества и возрастанием сложности общественных связей и отношений, появлением новых социальных акторов, стремительным фрагментированием социокультурного поля, что требует активного и компетентного управления из единого центра. В новых условиях государство вынуждено брать на себя решение тех задач, которые ранее находились вне сферы его внимания — это различные сферы социального обеспечения, требующие перераспределения доходов, а также инвестиции в фундаментальную науку и человеческий потенциал. Важную роль играют инвестиции государства в развитие инфраструктуры, обеспечивающей надежное функционирование рынка. Сегодня очевидно, что государственные инвестиции в инфраструктуру и образование являются необходимым условием для реализации позитивных функций рыночной экономики. Системы транспорта и связи во многом определяют развитие и надлежащее функционирование рынков, а качественное образование призвано научить людей пользоваться теми возможностями, которые открывает рынок. Передоверить эти функции стихии самоорганизации нельзя.

Эта тенденция наиболее ярко проявляется в странах континентальной Европы — Франции, Италии, Нидерландах, Бельгии, не говоря уже о Швеции и Дании — странах с традиционно сильными социал-демократическими традициями. Ученые и политики этих стран преодолели догму противопоставления рынка и государства, рассматривая последнее как активного «социального организатора», «покровителя» и «регулятора экономики». Такого рода рассуждения и практика опираются на выводы экспертов ООН, делающих однозначный вывод о том, что способность общества к устойчивому развитию зависит не от «валовых» доходов государства, а от способов распределения национального богатства в интересах большинства населения.

Укрепление государства происходит не только в скандинавских или латиноговорящих странах Европы, но и в США и Великобритании, которые традиционно следуют либеральным и неолиберальным подходам к проведению экономической политики, получившим в 80-е гг. XX столетия наименование соответственно «рейганомики» и «тэтчеризма». Однако эти экономические модели оказались в большей мере идеологемами, так как непредвзятый анализ показывает, что государство никогда не выпускало из своих рук контроля

¹⁸³ Этот факт зафиксирован в докладе МВФ «Обзор мировой экономики» за 2000 год.

над ключевыми тенденциями развития экономики. Самое пристальное внимание уделялось и уделяется государственной собственности и особенно источникам ее пополнения. Достаточно вспомнить характеристику, данную известным американским экономистом, лауреатом Нобелевской премии П.Самуэльсоном, правительству США как «самому крупному предприятию в мире». А известный американский историк А. Шлезингер прямо называет мифом бытующее мнение о том, что своим развитием Америка обязана неограниченной свободе частного предпринимательства.

Еще в XIX век немецким экономистом Адольфом Вагнером, принадлежащим к консервативному направлению политэкономии, была установлена жесткая корреляция между расцветом капитализма, индустриальным развитием и ростом значения государства. Несмотря на некоторые национальные и социокультурные различия в определении меры интервенции государства в общественную жизнь, важность и даже необходимость такого вмешательства не оспаривается никем из серьезных исследователей. Напротив, возрастание роли государства находится в русле ведущей исторической тенденции развития политических и экономических мировых процессов.

В этой связи становится все более очевидным расхождение либеральной риторики политического дискурса о государстве в большинстве западных стран, особенно в США, с реальностью политического действия в них, которая значительно отклоняется от теорий «минимального государства» и «невидимой руки» самоорганизующегося экономического и политического пространства. Результаты проведенных исследований убедительно свидетельствуют о последовательном возрастании роли государства в реализации стратегических политических и экономических программ. В доказательство можно привести статистические данные о росте доли государственных расходов в национальном доходе, о контроле государства над экономикой, об увеличении численности государственных служащих и т.п. Так государственные расходы при администрации Рейгана за период 1981—1983 годов выросли в процентном отношении к национальному доходу с 27,8 % до 31,6 %. Более того, французский политолог Жаклин Грапен в книге под названием «Крепость Америка», изданной в Париже в 1984 году, утверждает, что, несмотря на миф о рейганизме, США на деле действуют в русле политики современного дирижизма с главенствующими институтами Президента, Пентагона и Федерального Резерва.

В Великобритании при правительстве М. Тэтчер, избрание которой происходило под эгидой программы «уменьшения» государства, суммы государственных расходов в национальном доходе выросли с 39 % в 1979-1980 годах до 43,5 % в 1981-1982 годах. В результате десятилетней жесткой борьбы за сокращение бюджет-

ных статей и численности работников госсектора доля государственных расходов к величине ВВП, по данным МВФ, сократилась лишь на однопроцентный пункт - до 42 % ВВП.

А как обстоит дело с государственным финансированием экономики (в частности, социальной сферы) на Западе в последние годы? По имеющимся в литературе данным, в 1996 году доля государственных расходов в ВВП составляла: в США - 33,1 %, в Японии - 36,7 %, в Великобритании - 42,9 %, в Германии - 48,5 %, в Италии - 51,3 %, во Франции - 54,2 %, в Швеции - 66,6 %. Именно в трех последних, а также в Канаде отмечаются самый высокий уровень и качество жизни населения¹⁸⁴.

Серьезным аргументом против тезиса о возрастании роли государства является тот факт, что в последнее время наиболее мощными игроками в экономическом и политическом пространстве становятся транснациональные корпорации (ТНК) и транснациональные банки (ТНБ), деятельность которых носит наднациональный характер. Однако в научной литературе высказываются и критические суждения относительно мнения о совершенной автономии ТНК, их полной независимости от национальных правительств.

Подвергая критическому анализу тезис о наднациональном характере ТНК, американский исследователь Э. Кэпстейн приходит к выводу, что «пристальное внимание со стороны правительства становится все более обыденной чертой жизни корпораций»¹⁸⁵. Случаи, когда частные фирмы в поисках доходов иногда действуют вопреки интересам «своих» правительств, не могут нарушить существующую между ними неразрывную связь. Действительно, те фирмы, которые рассматриваются как над- и вненациональные, часто действуют в тандеме с государственными институтами определенных стран. Сбор экономической информации, продвижение на международной арене национальных ценностей и символов, создание экономических альянсов отражает очевидные интересы развитых индустриальных держав. Крупные корпорации не только осознают общность интересов со «своими» правительствами, они стремятся поддерживать тесные связи с ними. Государство лучше, чем кто-либо, может защитить интересы корпорации в международных переговорах по вопросам торговли, инвестиций и доступа на рынки. Такие вопросы, как коммерческие авиамаршруты, открытие банков, предоставление страховых обязательств, решаются не корпорациями, а дипломатами и чиновниками. Если у корпорации возни-

¹⁸⁴ Соколова, Р.И. Государство в современном мире / Р.И. Соколова, В.И. Спиридонова. - М.: ИФРАН, 2003. - С. 14-15.

¹⁸⁵ Kapstein, E.B. We Are US: The Myth of the Multinational / E.B. Kapstein // International Politics: Enduring Concepts and Contemporary Issues. — N.Y., 1996. — P. 372.

кает необходимость в защите или «продвижении» ее интересов, она может обратиться к своему правительству. Сходные тенденции мы наблюдаем и в деятельности международных политических и экономических организаций.

Дополнительным свидетельством усиления этатистских тенденций социального развития служит формирование региональных экономических группировок, которые, декларируя свою ориентацию на ценности открытой мировой экономики, все же являются мощным инструментом защиты государственных и государственно-корпоративных интересов. Именно учет этих интересов, а не абстрактных императивов «мирового рынка» и «свободной конкуренции», оказывает решающее влияние на принятие конкретных решений и выработку экономической политики в данных группировках. В каждой из них зримо выделяется страна или небольшая группа стран, которая занимает доминирующее положение и определяет общий вектор развития всей коалиции. Например, отмечаются лидирующие позиции США в структуре НАФТА, Германии и Франции - в ЕС, США и Японии - в АТЭС.

Что касается международных финансовых организаций, то происходит диффузия их автономии и соответственно размывается способность адекватно реагировать на процессы в области международного движения капитала, что проявляется в подмене координации экономической политики в международном масштабе борьбой отдельных стран, их группировок и собственно аппарата соответствующих организаций за влияние на принятие глобально значимых экономических решений. Сегодня международные финансовые организации зачастую являются инструментами жесткой политической борьбы, направленной на подавление ведущими западными странами своих конкурентов или тех субъектов, которые, активно развиваясь, могут в перспективе ими стать. В этой связи понятна резкая критика в адрес ряда экономических институтов, особенно МВФ, чья политика, якобы нацеленная на снижение вероятности финансовых кризисов, на деле порождает их в точно определенных регионах мира.

Хотя практически во всех развитых экономиках теперь в принципе признана роль государства в области социального обеспечения и перераспределения дохода, масштабы подобной деятельности правительств в разных странах различны. Например, трансфертные выплаты (и соответственно налоги) во многих европейских странах существенно выше, чем в США и Японии. Масштабы государственного вмешательства так или иначе обусловлены национальными традициями и предпочтениями: оптимальная степень социального обеспечения и перераспределения доходов определяется в основном морально-этическими факторами и не может устанавливаться на основании канонов позитивной экономической науки.

Однако наряду с тенденцией укрепления национальных государств в последние десятилетия активно набирает силу контртенденция — ослабления и слома отдельных государств и подрыв авторитета института государства в целом. Эта контртенденция во многом порождается процессом глобализации с его объективными и субъективными составляющими. В глобальном мире традиционные властные полномочия государства буквально вырываются у него как наднациональными, так и внутренними структурами в сфере и международных отношений, и внутренней политики. Известный российский экономист М. Делягин выделил основные виды наднациональных структур, ограничивающих полномочия и реальные возможности государства:

— разнообразные органы международного управления и регулирования, создаваемые на межгосударственном уровне (классические и наиболее известные примеры — НАТО и переживающая после «холодной войны» кризис идентичности ООН, а также МВФ и Мировой банк);

— транснациональные корпорации;

— международные общественные, религиозные и преступные организации (их объединяет негосударственный и преимущественно внеэкономический характер объединения и целеполагания);

— глобальные СМИ.

Последние — единственные ограничивающие государство структуры, не являющиеся самостоятельными участниками глобальной конкуренции. Они ограничивают влияние всякого государства на жизнь создавшего его общества, так как являются непосредственным инструментом формирования глобального, международного общественного мнения и «моральных стандартов», неизбежно навязываемых государствам — тем эффективнее, чем слабее то или иное государство¹⁸⁶.

Значительный вклад в ослабление национальных государств вносит существенная активизация отдельных этнических групп и регионов, претендующих на обладание атрибутами собственной государственности. Причем наиболее эффективным способом достижения поставленных целей они считают выход на международную арену и привлечение на свою сторону глобальных сил. Неизбежным следствием такого процесса становится превращение данных групп в проводников интересов внешних сил как плата за их поддержку в противостоянии или диалоге с государственными структурами. Этот процесс несет в себе большую угрозу. Современный мир далек от идеалов партнерства, диалога и сотрудничества.

¹⁸⁶ Делягин, М.Г. Мировой кризис: Общая теория глобализации / М.Г. Делягин. — М.: Инфра-М, 2003. — С. 174—175.

Скорее в нем доминируют эгоистические страсти и корыстные мотивации. Отсюда становится понятным, что интересы внешних глобальных сил крайне редко совпадают с интересами соответствующих обществ, т.к. иначе они реализуются этим обществом самостоятельно, и потребность в их специальном продвижении при нормальном функционировании общественных механизмов просто не может возникнуть.

В результате общественные структуры, опирающиеся на внешние силы, становятся проводниками их интересов — «пятой колонной», часто стоящей на службе конкурентов их собственного общества и действующей прямо против него. Способом их организации все чаще становится «сеть» — многомерная децентрализованная структура, импульсы развития которой генерируются одновременно в разных точках, и обладающая в силу этого малой уязвимостью. В частности, по сетевому принципу организованы многие институты «гражданского общества». Ее возрастающая мощь позволяет некоторым исследователям говорить о «сетевой войне», в ходе которой странам и народам-противникам навязываются определенные стандарты и идеологические клише. Эти стандарты, вызревшие в иных условиях, в лучшем случае непосильны для указанных обществ и часто не только не соответствуют уровню их развития, но и прямо подрывают культурные и материальные основы их конкурентоспособности, а то и самой жизни. Таким образом, снижение роли государства в ходе глобализации, ограничивая влияние общества на реально осуществляемую политику и на свое собственное развитие, способствует навязыванию этому обществу внешних, глубоко чуждых, а часто и прямо враждебных ему интересов, мотиваций и практических действий.

Среди всех внутренних сил, угрожающих суверенитету государства, одной из наиболее грозных является сила этнического самоутверждения всех возможных видов. Глобализационные процессы, по выражению А.И. Уткина, «пробуждают демонов, спавших историческим сном»¹⁸⁷. Сегодня все более явно набирает силу принцип национального самоопределения, разрушения национальных суверенитетов в пользу малых этнических групп.

Определенная часть американского истеблишмента уже ведет серьезную подготовку к такому повороту мировой истории, к принятию «самоопределяющей» фазы как неизбежной. Бывший председатель Национального совета по разведке Центрального разведывательного управления США Г. Фуллер уверен в ее скором наступлении: «Современный мировой порядок существующих госу-

¹⁸⁷ Уткин, А.И. Новый мировой порядок / А.И. Уткин. — М.: Эксмо: Алгоритм, 2006. - С. 105.

дарственных границ, проведенных с минимальным учетом этнических и культурных пожеланий живущего в пределах этих границ населения, ныне в своей основе устарел. Поднимающиеся силы национализма и культурного самоутверждения уже изготовились, чтобы утвердить себя. Государства, не способные удовлетворить компенсацию прошлых обид и будущих ожиданий, обречены на разрушение. Не современное государство-нация, а определяющая себя сама этническая группа станет основным строительным материалом грядущего международного порядка». В течение века, полагает Фуллер, произойдет утроение числа государств - членов ООН. И остановить этот поток невозможно. «Хотя националистическое государство представляет собой менее просвещенную форму социальной организации - с политической, культурной, социальной и экономической точек зрения, - чем мультиэтническое государство, его приход и господство попросту неизбежны»¹⁸⁸.

Пробудившаяся колоссальная тяга к национальному самоопределению начинает раздирать на части даже самые стойкие, исторически сложившиеся государства, даже те из них, которые всегда воспринимались как символы национального единства (такие как Британия и Франция). Волна национального, националистического самоутверждения, поднявшаяся в 1989 году и создавшая 22 новых государства только в Восточной Европе и на территории прежнего Советского Союза, катится вперед, в будущее, захватывая все новые страны и континенты. Перед глазами пример суверенных республик Югославии, Ирака, Сербии, чья судьба была проигнорирована даже оплотом независимых государств - Организацией Объединенных Наций.

Глобализация в ее нынешней форме прямо способствует реализации планов сепаратистов. Например, для Квебека даже экономическое единство с Канадой, не говоря уже о правовой и культурной общности, не является жизненно важным для дальнейшего развития. Западноевропейская интеграция не осложняет, а облегчает борьбу каталонских и баскских сепаратистов. Двадцать лет назад баски имели испанские паспорта и могли работать лишь в Испании. Теперь у них европейские паспорта и они могут работать повсюду в Европейском союзе. Теперь провозглашение независимости Басконии не ведет к установлению протяженных таможенных линий, введению новой валюты, массовой потере работы, сокращению возможностей путешествий. Вирус сецессионизма поражает не только (отнюдь не только) бедные уголки Земли, такие как итальянское Меццоджорно, противоре-

¹⁸⁸ Уткин, А.И. Новый мировой порядок / А.И. Уткин. - М.: Эксмо: Алгоритм, 2006. - С. 113.

ящее богатому падуанскому Северо (где Берлускони уже создал свою политическую партию «Форца Италия»). Напротив, относительно процветающие Западная Канада, Южная Бразилия, Северная Мексика, побережье Эквадора, Северная Италия порождают сецессионистские движения. Две наиболее агрессивные сецессионистские группы в Испании — каталонцы и басконцы — принадлежат к наиболее процветающим.

Существует немало причин поощрения этносуверенитетов творцами глобального мира. Одна из них хорошо известна еще со времен римской античности: «Разделяй и властвуй». Управлять мелкими и, в сущности, бессильными в экономическом, политическом и военном плане государствами намного проще, нежели мощными и влиятельными империями. Но сегодня появился еще один фактор «этнического ренессанса». Основываясь на открытиях синергетики, страны «золотого миллиарда» стали использовать качественно новые способы энергетической подпитки своих обществ за счет окружающей их незападной социальной среды. Такую функцию ранее выполняла колониальная среда. В настоящее время неравномерное развитие современного мира, по верному замечанию А.И. Неклеса, есть «та субстанция, из которой ТНК извлекают дополнительный источник дохода». Можно сказать, что отдельные анклавы на территории России, такие как Москва, смогли воспроизвести некоторые черты западной модели рыночной экономики за счет притока внешних ресурсов как финансовых, так и человеческих. Тем самым, создание «контролируемого хаоса» через всяческое поощрение этносуверенитетов, т.е. сознательное понижение уровня их социальной организации, есть вполне определенное развертывание процессов глобализации.

Центробежные процессы внутри многих национальных государств являются не единственным следствием глобализации. Не менее важным аспектом тенденции ослабления института государства стал все более активный демонтаж государства всеобщего благоденствия (оно же именуется социальным, страховым, кейнсианским, интервенционистским и т.д.). В результате возникает новое соотношение между государством и рынком, ведущее к крупным социальным изменениям.

Расцвет государства всеобщего благоденствия пришелся на 1945—1975 гг., которые французский социолог Ж. Фурастье определил как «славное тридцатилетие». К этому времени в целом был реализован проект социализации капитализма, принятия буржуазией целого комплекса социальных обязательств. Между основными акторами социально-политических и социально-экономических процессов, т.е. государством, бизнесом и профсоюзами, был заклю-

чен корпоративный договор по поводу проблем занятости, оплаты труда, социальных гарантий и т.п. Благодаря этому был достигнут экономический рост, невиданный по своей устойчивости и продолжительности, подъем благосостояния, расцвет образования, уверенность в будущем. Казалось, что более чем полуторовековой конфликт между трудом и капиталом завершился историческим компромиссом.

Однако в начале 70-х гг. обнаружилось свидетельства приближающегося кризиса социального государства. Его ослаблению способствовали многие причины: чрезмерные военные расходы, стремительное старение европейских народов, что привело к усилению нагрузки на пенсионную систему, разразившийся в 1973 г. мировой энергетический кризис, просчеты в финансово-экономической политике. Обусловленное этими факторами замедление экономического развития и падение прибыли подтолкнули капитал к снятию с себя части социальных обязательств, что привело к ощутимому ухудшению положения наемных работников и ослаблению роли профсоюзов.

Официальное изменение политического курса произошло в 1979 г., когда премьер-министром в Англии стала М. Тэтчер. Она провозгласила новую экономическую и социальную политику, получившую название неолиберализм или ультралиберализм, рыночный фундаментализм. Ее основные компоненты таковы: подавление профсоюзов, приватизация, демонтаж государства всеобщего благоденствия, полная свобода рынка при минимальном вмешательстве государства. Многие из поставленных целей, в общем и целом были ей достигнуты. Весьма скоро по этому пути пошли другие европейские страны и США.

В ходе нелиберальных реформ произошла глубокая трансформация капиталистической системы, во многом воспроизведшая ее состояние начала XX века. Произошел отказ от многих социально-экономических принципов, которые мучительно выработывал Запад, преодолевая экономический кризис рубежа 20-30-х годов. В частности, был отвергнут фордистский подход к зарплате, предусматривающий ее постоянный и последовательный рост на основе компромисса между трудом и капиталом. Под сомнение были поставлены кейнсианские принципы государственного регулирования, обеспечивающие рост спроса на производимую продукцию за счет повышения покупательной способности населения. Серьезные изменения произошли в финансовой сфере, где была разрушена система кредитования предприятий под низкую процентную ставку, что создавало благоприятные условия для накопления промышленного капитала. Все это резко ослабило позиции социального государства, ядро которо-

го составляла система социальной защиты, осуществляющая перераспределение богатства и обеспечивающая солидарность социальных групп. Государство ослабило свои позиции в качестве основного скрепляющего стержня всех структур и общества в целом.

Либеральная экономическая мысль разработала развернутую систему аргументации против вторжения государства в экономику. В частности, было отмечено, что рынок способен к решению всех значимых социальных проблем, тогда как неразумное вмешательство государства приводит к сбою тонких рыночных механизмов и препятствует реализации всех возможностей самоорганизующегося хозяйства. В вину государству было поставлено, что оно является весьма дорогостоящим, но при этом малоэффективным, громоздким и зачастую пораженным коррупцией. Его филантропические усилия порождают иждивенцев, не прилагающих ни малейших усилий для поиска работы, но настойчиво требующих «хлеба и зрелищ». Общетеоретическим доводом против государства стал тезис о том, что моноцентризм власти уходит в прошлое, уступая место децентрализованности, фрагментарности и приоритету индивидуальных жизненных стратегий.

Тем самым были намечены контуры нового типа государства с перспективой его самоотрицания и перехода в постгосударственное состояние. Это стало одним из главных факторов, вызвавших значительные социальные изменения и последствия, которые в той или иной степени затронули основные параметры человеческого существования: социальную структуру, труд, доходы и потребление, занятость и безработицу, образование, социальную защиту и др.

Здесь необходимо поставить проблему: является ли указанная тенденция ослабления и слома национального государства с присущими ему стремлениями к социальной защите и реализации долгосрочных национальных интересов исключительно стихийной, диктуемой неумолимой логикой социального развития или сама эта логика есть следствие сознательного проектирования и волевого воплощения. Ответ на этот вопрос может дать рассмотрение общей проблемы социального детерминизма. Как показано в современной социальной философии, объективная закономерность в общественной жизни определяет лишь ее общую тенденцию, но не каждый поворот, не каждый отдельный исторический факт. В каждой точке исторического пространства-времени существует целый спектр возможностей дальнейшего развития, и выбор одной из них предоставлен людям, субъектам исторического творчества. Это общее методологическое положение в полной мере относится и к процессу глобализации. Глобальный порядок, как и все остальное в мире, имеет альтернативные варианты и сценарии. По-

этому задача человека состоит в том, чтобы по возможности отстоять наиболее гуманные и справедливые из них и, напротив, воспрепятствовать проявлениям нового хищничества, выступающего под лозунгом «иного не дано».

Тем самым нам предстоит совершить методологическое усилие и увидеть за внешней объективностью и непреложностью сознательный умысел и субъективное своеволие. Тенденция ослабления государства диктуется не глубинными общественными потребностями, напротив, усложнение социальных связей и отношений и необходимость системной трансформации общества требует более эффективной организации и управления. Слабое государство необходимо творцам глобального мира для установления бесконтрольной власти над ним. Именно в этом контексте становятся понятными все нападки на национальное государство как средство защиты своих национальных интересов, связанных с производительной экономикой и справедливым самостоятельным распределением ее продукта. Национальное государство предполагает не только экономическую независимость, но и политический суверенитет. Демократия означает, что функции власти осуществляют те, кого народ избрал в ходе своего волеизъявления. Его избранники обязаны выполнять народную волю и всецело контролируются им. Ничего общего с этим не имеет политология глобализма. Она предполагает, что настоящие центры власти принятия решений не считаются с интересами и требованиями местного избирателя и выражают согласованные стратегии международных трестов - экономических и политических. В той же мере агрессивному глобализму неуютно и социальное государство как средство поддержания общественного согласия и защитника тех социальных групп и слоев, которые по критериям рыночной пользы и рентабельности не могут себя оправдать. Мораль глобалистов подозрительно напоминает ницшеанского сверхчеловека: «Слабые и неудачники должны погибнуть... Первое положение нашей любви к человеку».

Однако мы, в отличие от глобализированных «граждан мира», не имеем другого Отечества и истории, кроме «истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал» (А.С. Пушкин). Поэтому задача национально ориентированной элиты состоит в том, чтобы продумать направления и методы укрепления собственного государства. Определение перспектив развития национальной государственности в эпоху глобализации должно учитывать не только современные тенденции, но и инвариантные принципы жизнестроения народов, выработанные и апробированные ими на протяжении столетий. Удержание в едином аналитическом поле исторических традиций и духовного проекта, логики прошлого и велений будущего является залогом того, что в гуще ветвящихся дорог истории коллективный

субъект найдет наиболее перспективные линии своего социокультурного развития. Именно способность к сохранению преемственности прошлого и будущего есть необходимое условие исторического творчества, ибо история с ее чуткостью к самобытному и индивидуальному не принимает и не признает грубых подделок, политиков-копиистов и имитаторов. Исторический плагиат столь же не терпим, как и любой другой.

В первую очередь перед государством стоит важнейшая задача обеспечения национального единства, т.е. сотрудничества и действий в общем направлении различных общественных сил (классовых, национальных, интеллектуальных). Даже в самом благоприятном случае, когда основания единства нации и общности ее интересов заложены в структурах ментальности и специально не рефлектируются, государство обязано оказывать на них корректирующее влияние (ибо в определенных условиях общества могут быть склонны к социальному самоубийству, как, например, советское, или к разложению в условиях стагнации). В случае же дезинтеграции социального пространства и противоборства групповых и клановых интересов, порождающего усиление социальной напряженности и экспоненциальный рост асоциальных практик, государство с необходимостью должно делать стратегический выбор и предлагать (а иногда и навязывать) его обществу. При этом желательно использование «мягких» технологий заинтересовывания и идеологического воздействия, что не отменяет общей необходимости организации общественного развития.

Решение этой задачи, в частности, предполагает согласование интересов бизнеса и населения. Бизнес по своей природе стремится к эффективности и максимальной прибыли и потому исповедует либерализм. Население же стихийно стремится к справедливости, понимаемой как равенство. Поэтому его естественная идеология — социализм. Исторический опыт показывает, что только своими силами достичь компромисса им не удастся. Необходимо государство как способ гармонизации этих разнонаправленных интересов ради достижения долгосрочного успеха всего общества в целом. Одним из способов нахождения искомого баланса интересов является всемерная поддержка государством бизнеса в его внешней экспансии с одновременно жестким регулированием в интересах населения (например, через антимонопольное законодательство) внутри страны. Эта общая схема может и должна конкретизироваться применительно к наличным экономическим и социокультурным условиям, но в целом она апробирована и показала свою эффективность.

В целом перед государством в современных условиях стоит задача сформировать единое социальное пространство, абстрагированное от экономических, культурных, этнических и иных разли-

чий отдельных социальных групп, в котором действуют единые для всех «правила игры». Именно жесткий контроль за сохранением большого социального пространства не позволяет вернуться к феодальной раздробленности с его «правом силы». Как писал П. Новгородцев, «требование суверенного и единого государства... выражает не что иное, как устранение неравенства и разнообразия прав, существующих в средние века. При раздробленности феодального государства право человека определялось его силой и силой той группы, к которой он принадлежал»¹⁸⁹.

Во-вторых, государству принадлежит право и обязанность формировать и отстаивать долгосрочные социальные и национальные цели и интересы. Общество само по себе, а восточнославянские общества, в особенности, характеризуются рыхлостью, слабой способностью к самоорганизации, недостаточной развитостью организующей воли. В недрах социума может вырваться значимая социальная инициатива, как это показал, например, опыт русской Смуты начала XVII века, но определяющим фактором развития все же является не самоуправление, а жесткое централизованное управление. Оно способно выполнить такие функции, которые неподвластны самому обществу. «Главной из таких функций, — пишет М. Делягин, — является развитие или, если акцентировать внимание на качественной стороне дела, преобразование общества: необходимость его может ощущаться изнутри, давая импульс мысли и действию, но само это действие и даже осмысление могут осуществляться только извне общества — со стороны государства»¹⁹⁰. Это, разумеется, не означает разрыва и противостояния между обществом и государством. Напротив, их противостояние, взаимное обособление и непонимание приведет и к ослаблению государства, и к разрушению социума. Государство лишь тогда обретает мощь, дальновидность и мудрость, когда выражает глубинные интересы народа.

Значимость функции стратегического планирования и действия резко возрастает в условиях глобализации, где сфера политики активно вовлекается в область рыночных отношений. Возникла метафора «политического рынка», заключающаяся в уподоблении политического процесса как отношения политических профессионалов с массой электората рыночному процессу как отношениям продавцов и покупателей товаров. Политические программы, административные решения, правовые акты в глобальном мире все чаще становятся товаром, за который положено платить наличными. Причем

¹⁸⁹ Новгородцев, П.И. Лекции по истории философии права / П.И. Новгородцев // Сочинения. — М.: Раритет, 1995. — 446 с.

¹⁹⁰ Делягин, М. Миссия государства в новом столетии / М. Делягин // АПН. Агентство политических новостей [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/article17314.htm>. — Дата доступа: 10.03.2008.

основная опасность заключается в том, что данная ситуация не только обнаруживается эмпирически, но и обосновывается теоретически¹⁹¹. Такая ситуация выгодна тем группам, которые имеют все основания полагать, что они смогут победить в конкурентной борьбе за политическое решение, если оно будет представлено в виде товара. Как правило, это олигархические группы, интересы которых ничего общего не имеют с интересами населения в целом. Однако обществу необходимо государство, выступающее как монополия в отстаивании его интересов. То, что это выгодно обществу, очевидно. В случае общества «политический рынок» уничтожает его целостность, порождая неупорядоченную мозаику интересов, лишенных какого-либо «общего знаменателя». В результате возникает рассогласованность общественных интересов и поведения, несовместимая с самим понятием политической системы. В случае государства «политический рынок» означает утрату его суверенности, ибо заказчиками политического товара неизбежно выступают национальные глобалистские структуры, всегда могущие переплатить или перекупить. «В условиях растущего экономического неравенства стран открытый политический рынок прямо означает, что властные элиты в ходе принятия решений заведомо станут ориентироваться не на бедных соотечественников, не способных материально вознаградить их политическую находчивость, а на зарубежных покупателей, способных сразу же выложить наличные»¹⁹². Вывод о скорой утере таким государством исторической субъектности напрашивается сам собой.

Определение перспектив политического развития восточнославянских народов предполагает анализ конкретных моделей государственного строительства в современных условиях. Одной из наиболее привлекательных мы считаем модель империи, которая прямо вытекает из исторического опыта России и, как мы покажем ниже, отвечает на многие вызовы современности. Проблема империи занимает совершенно особое место в русской историософии, ибо с момента обретения национального самосознания русский народ мыслит себя как народ имперский. На протяжении многих столетий имперская парадигма в явной или подспудной форме определяла содержание государственного строительства, питала своей энергетикой народы, участвующие в этом величественном процессе. Сегодня тема империи актуализировалась в связи с необходимостью определения места восточнославянских народов в мировом развитии, выдви-

¹⁹¹ Морозова, Е.Г. Политический рынок и политический маркетинг: концепции, модели, технологии / Е.Г. Морозова. — М.: РОССПЭН, 1999.

¹⁹² Панарин, А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / А.С. Панарин. — М.: Алгоритм, 2003. — С. 464.

жения привлекательной и органичной нашей культуре национальной идеи. Однако задача исследователя осложняется тем, что на протяжении XX века империя практически не становилась предметом серьезного теоретического исследования. Тема империи, в отличие от некоторых других разновидностей социально-политических систем (например, нации-государства), не получила в науке достаточного эксплицированного, формализованного теоретического описания. Вместо серьезного вдумчивого размышления над основаниями имперской идеи ее превратили в ярлык, навешиваемый на политических конкурентов (имперские амбиции, «империя зла» и пр.). Поэтому перед наукой стоит задача ресемантизировать понятие Империи, придать ему строгий теоретический смысл и на этой основе оценить реальные перспективы имперского возрождения.

Сущностной характеристикой Империи является универсализм ее духовной и политической системы. Империя — это надэтническое, наднациональное образование, организованное на основе ряда высших начал, тяготеющих к Абсолюту. Реализация универсалистского принципа достигалась обычно, а на протяжении большей части человеческой истории исключительно, в виде различных форм сакрализации власти. При этом сакральный статус может приписываться как персонально властителю, так и государству и его институтам в целом. Так, например, В. Соловьев отмечал, что в Китае «всякий начальник, высший и низший, есть ео ipso и религиозный глава народа в пределах своей юрисдикции»¹⁹³. А современный исследователь А.Б. Зубов, предлагая самостоятельную идею возникновения государства, считает, что движущей силой политогенеза был поиск людьми путей религиозного спасения: «На каком-то этапе возрастания сложности этот процесс отлился в государственные формы политической социальности, не теряя ничего из своей принципиальной направленности к иному миру. Государство возникло как инструмент спасения, а не как средство для приумножения благ этого мира самих по себе»¹⁹⁴.

Говоря об универсализме имперской идеи, обычно вспоминают Рим. Однако тенденция к сакрализации власти, наделение ее универсальными, сакральными смыслами обнаружилась значительно раньше, а именно, в эпоху политеизма с характерной для нее крайней этнополитической мозаичностью. Попытки снятия напряжения между универсализмом государства и политеистической религиозной традицией предпринимались неоднократно

¹⁹³ Соловьев, В.С. Китай и Европа / В.С. Соловьев // Собр. соч. - СПб., 1912. - Т. 6. - С. 115.

¹⁹⁴ Зубов, А.Б. Сотериологическая модель генезиса государственности / А.Б. Зубов // Восток. - 1993. - № 6. - С. 6.

(например, в державе Ахеминидов или империи Александра Македонского), но лишь Рим смог стать своего рода символом сакральной, вселенской миссии государства. Это ему удалось за счет примирения и синтеза двух мировых универсальностей — Церкви и Империи. Чтобы примириться с Церковью, продолжая честно исполнять свой долг, Константин Великий мог стать только христианином. Но даже римских языческих властителей христиане рассматривали как богоданных. Так, например, апостол Павел считал языческого императора Удерживающим мировое зло. Это становится на столетия стержневой идеей христианской философии и политики. В ее развитии проявляется принцип «симфонии» Церкви и христианского Царства, которые поддерживают друг друга, оставляя за собой свои сферы деятельности. Причем Церковь, не вмешиваясь в дела управления, имеет право нравственного суждения по любому политическому решению. Об этом основательнее и убедительнее многих писал С. Аверинцев: «Объединив все земли средиземноморской цивилизации, Римская империя и впрямь была в некотором смысле миром. Римские власти долго преследовали раннехристианских проповедников, но расходились эти проповедники по свету дорогами, проложенными римскими солдатами. Даже в те времена, когда христиан бросали на съедение львам, христиане верили, что римский порядок — заградительная стена против прихода Антихриста. А когда, наконец, римский император Константин принял христианскую веру под свое покровительство, был пережит опыт, который никогда не повторялся впоследствии, но который властно определил средневековое сознание вообще и навсегда сформировал византийское сознание. Географическая зона действия римских законов, распространения греко-римской культуры и свободного исповедания христианской веры была одна и та же. Все высшие духовные ценности, как религиозные, так и светские, — Библия, передаваемая Церковью, и Гомер, передаваемый школой, греческая философия, римское право и прочая, — какие только знал человек христианского ареала, содержались в границах одного и того же государства, в его рамках, в его лоне. За его пределами — мир одновременно иноверный (неверный), инокультурный (варварский) и к тому же беззаконный, как бы и не мир, не космос, а хаос, «тьма внешняя». Двуединство Римской империи и христианской Церкви само по себе мир»¹⁹⁵.

Но невероятное историческое влияние Римской империи связано было и с той, синхронной по времени ее существованию, воз-

¹⁹⁵ Аверинцев, С.С. Другой Рим / С.С. Аверинцев // Избр. статьи. — СПб.: Амфора: изд. Седова, 2005. — С. 323.

возможностью распространить свои принципы на всю внятную в ту эпоху Ойкумену. На империю ориентировались и окружавшие ее варвары, и так называемые «галло-римляне», и сама империя не могла не чувствовать мощь энергийного излучения своего образа жизни, своей цивилизации, своего общественно-политического устройства. Как пишут современные исследователи, латинское Imperium происходит от глагола imperare — (приказывать, господствовать) и означает повеления, власть, полномочия, а в римском праве — высшую распорядительную власть, включая военную, в пределах городских стен Рима ограниченную полномочиями других органов власти и политическими правами граждан: «С этим сопряжено и понятие об Imperium как империи именно в смысле определенной области: Римского государства в доступной его экспансии сфере, в некоторые периоды понимаемой как весь ведомый мир: круг земель, orbis terrarum. После падения Западной Римской империи общее именование сохранила за собой Восточная. Но и помимо этого империя продолжала жить как идея и возродилась в Европе как Священная Римская империя германской нации. Позже мы встречаем это еще несколько раз в истории Европы, когда — с использованием все того же латинского корня (у французов, англичан и русских), а когда и без него (у немцев). Граница во всех этих случаях была явственна как грань, отделявшая от других государств. И очень часто в имперскую идею была также вплетена мысль о безграничности, именно о круге земель, может быть, временно и неподвластных, но в принципе включаемых в сферу перспективной экспансии и в этом отношении до конца исчерпывающих ее»¹⁹⁶.

Необходимость территориальной экспансии, являющейся наряду с универсализмом, еще одним сущностным признаком империи, обусловлено не только требованиями идеологии, но и прагматическими причинами, связанными с необходимостью поддержания стабильного существования. Как показано в современной теории систем, для устойчивого развития системы необходима хотя бы ограниченная независимость от постоянных колебаний внешних условий, причем простейшим способом ее реализации является достижение относительной автономности системы, благодаря ее способности к накоплению внутренних энергетических и вещественных резервов. Поэтому любой системе, стремящейся к достижению равновесия в отношениях с внешней средой, присуще стремление к поддержанию определенного объема материальных и энергетических ресурсов. Другими словами, для империи более характерен экстенсив-

¹⁹⁶ Филиппов, А.Ф. Наблюдатель империи (империя как понятие социологии и политическая проблема) / А.Ф. Филиппов // Вопросы социологии. - 1992. - № 1. - С. 99.

ный принцип развития, предполагающий экспоненциальный рост объема доступных и контролируемых ресурсов. Но важно отметить, что стремление к территориальному расширению ради привлечения дополнительных ресурсов характерно и для неимперских систем, которые прекращают свою экспансию в тот момент, когда издержки начинают превышать приобретения. Имперская же логика, напротив, осмысливает экспансию как самоценный проект, способный компенсировать любые возможные материальные издержки культурно-символическими достижениями. Как пишет известный исследователь темы Империи С.И Каспэ, «возникновение естественных препятствий к расширению территории (природных — вторжение в неблагоприятную климатическую зону, либо антропогенных — столкновение к неуступающим по силе политическим конкурентам) ведет не к свертыванию интервенционистской активности, но к ее предельному наращиванию — поскольку любая преграда дискредитирует вселенские притязания государства»¹⁹⁷.

Успешная внешняя экспансия приводит в действие новый фактор. Включение в состав государства новых территорий с их зачастую иноэтничным и инорелигиозным населением практически неизбежно ставит вопросы о методах их эффективной интеграции и управления. Об этих методах скажем несколько ниже, а пока отметим следующее обстоятельство. Конечно, наиболее удобной и бесконфликтной является жизнь моноэтничного общества, но такое и раньше, а тем более сегодня, встречается крайне редко. Большинство из когда-либо существовавших государств полиэтничны. Поэтому необходимо искать способы организации их более или менее сносного сосуществования. Среди немоноэтнических государств наиболее удобные условия для этносов предоставляли как раз империи. Империя универсальна по своей идее, и в силу этого она наиболее терпима. Но за счет каких конкретных механизмов осуществляется согласование интересов различных этнических групп?

Во-первых, через включение элиты покоренных народов в состав имперской элиты. Имперская знать — это всегда полиэтническая и разнородная в культурном отношении общность. Причем эти элиты сохраняли реальную власть в неутратившей свою самобытность провинции империи. Провинции, например, Римской империи благополучно сохранили нисколько не поврежденный Римом уклад жизни, со своими обычаями, часто со своим законодательством, со своими неповторимыми социополитическими, социоэкономическими отношениями. Конечно, была необходимость отправления куль-

¹⁹⁷ Каспэ, С.И. Империи: генезис, структура, функции / С.И. Каспэ // Полис. — 1997. — № 5. — С. 41.

та императора, но это была чисто внешняя, мало к чему обязывающая, условность. Но взамен и элиты и народы получали многие достижения Империи, среди которых дороги, почта, акведуки, водопроводы. Сходная ситуация была и в Российской империи, где знать провинций, сохранив практически в полном объеме свою реальную власть, получала высокий символический статус и блага империи для себя и своего народа.

Во-вторых, сами этносы почувствовали преимущества жизни в составе империи. Для начала сошлюсь на пример, который приводит российский историк В. Махнач: «1611 год, Смута. Идет формирование второго земского ополчения князя Пожарского. Сохранился замечательный документ — Казанский земский приговор по этому поводу. Список собравшихся открывает митрополит, далее следуют представители чинов и сословий. Понятно, почему стремятся на бой ради освобождения столицы, родной земли русские. Можно с некоторым напряжением объяснить участие в ополчении черемис, т.е. марийцев. Но совсем, казалось бы, противоестественно участие татар. Ведь Казань шестьдесят лет как присоединена. По старинному правилу — враг моего врага мой друг — казанские татары должны были ударить в спину ненавистному оккупанту. И ни один историк потом не упрекнул бы их, как никто не упрекнет ирландцев, работавших в годы первой мировой войны по возможности на немцев — слишком натерпелись от англичан.

Происходит же совершенно неожиданное: казанские татары садятся на коней и отправляются освобождать Москву. Мне встретились суждения, объясняющие это исключительным гуманизмом русских. Я же склонен объяснять этот факт имперским характером России, в которой уживались все, как прежде уживались в Риме. В том числе за шесть десятилетий вполне ужились с Россией и казанцы»¹⁹⁸.

Этот пример иллюстрирует действие общего закона, который можно условно назвать «малый» народ вместе с «большим» против «среднего». Если схематизировать этническую структуру некой обобщенной империи, то верно будет сказать, что ее населяет большой народ, несколько средних и известное количество малых. Для огромной части населения империя является защитницей малых от агрессии средних. Действие этого закона мы можем наблюдать, в частности, на территории многих постсоветских государств, где, высвободившиеся из-под имперской опеки, — не обязательно владычества, скорее опеки, — более многочисленные средние, не имевшие

¹⁹⁸ Махнач, В. Империи в мировой истории / В. Махнач // Р.Ж. Русский журнал [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://old.russs.ru:8080/antolog/inoe/mahn2.htm>. — Дата доступа: 27.02.2008.

навыка руководства имперским организмом, первым делом ужесточили положение малых народов. Поэтому распад всякой империи, чем бы он ни вызывался, - всегда вселенская скорбь, всегда стон не только людей, а множества народов.

Развивая эту мысль, можно сказать, что нормативная сверхзадача империи состоит в том, чтобы обеспечить условия возможности культуры и цивилизации. Культура в сущности своей хрупка и ранима, она не может существовать без поддержки политических, правовых, моральных форм социума. Идея империи в этом контексте выступает как основание социального порядка, урегулированности, цивилизованной благоустроенности, единства и надежности, универсальной законности и полезности. Как пишет российский ученый К.С. Пигров, «сама империя есть не только жесткая оболочка, не только некая инертная «защитная скорлупа» для культуры и цивилизации. Она сама также есть продукт и живой момент культуры/цивилизации. Во всякой империи есть инновационное творческое содержание. В этом смысле и сама империя есть мегаинновация, несущая творческое начало»¹⁹⁹. Иначе говоря, империи являются наиболее адекватным политическим оформлением пространства цивилизации. Доказательством данного тезиса является глубокое внутреннее родство идей империи и цивилизации. И империя и цивилизация строятся вокруг сверхценности, которая обеспечивает единство культуры и ее воспроизводимость. В обоих случаях эта сверхценность имеет религиозный характер и определяет все атрибуты культуры. Устойчивая цивилизационная культура в большинстве случаев есть культура имперская.

Устойчивость империи в свою очередь определяется тем, что она всегда опирается на стержневой этнос. Действительно, анализ истории любой империи показывает, что ее строительством занимался, в основном, один народ. Мы можем их выделить - персы, римляне, греки-византийцы (которые называли себя римлянами), немцы, русские. Империя, при всей универсальности ее сверхценности, строится на основе политических, лингвистических, культурных и даже бытовых предпочтений одного этноса, этноса-строителя. Исчерпание сил имперского этноса означает конец империи.

Какое реальное содержание может получить мессианская имперская идея в условиях современности? Как ни парадоксально, свою актуальность она обретает в контексте процессов глобализации, которую многие рассматривают как завершение классических империй и иных традиционных государственных форм. Под глобализацией мы понимаем определенный социально-исторический проект, предпо-

¹⁹⁹ Пигров, К.С. Империя как инновация или императив империи / К.С. Пигров // Вестник СПбГУ. - Сер.6. - 2007. - Вып. 2. - Ч. 1. - С. 6.

лагающий размывание традиционных центров власти и ее переход на над- и субнациональный уровень. В этой связи развитие средств коммуникации и транспорта выступает лишь средством и условием реализации данного проекта, а не самостоятельным атрибутом. Глобализация имеет своих заинтересованных субъектов, «актеров». В первую очередь к ним относятся финансово-экономическая и политическая элиты, которые, стремясь к абсолютной власти, ищут возможности освобождения от прежних ограничителей, «сдержек и противовесов». Одним из таких ограничителей выступает институт государства, предполагающий ответственность правителей перед народом (а в традиционных политических системах и перед Богом). Государство через различные механизмы, (фискальную политику, трудовое и гражданское право, идеологические клише и т. п.) ограничивает притязания элит и призывает, а иногда и прямо принуждает их к национальной солидарности. В процессе глобализации эти элиты увидели давно ожидаемую возможность освободиться от стеснительных уз, препятствующих им сполна воспользоваться своим привилегированным положением. Но только своими силами добиться желанной эмансипации элиты не могут. И поэтому они нашли своих союзников и помощников в лице всевозможных меньшинств (религиозных, сексуальных, социальных), которые стремятся реализовать свои антиправовые или аморальные практики, а поэтому тоже тяготеют к прежним формам социального контроля.

Важно отметить, что понятие «меньшинство» имеет не арифметический, а культурологический смысл: под ним мы понимаем группу, обладающую активным самосознанием, противопоставляющую себя остальному обществу, ведущую борьбу за особый статус, привилегии, и, в конечном счете, гегемонию. Несложно понять, что все это работает на все тот же самый процесс демонстрации национального государства и его ядра - национального среднего класса.

Сегодня этот процесс - единение элит с меньшинствами против народа и его оплота - традиционной государственности - приобрел такой масштаб и энергию, что многие аналитики обоснованно утверждают, что победить глобализацию силовым образом невозможно. Из нее можно только выйти, создав крупное социально-экономическое и социокультурное пространство с суверенной властью. Только в их рамках можно защититься от транснационального капитала и достичь желаемой цели - сберечь народ в его политической и культурной субъектности. Для восточных славян это означает, что они должны создать собственный региональный центр развития и силы, в котором будут гарантированы как индивидуальные права индивидов, так и коллективные права народов.

Здесь возникает вопрос: в какой мере это выгодно другим народам, населяющим евразийское пространство? Вполне очевидно, что восточнославянские этнические интересы в главном могут быть легко приравнены к евразийским и в этом качестве стать доминирующими для других народов, населяющих континент Евразия. Для восточных славян нормальным, естественным состоянием является социально ориентированное индустриальное общество, а главным механизмом адаптации — сильное, хорошо вооруженное государство. Они помогают сохранению культурно насыщенной среды, в которой получают возможность развития как сами восточные славяне, так и иные народы, которые не подвергаются ни дискриминации, ни ассимиляции. Это тем более важно, что есть народы, не способные к самостоятельному государственному строительству, а есть и такие, которые могут хорошо жить, в безгосударственном мире, например, при криминально-феодалном укладе или при гегемонии транснациональных корпораций. Но подавляющему большинству народов все же необходимо четко очерченное цивилизационное пространство с надежной защитой своих национальных и гражданских прав. И вот именно здесь обнаруживается возможность нового прочтения темы Империи: именно восточные славяне могут объединить Северную Евразию в большое неколониальное пространство. Такого предложения и на таких условиях ей никто больше не сделает — ни США, ни Китай, ни ЕС, ни исламский халифат. Только русские, обладающие многовековым опытом строительства империи, могут возродить ее в новых условиях и цивилизованных формах. Этот проект, как справедливо пишет М. Ремизов, «не будет альтруистическим — история отучила нас от бессмысленного альтруизма, — но, несомненно, он будет великодушным»²⁰⁰.

Но для того, чтобы его реализовать, восточным славянам необходимо предложить определенную идеологию. Здесь надо проблематизировать сам концепт «идеология» и обратиться к анализу его истоков. Одним из наиболее продуктивных опытов его анализа я считаю марксистский. Немецкий философ выводит идеологию из классовой борьбы, понимая под ней не явное уничтожение одного класса другим, а культурно-символическое его подавление. Господствующий класс с помощью ряда средств доказывает, что его классовые интересы тождественны общественным и в качестве «приза» получает в свои руки инструменты государства. Тот способ, посредством которого происходит это отождествление «частичного» со «всеобщим» и есть идеология. Сегодня восточные славяне

²⁰⁰ Ремизов, М. Национальный вопрос в России / М. Ремизов // Москва. — 2007. — № 11. — С. 159.

должны предложить такую идеологию своим ближним и дальним соседям и показать, что их интересы прямо соответствуют императивам выживания всего евразийского континента. Выше уже было сказано, что для этого есть все основания, а умения осмысливать свои интересы как универсальные нам не занимать.

В пользу обоснованности претензий восточных славян на реинтеграцию евразийского пространства под своей эгидой свидетельствует мощнейшая традиция имперской честности, которая усвоена нами в полной мере. Эта традиция может быть сформулирована следующим образом: «Империя не предаёт своих союзников никогда». В частности, своих союзников никогда не предавал Рим. «Друг и союзник римского народа» - вот титул, которым оперировал Рим, создавая империю. Конечно, мы хорошо понимаем, что этот «друг и союзник» должен был раскошелиться на военные нужды Рима, предоставлять ему свои корабли, войска и т. п. Поэтому между ними были отношения уважительного, но вассалитета. Однако при всем этом союзник мог быть твердо уверен в том, что Рим не предаст его даже в безнадежной ситуации. Данный тип отношений стал механизмом формирования империи вообще. Общеизвестно поведение России в отношении взятых на себя обязательств (зачастую ее честность оборачивалась колоссальными потерями, что никогда не ставило под сомнение необходимость их исполнять). Но это «не прерогатива России - быть честной по отношению к подданным и младшим союзникам, это имперская традиция. Все настоящие имперские организмы в той или иной степени выдерживали этот экзамен»²⁰¹.

Важно отметить, что идеология должна вытекать не только из материальной (экономической, политической и военной) необходимости, но и опираться на значимую социальную идею, дающую «ответ» на грозные вызовы современности путем обращения к Абсолюту. Именно укорененность в абсолютных началах бытия гарантирует идеологии подлинность и практическую конструктивность²⁰². Этот аспект идеологии, могущей быть сформированной в восточнославянском ареале планеты, был глубоко продуман российским мыслителем А.С. Панариным. В ряде своих последних работ он детально обосновал мысль о том, что идейным фунда-

²⁰¹ Махнач В. Империи в мировой истории// В. Махнач // Р.Ж. Русский журнал [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [http://old.russs.ru:8080/antolog/toe/taH\)n2.H^t](http://old.russs.ru:8080/antolog/toe/taH)n2.H^t). - Дата доступа: 27.02.2008.

²⁰² В этой связи отметим, что коммунистическую идеологию во многом погубила неподлинность ее аскетики. Трудовая жертвенность, героизм и иные коммунистические добродетели были лишены высшего смысла, рассматриваясь лишь как средство достижения материального изобилия. Когда обнаружилось, что искомые блага не «потекли полным потоком», произошло обесценивание этих ценностей и крах идеологии.

ментом глобализации являются возрожденные и переинтерпретированные принципы социал-дарвинизма, расизма, колониализма²⁰³. Теоретики глобализма со ссылкой на новейшие культурологические исследования утверждают, что народы не равны друг другу по своей способности к прогрессу, демократии, цивилизованности. Подлинной их родиной является лишь западная культура, имеющая тем самым право определять путь дальнейшего цивилизационного развития и навязывать его остальному миру. Однако развитие нуждается в ресурсах, поэтому мировые источники сырья и энергии должны поступить в собственность «золотого миллиарда». Осмысливая эту грань глобализации, Панарин дает ей следующее определение: «Глобальные ресурсы для узко эгоистических интересов меньшинства — вот настоящее кредо «глобализма»²⁰⁴. В духовном плане идеология глобализма предполагает «зооморфное» видение человека и общества, где общество уподобляется джунглям (рыночный отбор, неограниченная конкуренция), а в человеке делается акцент на его телесной составляющей (расовой, этнической, физиологической). Причем эта идея используется Западом не только для достижения внешнеполитических целей, но и активно применяется к своему собственному обществу. Во многих социологических исследованиях показано резкое обострение социальных противоречий в США и Европе, что дало основание исследователям заговорить о новом витке классового противостояния²⁰⁵. Но современная классовая борьба имеет признаки, неведомые ее марксистским аналитикам. Господствующий класс все чаще оценивает своего визави не как социальную общность, имеющую иные экономические и политические интересы, статус и идеологию, но как иную биологическую общность, как представителей другого, заведомо более низкого вида. Этим объясняется патологическое нежелание элиты искать компромиссы, признавать законные требования народа, создавать единое социальное пространство. В отечественной литературе идею «биологического» противостояния элиты и массы аргументировано обосновывает В. Соловей²⁰⁶.

²⁰³ Панарин, А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. — М.: Русский национальный фонд, 2000.; Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. — М.: Алгоритм, 2002.; Панарин, А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / А.С. Панарин. — М.: Алгоритм, 2003.

²⁰⁴ Панарин, А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. — М.: Русский национальный фонд, 2000. — С. 15.

²⁰⁵ Шовель, Л. Возвращение социальных классов / Л. Шовель // Перспективы [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.perspectivy.info/oykumena/europe/vozvrashchenie_socialnyh_klassov_2007_6_16_42_3.htm. — Дата доступа: 10.03.2008.

²⁰⁶ Соловей, В. Русская история: новое прочтение / В. Соловей. — М.: АИРО-XXI, 2005; Соловей, В. Контуры нового мира / В. Соловей // Свободная мысль. — 2007. - № 2. - С. 78-91.

Тем самым необходима новая социальная идея, заново открывающая единство человеческого рода и подлинное, а не декларируемое равенство прав индивидов и народов. «Требуется мощная социальная инициатива, - пишет А.С. Панарин, - новая социальная идея, способная заново «просветить» косную телесность, мешающую людям различных рас, этносов и вероисповеданий увидеть свое глубокое человеческое родство, свое равенство по высшему счету»²⁰⁷. Возникает вопрос: а кто станет субъектом этой идеи? Очевидно, что гражданское общество на роль носителя не годится, ибо по самой своей природе оно чуждо воодушевлению, энтузиазму и жертвенности, без которых никакую идею не воплотить. Ценности гражданского общества не выходят за пределы эгоистических мотиваций отдельных индивидов, и потому к мироустроительным проектам апологеты гражданского общества относятся с сарказмом и нескрываемым скепсисом. Тем самым вполне закономерным является обращение к государству как субъекту реализации современной социальной идеи.

Причем далеко не каждый тип государства способен стать носителем трансцендентной идеи. Судя по всему, современные национальные государства, родившиеся на волне буржуазных революций, и построенные на просветительских началах рассудочности, эвдемонизма и индивидуализма совершенно чужды такой миссии. Они скорее являются средством сохранения статус-кво, нежели способом прорыва в иное социальное измерение. Открывать новые горизонты в сфере социальности в значительно большей степени способна империя. Империя обладает и материальной мощью и, самое главное, духовным потенциалом, необходимым для прорыва в качественно иное будущее. Причем этот прорыв принципиально не может быть сепаратным. Имперская футурология исходит из фундаменталистского принципа: либо спасительное будущее для всех, либо его не будет вовсе. Империя возлагает на всех бремя земной аскезы, подчиняющее стремящихся к обособлению индивидуалистов единой судьбе.

Сегодня эта способность империи глубоко актуальна. Как ни трудно это признать гедонистически-эмансипаторскому сознанию, у современного человечества нет другого пути к единству и, следовательно, другого способа избежать истребительной гражданской войны приспособленных и неприспособленных в планетарном масштабе, кроме смены светской парадигмы «гражданского общества» на сакрально-жертвенную парадигму государства-империи. Это государство будет пристрастно защищать права индивидов, социальных групп и целых народов, ставших «лишними» в глобальном мире и от

²⁰⁷ Панарин, А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / А.С. Панарин. — М.: Алгоритм, 2003. — С. 481.

которых глобализаторы стремятся избавиться как от ненужного балласта. В современных государствах либералов у них нет никаких шансов даже по самым мягким стандартам «морали успеха». «Перестроенному либералами на началах социал-дарвинизма гражданскому обществу, судя по всему, предстоит подвергнуться новому насилию со стороны большого социального государства, т. е. социальной революции сострадательного этатизма, имеющего сакральные корни в восточной идее царства, несущего отблеск вознаграждающего Царства Небесного»²⁰⁸.

Здесь важно отметить следующий момент. Государство-империя в ойкумене восточных славян в первую очередь призвано защищать их интересы. Это обусловлено тем обстоятельством, что одним из следствий глобализации является деславянизация мира. Именно славянство и в целом все постсоветское пространство рассматривается в качестве уже упомянутого балласта, сбрасывание которого за борт истории позволит «кораблю» глобализации устойчиво плыть в будущее. Если говорить более строго, восточнославянский регион рассматривается как потенциальный и актуальный рынок рабочей силы, сбыта некачественной промышленной и духовной продукции, источник дармового сырья, а также геополитический буфер против набирающей обороты Азии. Кроме мощного государства других средств защиты у нас нет. Но возрождающаяся империя может и должна выполнять не только локальные (пусть и крайне важные) функции. Она сможет предложить новый способ мироустройства всему человечеству, уже не видящему путей выхода из цивилизационного мрака и взаимной ненависти.

Здесь уместна историческая аналогия. В XX веке Советский Союз смог реализовать собственный социокультурный проект, создав прецедент модернизации на незападных началах. Этот проект оказался настолько значимым и привлекательным, что Запад усвоил многие его существенные черты. Это дало ему возможность «очеловечить» свой капитализм, найти баланс между интересами бизнеса и общества, а трудящиеся смогли защитить свои интересы через систему тред-юнионов. Перед лицом могущественного СССР капитал был вынужден вести себя цивилизованно, соблюдая социальные обязательства и принимая в расчет некоммерческие интересы общества. Во многом именно крах СССР обусловил стремительное одичание капитала и возвращение его к уровню цивилизованности середины XIX века. Аналогия заключается в том, что восточнославянское государство-империя сможет защитить не только свои народы и культуры, но и стать носителем мощнейшей идеи, которая

²⁰⁸ Панарин, А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / А.С. Панарин. — М.: Алгоритм, 2003. — С. 489.

воодушевит всех тех, кто «проиграл» от стремительного наступления глобализации. А таких «проигравших» немало на самом Западе, а в целом мире - подавляющее большинство.

Продумывание перспектив государства-империи невозможно без обращения к теме Церкви, ибо Православная Церковь с самого начала являлась конституирующим началом восточнославянской государственности. Суверенное государство на Руси начало формироваться в начале XV века путем построения вертикали «божественного права», согласно которому государь претендует на то, чтобы быть единственным, и тем самым происходит переход от «княжения» к «царствованию». Духовной основой царствования является «традиционная легитимность» - вера в трансцендентные основания публичного порядка, которые могли поддерживаться лишь в ситуации Империи, т. е. в ситуации принципиального совпадения границ закона с границами христианского мира. Формируется концепция «Третьего Рима», которая является, что важно подчеркнуть, не идеей лидерства, а идеей одиночества. Так пространство истинной власти совпало с пространством истинной веры. «Государственность выступила как форма исповедания, - пишет М. Ремизов. В этот момент набравшие мобилизационный потенциал московские государи обрели репрезентативную мощь. Безусловно, это и есть момент рождения российского суверенитета»²⁰⁹.

В этом принципиальное отличие процесса обретения суверенитета в России и в Европе. Для европейца процесс обретения суверенитета - это выход из-под юрисдикции римского престола и секуляризация власти, в России же суверенитет есть продукт ее теологизации. Разница здесь заключается еще и в том, что «российский суверен» с самого начала определяет себя через свою «единственность». «Европейский суверен» всегда есть некто в ряду себе подобных, координация отношений между которыми осуществляется в рамках системы международного права. Европейская страна - всегда «государство в мире». Россия - «государство - мир». Поддержание суверенитета равнозначно здесь поддержанию границ мира, в котором он имеет значение. И эту мирообразующую функцию для страны выполняет ее Православие. «Оно задает горизонты целостности общества и формирует представительскую способность государственной власти (т. к. власть представляет не «жителей», а «общественное целое»)»²¹⁰. Поэтому для нас политическая

²⁰⁹ Ремизов, М. Суверенная теократия / М. Ремизов // АПН. Агентство политических новостей [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/article1884.htm>. - Дата доступа: 23.03.2008.

²¹⁰ Ремизов, М. Суверенная теократия / М. Ремизов // АПН. Агентство политических новостей [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/article1884.htm>. — Дата доступа: 23.03.2008.

религиозность - это не вопрос вкусовых предпочтений или «глубоко интимного» выбора, а атрибут государственного стандарта.

Могут возразить: то, что так было вчера, вовсе не значит, что так должно быть сегодня и тем более завтра. Мы полагаем, что традиционный способ легитимации власти и защиты суверенитета себя не только не исчерпал, но и получает «второе дыхание». Сегодня модель суверенитета, основанная на секуляризации политического и на симметрии взаимного признания государств, разрушается тенденциями обратной теологизации политики и «реанимации «имперского мышления» в глобальном масштабе. В ближайшей исторической перспективе «суверенная европейская нация» есть нация, теряющая сами основания своего суверенитета. Поэтому способы легитимации российского государства сохраняют свою актуальность, и, более того, именно в контексте «новейшего Средневековья» оно способно наилучшим образом определить свою миссию и свои границы.

Серьезным препятствием на пути имперского возрождения является тот очевидный факт, что у русских сейчас главенствующее место в жизненной стратегии заняла мотивация «малых дел», повседневная ориентация вытеснила историческую. Это понятно, естественно и оправданно. Когда русский народ не является хозяином в своем собственном доме, говорить о спасении мира просто смешно. Но есть все основания полагать, что уже при минимальном налаживании повседневности и обретении уверенности в завтрашнем дне масштабные и амбициозные проекты вновь станут привлекательными и займут приоритетное место в иерархии ценностей. Восточные славяне сложились как исторический народ, и сегодня это может быть расценено как качественное превосходство, ибо в ситуации планетарных трансформаций без развитого чувства истории невозможно занять достойное место в глобальном миропорядке.

РАЗДЕЛ III
**ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ
СУБЪЕКТНОСТЬ И ПОИСКИ ПЕРСПЕКТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ
МИРОУСТРОЙСТВА**

ГЛАВА 6
**СОВРЕМЕННЫЕ ГЛОБАЛЬНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ
КАК СПОСОБ ОБРЕТЕНИЯ ИНАЧЕ ВОЗМОЖНОГО**

**6.1. Основные теоретические модели глобальных
трансформаций: объяснительные возможности и границы**

Задача выделения и определения эвристического потенциала теоретических моделей глобальных трансформаций сопряжена с немалыми трудностями. В первую очередь они обусловлены тем фактом, что обсуждение движущих сил и направленности изменения мировой цивилизации носит ярко выраженный идеологизированный и политизированный характер, к тому же дополненный авторской интерпретацией проблемы. Еще одним фактором, осложняющим проведение аналитической работы, является многообразие взглядов на природу современных социальных процессов, порожденное регионально-цивилизационной и национальной идентичностью исследователей, которые смотрят на процесс глобальных трансформаций сквозь призму национальных интересов. Кроме того, существует и дисциплинарная специфика в изучении такой многогранной проблемы, что приводит к выделению экономического, политологического, социологического, философского дискурсов. Тем самым объективно назрела потребность типологизации всей совокупности теоретических подходов к данному предмету с открывающейся перспективой создания целостной концепции глобальных трансформаций.

Важно отметить, что любая типология достаточно условна и одностороння, поскольку строится на субъективно выбранных основаниях, что неизбежно приводит к абстрагированию от несущественных (с позиции данных оснований) признаков типологизируемых объектов, а также от взаимосвязей, существующих между выделенными «идеальными типами». Тем не менее, процедура типологизации позволяет выбрать в огромном массиве литературы по данной проблеме сходные и различные теоретические подходы, выделить общее и особенное в них и сосредоточиться на выяснении их сильных и слабых сторон. Необходимым условием теоретически стро-

го выделения идеальных типов является четкое формулирование оснований типологизации, определение их «достаточности» и неизменность по ходу исследования. Однако в большинстве предложенных типологий это требование учитывается лишь частично.

Так, например, авторы фундаментального труда «Глобальные трансформации» Д. Хелд, Д. Гольдблатт, Э. Макгрю и Дж. Перратон выделяют три школы в рассуждении о своем предмете: «гиперглобалистов», «скептиков» и «трансформистов»²¹¹. Позиция гиперглобалистов состоит в том, что основным содержанием глобальных трансформаций является процесс глобализации, который необратим и в целом находится в русле общественного прогресса. Видными представителями позиции гиперглобализма являются японский бизнесмен К. Омаэ, отстаивающий тезис о необратимости и благотворности развития глобальной экономики благодаря НТР²¹², и бывший министр труда США К. Райх, обосновывающий принципиальную транснациональность современной экономики. Скептики, к числу которых авторы «Глобальных трансформаций» относят британских исследователей П. Хирста и Г. Томпсона, доказывают объективные и безусловные преимущества национального государства и его форм экономической регуляции по отношению к любой экономической деятельности, в том числе и глобальной. Очевидно, что данные направления занимают крайние позиции на шкале «глобализм — национализм». Если первые провозглашают могущество безличных сил мирового рынка и несостоятельность социал-демократических моделей социальной защиты, то вторые предпочитают термин «интернационализация», при помощи которого они объясняют углубление мирохозяйственных связей как результата деятельности национальных, прежде всего, западных государств, чьи правительства выступают в роли архитекторов «интернационализации». Промежуточную позицию занимают «трансформисты», к числу которых можно отнести Э. Гидденса, Дж. Розенау и М. Кастельса. Они рассматривают современные глобальные трансформации в контексте эры модернити, насчитывающей уже несколько столетий и не находящейся, с их точки зрения, в стадии завершения. Тем самым глобальные трансформации представляют собой длительный противоречивый исторический процесс. Однако трансформисты солидарны с гиперглобалистами в том, что суверенитет и возможности национального государства ослабевают на фоне возрастания влияния международных структур и неправительственных организаций.

²¹¹ Хелд, Д. Глобальные трансформации. Политика. Экономика. Культура / Д. Хелд [и др.]. - М.: Праксис, 2004. - 575 с.

²¹² Ohmae, K. The end of nation state: The rise of regional economies / K. Ohmae. — L.: Harper Collins, 1995. — 365 p.

Предложенная типология весьма интересна и может служить рабочим инструментом в исследовании трансформационных процессов современного миропорядка. Однако ее слабым местом является серьезный крен в сторону анализа экономических отношений и значительно меньшее внимание к политическому и культурному измерению глобальных сдвигов. В других типологических моделях мы, напротив, обнаруживаем чрезмерную политизацию теоретического дискурса. В концептуальном построении сенегальского ученого Хаким Бен Хаммуда явно просматривается желание найти теоретико-методологическую основу развития страны «третьего мира» в современном глобальном контексте. Он выделяет три способа позиционирования «развивающихся стран» в начале XXI века: «апологетический», «технологический» и «функционалистский», суть которых сводится к принятию статус-кво, трансформации глобальных закономерностей с целью сохранения своей специфики, либо жесткому противодействию глобалистским структурам и защите национальных ценностей²¹³. Столь же явно просматриваются идейно-политические приоритеты в типологии, предложенной альтерглобалистом М. Савасом Мастасом. Согласно ей, первая группа концепций обосновывает благотворность современных глобальных трансформаций, которые в своей сущности сводятся к глобализации. Сторонники этой концепции провозглашают окончательную победу капитала, знаменуя начало новой исторической стадии, отрицающей национальное государство. Соответственно любое сопротивление будет иметь ретроградный и антипрогрессивный характер. Представители второй концепции рассматривают идею глобализации как миф, навязываемый странами «золотого миллиарда» в узкокорыстных целях. Поэтому национальные интересы остальных стран требуют защиты национального государства как единственного адекватного средства самозащиты стран остального мира. Авторы третьей концепции сущность современных глобальных трансформаций видят в масштабных финансовых спекуляциях и полагают, что необходимо создать инструменты регулирования современного капитализма. И, наконец, четвертый подход, который развивает и сам Савас Мастас, отталкивается от ленинского анализа империализма и нацелен на изучение исторических противоречий капитализма, ведущих к его гибели²¹⁴.

Эти немногие примеры существующих в научной литературе типологий свидетельствуют, с одной стороны, о наличии продуктив-

²¹³ Малиновский, П.В. Глобализация 90-х годов: время выбора (вступительная статья) / П.В. Малиновский // Глобализация: контуры XXI века. — М.: ИНИОН РАН, 2004. - Ч. 1. - С. 7.

²¹⁴ Савас Мастас, М. Глобализация как переход к социализму / М. Савас Мастас // Альтернативы. - 2000. - № 4. - С. 28-51.

ных попыток осмысления глобальных трансформаций, а с другой, о недостаточной разработанности методологического инструментария, не позволяющей увидеть данный процесс во всей его сложности и многомерности. Кроме того, еще одной причиной односторонности многих имеющихся типологий является их глубокая идеологизированность, истоки которой легко объяснимы и по-человечески оправданны. Ведь предметом осмысления является не некая абстрактная сущность, но реальное общество и его будущее, что не может не задевать личных и социально-классовых интересов исследователей. Сегодня, как и ранее, справедлив афоризм Гоббса, согласно которому, если бы аксиомы математики задевали чьи-либо интересы, они бы непременно оспаривались.

Исходя из факта неустранимой ценностной ангажированности исследователей трансформаций современного социума, но в то же время стремясь к объективности и полноте изучения данного процесса, мы считаем необходимым разделить пространство теоретического дискурса на две неравные части, представленные академическими и неакадемическими исследованиями. Грани между ними достаточно условны, но все же критерием различия является, в первом случае, ориентация на принцип незаинтересованного объективного познания, тогда как во втором, наличие явных или скрытых идейно-политических предпочтений. Тем самым весь массив литературы о глобальных трансформациях представляют, во-первых, работы, в которых путем применения теоретических методов обосновываются идеологемы консерватизма, либерализма либо марксизма, во-вторых, тексты, отвечающие принятым в науке парадигмальным образцам и выполненные в рамках следования академическим нормам. Важно отметить, что исследований второго рода несколько меньше, ибо значительная часть работающих в сфере глобалистики являются практикующими политиками, бизнесменами и финансистами.

Еще одним методологическим условием проведения типологизации всей совокупности исследований по нашей проблеме является совмещение «предметных» и идеологических оснований. В первом случае основанием классификации выступает какая-либо важная сторона или значимый процесс общественной жизни, преобразование которых, по мнению исследователей, составляет саму суть глобальных трансформаций. Таким образом, выделяются национально-культурный, экономический, социальный, политический, природоориентированный подходы. По идеологической же ориентации выделяют традиционалистский (консервативный), неолиберальный, неомарксистский и социал-демократический подходы. В итоге мы получаем следующие типы дискурса о глобальных трансформациях: национально-консервативный, неолиберальный, социал-реформистский

(занимающий промежуточную позицию между неолибералами и неомарксистами), неомарксистский и экологистский. Предложенное совмещение мы считаем теоретически продуктивным и эмпирически оправданным, поскольку оба основания вполне комплементарны друг другу. Действительно, консерваторы основное внимание уделяют культурно-цивилизационной и национальной проблематике, неолибералы — экономике, неомарксисты — политике. Тем самым предметные области конкретных исследований образуются не только на основе научных задач и интересов, но и в соответствии с социально-политическими интересами, идеологическими приоритетами и идейными традициями.

Сторонники *консервативного подхода* утверждают, что издержки глобальных трансформаций намного превосходят их приобретения. Они полагают, что глобализация несет угрозу национальным культурам, размывая их ценностное ядро. Положительной программой мыслителей консервативного направления является требование защиты национальной идентичности, необходимым условием которой выступает отрицание мультикультурализма, обосновываемого либеральной идеологией. Например, британский консерватор Дж. Грей считает, что в ходе глобализации происходит «навязывание утопии», следствием которой становится наплыв мигрантов и растворение местного населения в огромных массах пришельцев²¹⁵. Крупным представителем консервативного проекта является Патрик Дж. Бьюкенен — бывший советник трех президентских администраций США, книги которого по проблемам иммиграции, стали национальными бестселлерами²¹⁶. Но больший теоретический интерес вызывают работы С. Хантингтона, представляющего национально-консервативный проект в более рафинированной форме. Его идеи о «столкновении цивилизаций» и «мексиканской угрозе американской идентичности» также приобрели широкую известность. В книге «Кто мы?» Хантингтон жестко заявляет о неприемлемости космополитической глобализации и мультикультурализма и необходимости укрепления англиканства и национализма как двух столпов американской идентичности. Особую тревогу у него вызывает тот факт, что американский «плавильный тигль», который и вообще уже затухает, совершенно не справляется с огромными волнами мексиканцев, не желающих натурализоваться путем изучения языка и принятия базовых принципов американской культуры. Четкого ответа на вопрос «Что

²¹⁵ Lasarus, N. Charting globalization / N. Lasarus // Race & class. - L., 1998/1999. - Vol. 40, № 2/3. - P. 96.

²¹⁶ Бьюкенен, П.Дж. Смерть Запада / П.Дж. Бьюкенен. — М.: АСТ: Транзиткнига, 2005; Бьюкенен, П.Дж. Правые и не-правые / П.Дж. Бьюкенен. — М.: АСТ: Транзиткнига, 2006; Бьюкенен, П.Дж. На краю гибели / П.Дж. Бьюкенен. — М.: АСТ: Транзиткнига, 2008.

делать?» у Хантингтона нет. С одной стороны, он ратует за этнический мир, с другой, утверждает, что любая идентичность пробуждается лишь при наличии «образа врага». Считает одним из эпохальных достижений Америки устранение расовых и этнических оснований идентичности, и в то же время осуждает космополитизм, апеллируя к советскому опыту: «Идеология не в состоянии удержать вместе людей, лишенных расового, этнического и культурного единства»²¹⁷.

Достаточно глубокий и тонкий анализ причин широкой популярности и политической востребованности идей консервативного проекта предложил российский ученый М.Г. Делягин применительно к странам «второго» и «третьего» мира. Он напоминает то известное обстоятельство, что для функционирования капитала требуется постоянное расширение рынков. Однако для потребления товаров и услуг современного высокотехнологичного индустриального и постиндустриального производства необходима соответствующая социокультурная среда. Отсюда настойчивое стремление со стороны субъектов капиталистического производства взломать традиционные структуры национальных культур, препятствующие расширенному потреблению, и сформировать новые — по западным стандартам. «В результате возникает фундаментальное взаимонепонимание. Развитые страны не могут осознать, что то, что для них является безобидной попыткой расширения рынков, создания в отстающих обществах новых потребностей и даже привнесения цивилизации, для объектов этих благородных действий является попыткой их уничтожения, естественным образом вызывающей встречную адекватную реакцию, напоминающую священную войну за самосохранение. Именно в силу описанного фактора конкуренция между цивилизациями приобретает всё более экстремальный и враждебный характер»²¹⁸.

В отечественной научной литературе консервативный подход к постижению сущности глобальных трансформаций наиболее глубоко проработан российским философом А.С. Панариным. Он полагает, что подлинное содержание современных мировых процессов состоит не в интенсификации международных отношений, но в изменении «культурных, нравственных и политических устоев нашей цивилизации»²¹⁹. Глобализация предстает как новейшая форма нигилизма, ищущего себе алиби в так называемых объективных тенденциях. Подлинная ее сущность состоит в «последовательном отстране-

²¹⁷ Хантингтон, С. Кто мы? / С. Хантингтон. — М.: АСТ: Транзиткнига, 2004. — С. 35.

²¹⁸ Делягин, М.Г. Глобализация, мировой кризис и «закрывающие технологии» / М.Г. Делягин // Транснациональные процессы: XXI век. — М.: Современ. экономика и право, 2004. — С. 39.

²¹⁹ Панарин, А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. — М.: Русский национальный фонд, 2000. — С. 5.

нии от всех местных интересов, норм и традиций»²²⁰, целью которого является установление власти глобалистской элиты над национальными государствами и их ресурсами. Панарин тщательно исследует характер и направленность глобальных трансформаций во всех сферах общественной жизни и утверждает, что в каждой из них происходит последовательное разрушение системообразующих оснований нашей цивилизации - национального государства, национальной культуры и национальной идентичности, религии и семьи. В одной из последних работ «Православная цивилизация в глобальном мире» он предложил конструктивную замену нынешнему глобализму. С точки зрения ученого, положительный проект глобализации состоит в том, чтобы, во-первых, реабилитировать право «неадаптированных» (а к ним относится большинство человечества) на существование, скорректировав социал-дарвинистскую стихию рынка процедурами, позволяющими сохранить разнообразие человеческих практик, во-вторых, предложить такой проект мироустройства, в котором все культуры и цивилизации на равных участвуют в определении путей дальнейшего развития и способов преодоления глобальных вызовов современности, и, в-третьих, реабилитации высших духовных ценностей, завещанных человечеству высокой культурной традицией в лице мировых религий²²¹.

Неолиберальные концепции глобальных трансформаций. Данная группа концепций наиболее широко представлена в научной и публицистической литературе, что является признаком их популярности, но не всегда свидетельствует о теоретической глубине. Напротив, зачастую влияние на массовое сознание сопряжено с определенной примитивизацией аргументации и методологического инструментария. В своей сущности неолиберализм не есть продолжение классического либерализма. Скорее наоборот, в ряде принципиальных пунктов их положения кардинальным образом расходятся. Либерализм в свое время, будучи антитезой легитимизму, отстаивал необходимость формирования национальных государств. Сегодня неолибералы, занимая ключевые позиции в международных организациях и влиятельных неправительственных структурах, стремятся свести к минимуму роль национальных правительств и их институтов. Если классические либералы всячески поощряли индивидуальность, считая первичной среди всех прав и свобод именно свободу совести, то неолибералы ослабляют национально-культурную идентичность с целью нивелирования различий в сознании потребителей. Например, К. Омаэ приветствует «калифорнизацию» вкусов,

²²⁰ Панарин, А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. - М.: Русский национальный фонд, 2000. - С. 6.

²²¹ Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. - М.: Алгоритм, 2002. - С. 16-25.

в результате которой происходит формирование «глобальных потребителей ... во многих отношениях более похожих друг на друга, чем на своих соседей, не ориентирующихся на глобальные ценности, и даже более чем на своих родителей и дедов»²²². Тем самым основное различие между классическим либерализмом и его современной ветвью состоит в том, что неолиберализм абсолютизирует экономическое начало в ущерб всем остальным, не принимая во внимание внеэкономические измерения жизни в качестве онтологически значимых.

Исходя из данного тезиса, мы полагаем, что неолиберальные концепции усматривают сущность глобальных трансформаций именно в качественном преобразовании мировой экономической среды. Они фетишизируют «естественные экономические законы», становясь на позиции экономического детерминизма. Это позволяет им обосновывать неизбежность происходящих планетарных изменений, а раз так, то «требования глобального капитала обязывают все правительства соблюдать неолиберальную экономическую дисциплину, так что политика является уже не «искусством возможного», а лишь практическим навыком рационального экономического управления»²²³. Здесь кроется немаловажный парадокс: «естественные экономические законы» требуют внеэкономического принуждения для своего функционирования. Поэтому у многих сторонников неолиберальной доктрины можно встретить апологию американской мощи. Дж. Сорос прямо пишет о том, что глобальный гегемонизм США есть гарантия успешного протекания глобальных трансформаций. Ему вторит Г. Киссинджер, утверждая, что главным актором глобальных трансформаций являются Соединенные Штаты, что американская предприимчивость вывела США в лидеры мирового развития и сформировала образцы для подражания всему миру. А так как у других стран отсутствуют «реальные альтернативы», то движение в рамках американской модели становится неизбежным.

Неолиберальная модель глобального развития табуирует по идеологическим соображениям любые попытки государственного регулирования экономики. Даже такие необходимые меры как инвестиции в общественный сектор, поддержание базовой инфраструктуры и меры по стимулированию производства, занятости и внутреннего спроса, национализация предприятий, обанкроченных инвесторами ставятся под сомнение неолиберальными идеологами. Российский исследователь Б.Ю. Кагарлицкий справедливо замечает, что «философия, которой руководствуется политический класс, объяв-

²²² Ohmae, K. The end of nation state: The rise of regional economies / K. Ohmae. - L.: Harper Collins, 1995. - P. 58.

²²³ Хелд, Д. Глобальные трансформации. Политика. Экономика. Культура / Д. Хелд [и др.]. - М.: Праксис, 2004. - С. 4.

ляет невозможным многое из того, что не раз уже успешно делалось, более того, считалось нормальным лет двадцать назад»²²⁴. Еще одной важнейшей чертой неолиберальной доктрины является отказ от этического измерения научной и политической рациональности, что выражается в отсутствии чувства вины перед жертвами социальных трансформаций, проведенных по их рецептам. Очевидные и вопиющие формы социальной деструкции объявляются «перегибами на местах», а такие последствия как деиндустриализация, деградация природной среды, разрушение социальной инфраструктуры просто игнорируются. Типичным примером такой аргументации являются работы Дж. Сакса, в которых он изложил свое понимание причин бедности в развивающихся странах. Сакс утверждает, что дело не в том, что одни регионы мира путем неэквивалентного обмена извлекают общественный продукт из других регионов, а в том, что существуют «региональные различия темпов роста». Зато, по его утверждению, бедные страны повинны в варварском использовании природных ресурсов, хотя оно объективно является следствием бедности²²⁵. Сходную логику можно обнаружить в текстах еще одного апологета глобальных трансформаций по американскому образцу Дж. Бхагвати. Защищая интересы глобального капитала, он пишет, что экономический и экологический вред, причиненный ТНК бедным странам, на самом деле своим источником имеет элиты этих стран. Но эти местные элиты, как правило, являются низким уровнем глобальной элиты и проводниками ее интересов на местах, так что ее интересы весьма далеки от национальных²²⁶.

В русскоязычной научной и публицистической литературе достаточно много работ, в которых с помощью неолиберальной аргументации доказывается безальтернативность вхождения восточнославянского региона в «мировую цивилизацию». Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что данное вхождение тождественно подчинению мировым финансовым и политическим центрам. В последние годы в силу известных причин доверие к такого рода текстам серьезно уменьшилось, да и в теоретико-методологическом плане быстро обнаружилась их вторичность и несамостоятельность. В своем большинстве наши либералы повторяют известные положения Вашингтонского консенсуса. Из серьезных исследователей глобальных трансформаций, придерживающихся принципов неолиберализма, можно выделить В.Л. Иноземцева, работающего в

²²⁴ Транснациональные процессы: XXI век. — М.: Современная экономика и право, 2004. — С. 208.

²²⁵ Иноземцев, В.Л. Книгочей / В.Л. Иноземцев. — М.: Ладомир, 2005. — С. 202—203.

²²⁶ Бхагвати, Дж. В защиту глобализации / Дж. Бхагвати. — М.: Ладомир, 2005. — 406 с.

русле постиндустриальной парадигмы, и П.К. Гречко, стоящего на фундаменте методологии постмодернизма. В.Л. Иноземцев в соответствии с базовыми принципами своей идеологии отождествляет глобальные трансформации с вестернизацией, разделяет мир на Центр и Периферию, не способную усвоить «универсальные стандарты» Запада²²⁷. Еще более радикальную позицию занимает П.К. Гречко со своими коллегами. Он полагает, что рыночный принцип конкурентной борьбы должен быть перенесен на все без исключения сферы жизни, в том числе и на национальную культуру. «Все, включая национальную культуру имеет право на существование, а фактически — на выживание в условиях жесточайшей рыночной борьбы. Ясно, что тест на рынок и конкуренцию выдержит далеко не всякая самобытность. Ценностно-нормативные банкротства тоже станут, если уже не становятся, реальностью. Вообще, идёт процесс формирования единой, глобальной культуры бытия. В свете этой перспективы самобытные национально-культурные системы ценностей будут сохраняться, скорее всего, как этнографические заповедники, на уровне или в форме неофольклора»²²⁸. В связи с этим можно выделить характерную черту неолиберального дискурса — стремление использовать экономические аналогии для объяснения социокультурных процессов.

Сегодня неолиберальный подход активно критикуется в литературе. Исследователи отмечают, что экономические трансформации, детерминированные логикой самовозрастания капитала, во-первых, приводят к глубоким деструктивным изменениям всей социальной системы, порождая феномен «либерального разрушения общества»²²⁹ и, во-вторых, усиливают имманентную капиталу склонность к кризисам, становящихся глобальными. Как пишут Р. Бербах и У. Робинсон, самоуверенность, источаемая сегодня транснациональной буржуазией, включая ее тезис о «конце истории», скрывает непрочность фундамента, на котором основана вся система²³⁰. Еще одним фактором, подпитывающим иллюзию либералов в бесконечности возрастания капитала и перспективности глобальных трансформаций в горизонте логики буржуазности, является уверенность что данные процессы будут обеспечены непреодолимой военно-политической мощью.

²²⁷ Иноземцев, В.Л. Современная глобализация и ее восприятие в мире / В.Л. Иноземцев // Век глобализации. - 2008. - № 1. - С. 27-42.

²²⁸ Гречко, П.К. Феномен глобализации как социокультурная проблема / П.К. Гречко // Глобализация и мультикультурализм. - М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2005. - С. 21.

²²⁹ Панарин, А.С. Стратегическая нестабильность XXI века / А.С. Панарин. - М.: Алгоритм, 2003. - С. 118-177.

²³⁰ Burbach, R. The fin de siecle debate: globalization as epochal shift / R. Burbach, W.I. Robinson // Science & society. - 1999. - Vol. 63, № 1. - P. 37.

Социал-демократический (в широком, непартийном смысле) подход — один из наиболее интересных в литературе о глобальных трансформациях. Его продуктивность обусловлена тем обстоятельством, что современные социал-демократы строят дискурс о глобальных изменениях не с позиции победителя, но с точки зрения проигравшего, которая требует от ее носителя зоркости к происшедшим переменам и готовности переосмысливать свое прежнее видение социальной реальности. Отношение социал-демократов к мировым глобальным процессам противоречиво. Так, известный британский социолог Э. Гидденс, бывший консультантом лейбористского правительства Э. Блэра, полагает, что глобализация — это закономерный итог эпохи Модерна, а Модерн — продукт западной культуры. Другой видный представитель социал-демократического направления У. Бек разводит понятия глобализма как порождения духа неолиберализма и глобализации как объективного социального феномена, берущего свое начало в закономерностях развития индустриального общества²³¹. В то же время исходные принципы социал-демократической идеологии не позволяют ее сторонникам принять инструменты и результаты неолиберальной глобализации.

Гидденсу принадлежит концепция «третьего пути» между неолиберализмом и кейнсианством, с помощью которой социал-демократы определяют свое место в пространстве глобализирующегося мира. Силой, способной повести социум по пути продуктивных изменений, является гражданское общество, внутри которого находится точка соприкосновения неолиберализма и социал-демократии. Эта точка соприкосновения — свобода личности, которая не должна ущемляться ничем, в том числе и интересами прибыли. Социал-демократы полагают, что их концепция может стать основой реализации более продуктивной стратегии глобальных трансформаций, так их политика создания рабочих мест обеспечивает консолидацию общества. Кроме того, они весьма прохладно относятся к силовым методам навязывания демократии в обход институтов международного права²³².

Нынешнюю форму глобальных трансформаций социал-демократы оценивают весьма негативно. Видный представитель СДПГ О. Лафонтен и сотрудник фонда Ф. Эберта К. Мюллер называют глобализацию по неолиберальным рецептам «ложным учением»²³³. Ее опасность состоит в рыночном радикализме, приводящем к раз-

²³¹ Бек, У. Что такое глобализация? / У. Бек. — М.: Прогресс-Традиция, 2001; Бек, У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма / У. Бек / Новая всемирно-политическая экономия. — М.: Прогресс-Традиция, 2007.

²³² Giddens, A. Third way and its Critics / A. Giddens. - L., 2000.

²³³ Lafonten, O. Krene Angst vor der Globalisierung: Wohlstand und Arbeit für alle / O. Lafonten, Ch. Müller. - Bobb: Dietz, 1998. - S. 15-16.

рушению традиционных структур и ценностей. Более того, глобализация ставит под вопрос существование самих оснований современной цивилизации - качественной системы образования, фундаментальной науки, надежной транспортной инфраструктуры. Социал-демократы совершенно иначе расставляют акценты, нежели глобалисты. Они полагают, что надо заботиться не об облегчении финансовых спекуляций для мирового капитала и не ослаблении жесткости социальных и природоохранных стандартов, но о сохранении культурной и природной среды для последующих поколений. Социал-демократы предлагают экологически ориентированную налоговую реформу, которая бы удорожила использование природных ресурсов и повысила затраты на социальное обеспечение. В целом современная социал-демократия в соответствии со своими классическими принципами ориентирована на борьбу с массовой безработицей и нищенством.

Важным пунктом в работах социал-демократических идеологов (Ф. Энгельхард, У. Хаттон, Г.-П. Мартин, Х. Шуман) является тезис о необходимости «мыслить политически», о «возвращении политики». В контексте глобальных процессов это означает подчинение глобального капитала политической власти, сконцентрированной в руках национального государства. Г.-П. Мартин и Х. Шуман пишут о «демократическом союзе, лежащем в основе нового европейского суверенитета» и «укрощающем деструктивные силы рынков», благодаря «уравновешивающей мощи государства»²³⁴. Эти авторы не видят необходимости в реформировании самого института государства, но считают необходимым перенести механизмы, выработанные за десятилетия существования социального государства с национального уровня на международный. Кроме того, социал-демократические идеологи, в отличие от своих неolibеральных визави, подчеркивают необходимость сохранения культурного многообразия, обеспечивающего вариативность социального развития.

Особый интерес для современной социал-демократической мысли представляют работы бывшего директора Всемирного банка Дж. Стиглица²³⁵. Он не имеет социал-демократической партийной принадлежности, но его тексты отличаются такой остротой, что не всякий политик левого направления отважится озвучить многие их тезисы. В отличие от догматиков Вашингтонского консенсуса, Стиглиц понимает, что применение многих экономических механизмов (приватизации, снижения налоговой нагрузки) ничего не даст без инвестиций в институциональные основы экономики. Но широкую

²³⁴ Мартин, Г.-П. Западная глобализация. Атака на процветание и демократию / Г.-П. Мартин, Х. Шуман. - М.: Альпина, 2001. - С. 294.

²³⁵ Стиглиц, Дж. Глобализация: тревожные тенденции / Дж. Стиглиц. - М.: Мысль, 2003.

известность работы Стиглица получили, разумеется, не только по причине констатации бедности и мировой нестабильности. Он прямо указывает на источник деградации стран «третьего мира» и международных финансовых кризисов. Им являются международные и американские финансовые институты, проводящие идеологизированный неолиберальный курс. Стиглиц полагает, что современные глобальные институты должны быть реформированы таким образом, чтобы они имели реальную возможность обеспечивать учет интересов всех стран в ходе глобализации. Во вполне марксистском духе он рассуждает о «сжати» демократии вследствие возрастающего контроля капитала над партийной жизнью, государственной властью и СМИ. Более справедливое распределение капитала между всеми субъектами экономических отношений обеспечило бы и больше возможностей для демократии. Интересны рекомендации Стиглица российскому руководству относительно результатов приватизации 90-х годов. Он советует не объявлять экономическую амнистию для уменьшения вывоза капитала, но провести реприватизацию собственности, нажитой преступным путем. В противном случае произойдет «создание на базе экономической олигархии — олигархии политической»²³⁶.

Неомарксистские концепции. Сегодня к числу теоретиков, работающих в неомарксистской парадигме исследования глобальных трансформаций, относятся такие известные авторы как И. Валлерстайн, А. Негри, М. Хардт, Н. Хомски, команданте Маркос, М. Савас Мастас и др. Большая их часть стоит на позициях альтерглобализма, т.е. отрицательно относится к нынешней неолиберальной форме глобализации, полагая, что ее форма должна определяться принципами неомарксизма. Большинство неомарксистов в качестве доминирующего выделяют политический аспект глобальных трансформаций, связанный с развитием империализма. Поэтому с их точки зрения глобальные трансформации в их современном виде в гораздо большей степени порождены субъективными устремлениями властных групп, нежели объективной логикой эволюции мировой социальной системы. Лауреат Нобелевской премии Ж. Сарамату прямо заявляет: «Много спорят о том, что такое экономическая глобализация. На мой взгляд, это новая форма тоталитаризма»²³⁷. С. Амин, берущий сам термин в кавычки пишет: «Глобализация» ...фактически является стратегией гегемонии, направленной на обеспечение двойного контроля со стороны Соединенных Штатов»²³⁸, имея в виду политическую и военную

²³⁶ Стиглиц, Дж. Мир в последнее десятилетие XX века / Дж. Стиглиц // Транснациональные процессы: XXI век. — М.: Современная экономика и право, 2004. — С. 20.

²³⁷ Сарамату, Ж. Почему я поддерживаю антиглобалистов / Ж. Сарамату // Россия в глобальной политике. — 2003. — № 1. — С. 177.

²³⁸ Глобализация сопротивления: борьба в мире — М.: УРСС, 2004 — С. 269.

мощь США и использование ими международных структур. В качестве альтернативы вопиющим издержкам неолиберальной глобализации они предлагают демократизацию современного мирового порядка, отмену внешнего долга стран Юга, выступают против «экономики казино», наступления ТНК на социальные права, предлагают отменить институт патентования как способ воздействия на бедные страны.

Особое место в ряду альтерглобалистских теоретиков занимает И. Валлерстайн. Развивая свой мир-системный подход, он большое внимание уделяет экономическим отношениям. Так, он утверждает, что торжество неолиберализма обусловлено стремлением привилегированных классов ликвидировать послевоенные завоевания трудящихся. «Привилегированные группы пытаются создать систему нового типа — отрицающую равенство, иерархическую, но устойчивую»²³⁹. Здесь же его рассуждения перетекают в политическую плоскость, когда он ставит вопрос о перспективах и пределах развития этой системы. Валлерстайн утверждает, что капиталистическая мир-система, стремящаяся к максимуму интеграции, тем самым стремится к своему завершающему кризису, и вряд ли будет существовать через пятьдесят лет. «Мы стоим на верном пути к глобальному хаосу. Налицо признаки распада миро-системы модернити и капитализма как цивилизации»²⁴⁰.

Большое значение для теории и практики неомарксизма имеют работы лидера мексиканских сепаратистов команданте Маркоса. Он убедительно показывает, что странам «третьего мира» глобализация несет отбрасывание в «четвертый мир», в котором принципиально невозможно какое-либо конструктивное развитие. Маркос называет неолиберальную глобализацию войной за передел мира, за контроль над рабочей силой и ресурсами в условиях, когда национальные государства больше не в силах защищать интересы своих граждан²⁴¹. Еще одним крупным представителем неомарксистского крыла теоретиков и видным деятелем мирового альтерглобализма является президент ассоциации «Альтернативы — Юг» С. Амин. Его популярность во многом обусловлена тем, что он пытается непротиворечиво соединить классический леворадикальный дискурс, включающий в себя принцип интернационализма, с протестом против глобализации, облеченном в национальную форму. Ведущей темой текстов Амина является отрицание американского гегемонизма. Он фиксирует глубокий разрыв между

²³⁹ Валлерстайн, И. Конец знакомого мира / И. Валлерстайн. — М.: Логос 2003. — С. 47.

²⁴⁰ Там же. — С. 46.

²⁴¹ Маркос. Четвертая мировая война началась / Маркос // Альтернативы. — 1998. — № 4. — С. 112—128

обещаниями идеологов глобализации и реальным процессом, идущим как «глобализация не для всех»²⁴².

В русскоязычной научной литературе позиция неомарксизма и альтерглобализма ярко представлена научной школой А.В. Бузгалина и А.И. Колганова, объединившихся вокруг журнала «Альтернативы», а также исследовательскими группами, работающими в Институте проблем глобализации (М.Г. Делягин, Б.Ю. Кагарлицкий). Согласно Бузгалину, суть глобальных трансформаций состоит в том, что не просто усилилась взаимосвязь экономических и культурных систем разных стран, но появились новые субъекты социальной динамики - «глобальные игроки» (ТНК, наднациональные финансовые институты и правительства стран «большой восьмерки»), активно монополизирующие важнейшие ресурсы мирового развития. Тем самым фиксируется резкое усиление субъективного фактора в процессе глобализации. Ученый полагает, что в значительной мере сохранились тенденции империализма, проявившиеся еще в начале XX века. «Новые хозяева мира порождают новую метаструктуру, которую все чаще называют «империей», а я назвал бы «протоимперией», ибо процесс только начался и альтернативы еще существуют»²⁴³. Характеризуя современные мировые процессы, Бузгалин более охотно употребляет понятие «интернационализация», нежели «глобализация». Все, что есть в глобализации объективного порождено процессом интернационализации производства и капитала, анализ которого был дан еще Марксом. Он определяет «глобализацию как форму, скрывающую гегемонию корпоративного капитала в условиях интернационализации производства и других сфер жизни общества»²⁴⁴. Использование марксистской методологии весьма продуктивно, так как позволяет автору выявить глубокие противоречия современности. Он выделяет такие противоречия как несовместимость стихийности финансового рынка и взаимозависимости мирового производства, несовпадение тенденций развития глобального финансового капитала и национального характера государственного развития экономики. Будущее человечества во многом зависит от того, как будут разрешены эти противоречия, ибо глобальные финансовые потрясения способны разрушить сами институциональные основы цивилизации.

Экологистские концепции сегодня оказались в наибольшей степени пригодными к анализу глобальных трансформаций, так как

²⁴² Амин, С. Новый мир и новые вызовы левым / С. Амин, П. Боде // Альтернативы. - 2002. - № 2. - С. 31-62; Амин, С. Американская идеология / С. Амин // Антиглобализм: новые повороты. - М.: УРСС, 2005. - С. 23-58.

²⁴³ Бузгалин, А.В. Альтерглобализм: в поисках позитивной альтернативы / А.В. Бузгалин // Век глобализации. - 2008. - № 1. - С. 124.

²⁴⁴ Бузгалин, А.В. Глобальный капитал / А.В. Бузгалин, А.И. Колганов. - М.: УРСС, 2004. - С. 278.

имеют богатую традицию осмысления глобальных проблем. В самом общем виде глобальные трансформации понимаются их сторонниками как процесс, в ходе которого возникают и углубляются глобальные проблемы. Наиболее известной и достаточно проработанной является концепция устойчивого развития, предложенная Комиссией ООН по окружающей среде и развитию во главе с Г. Брунтланд. Суть теории состоит в том, что в ней увязывается потребление и развитие, четко формулируется опасность бездумного потребительства как фактора расхищения природных ресурсов, обосновывается необходимость удовлетворения жизненно важных потребностей всеми людьми без исключения, в том числе и в беднейших регионах планеты. Теория предполагает изменение характера мирового производства и потребления с целью сохранения природных ресурсов для последующих поколений²⁴⁵. Разработчики концепции четко артикулировали мысль о несамодостаточности экономического развития, что явно либо имплицитно предполагается неолиберальными доктринами глобализации. Ее достоинством стало требование включать в соображения экономической эффективности такие неэкономические параметры как образование и здравоохранение, демографические и экологические ресурсы. Эти кажущиеся бесплатными и ничейными условия бизнеса должны рассматриваться в качестве «социального товара», нуждающегося в постоянном воспроизводстве. Авторы концепции продемонстрировали свое вполне глобальное мышление, указав, что противоречие между экономическими и экологическими целями развития обусловлено стремлением рассматривать определенный фрагмент социума в отрыве от его многообразных связей.

Концепция устойчивого развития наиболее близка социал-демократически настроенным критикам неолиберальной глобализации. Экологи критически относятся к капиталистической экономике как системе весьма затратной в отношении природных и социокультурных ресурсов. Экспансия капитала не может быть целью самой по себе, и если экономика освобождается от экологических и культурных ограничений, то она начинает разрушать инфраструктурные основания социума. Жесткую критику экологов вызывают международные соглашения по тарифам и торговле, по торговле услугами, по защите интеллектуальной собственности, по принципам инвестиционной политики. Они считают опасным для общества развитие частного бизнеса в области здравоохранения и образования, патентное право на жизненно важные объекты, снижение природного разнообразия в результате экономической деятельности,

²⁴⁵ Наше общее будущее: Докл. межд. комис. по окружающей среде и развитию - М.: Прогресс, 1989. - 371 с.

навязывание продуктов с генетически модифицированными компонентами, банкротство национального мелкого бизнеса и крестьянства вследствие давления товаров, произведенных ТНК, замену национального и местного законодательства о труде и об охране природы международными торговыми договорами.

В качестве альтернативы современным глобализационным процессам «зеленые» предлагают проект «глобализации снизу». Его главным субъектом должны стать кооперативы как наиболее действенное препятствие доминированию капитала и крупного производства. Такую идею предлагают Э. Шумахер и Дж. Корнфорд²⁴⁶, а главный редактор журнала «Geo» Э. Боумон полагает, что в кооперативах должен быть изменен сам смысл их существования и развития. В кооперативах — ассоциациях, находящихся в коллективном владении работников и демократически управляемых ими — доля работника не может быть продана, а производство осуществляется ради удовлетворения потребностей, а не для извлечения прибыли²⁴⁷. Тем самым экологи стремятся разрушить власть ТНК и восстановить местное, экономически самостоятельное производство. В этих идеях присутствует значительный элемент утопизма, однако экологи настаивают на их реалистичности.

В отечественной литературе осмысление глобальных трансформаций с экологических позиций происходит при помощи концепции ноосферы, созданной Н.Н. Моисеевым и его последователями²⁴⁸. Некоторые политики и ученые прямо рассматривают идею ноосферы в качестве альтернативы глобализации (Г.А. Зюганов, Р.И. Косолапов). Также широкую известность получили работы В.А. Коптюга и В.И. Данилова-Данильяна. Академик Коптюг показал, что глубокий разрыв в уровне потребления между богатыми и бедными странами является причиной катастрофических изменений в биосфере. В качестве важного измерения современной экономической жизни он выделяет усиление борьбы крупного бизнеса за природные ресурсы и рынки сбыта при поддержке государственных институтов. Он развратно обосновал ложность тезисов идеологов неolibерализма о том, что природоохранные мероприятия подрывают деловую активность и подчеркивал деструктивную роль глобального финансового капитала, который в поисках максимальной прибыли уходит из тех стран, где сохраняется жесткое экологическое законодательство²⁴⁹.

²⁴⁶ Cornford, J. An alternative Britain? — Political quarterly / J. Cornford. — L., 1980; «Зеленые»: идеология и политика. — М.: Мол. гвардия, 1985. — С. 37.

²⁴⁷ Боумон, Э. Глобализация снизу / Э. Боумон // Альтернативы. — 2001. — № 1. — С. 57-81.

²⁴⁸ Моисеев, Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. — М.: Мол. гвардия, 1990.

²⁴⁹ Коптюг, В.А. Конференция ООН по окружающей среде и развитию / В.А. Коптюг. — Новосибирск, 1992.; Коптюг, В.А. На пути к устойчивому развитию цивилизации / В.А. Коптюг // Свободная мысль. — 1992. — № 4. — С. 15—32.

В.И. Данилов-Данильян выдвинул идею о том, что сегодня следует говорить не о пределах роста, а о пределах разрушения, о том, какие структуры цивилизации необходимо сохранить, для того, чтобы человечество могло выжить²⁵⁰.

Второй группой концепций, делающих своим предметом глобальные трансформации, являются теоретические модели, которые мы условно типологизировали как академические исследования, выполненные с учетом жестких требований научного этоса. Это не значит, что теории, базирующиеся на определенных идеологических постулатах, лишены признаков научности. Напротив, тексты многих неолиберальных авторов, например, таких как Дж. Сороса, Дж. Бхагвати или Е.Г. Гайдара выглядят вполне респектабельными научными работами. Однако их существенной особенностью является то, что они базируются на четко определенных идейных традициях и приоритетах, обладающих для авторов высокой ценностью именно в качестве «научных» (вроде «естественных» законов экономики и т.п.). Конечно, избежать влияния такого рода предпочтений на авторскую позицию невозможно, поэтому мы еще раз подчеркнем условность деления на неакадемические (идеологизированные) и академические исследования. В то же время между ними есть и отличия. В академических исследованиях глобальные трансформации выступают специальным объектом анализа и концептуализации, а сам процесс их познания выстраивается в соответствии с принятыми в научном сообществе нормами и образцами. На сегодняшний день типичным для совокупного научно-академического дискурса о глобальных трансформациях является либо использование той или иной общенаучной методологии, либо одной из концепций социально-исторического развития, которой ее адептами придан статус парадигмы (парадигмального основания). В огромном массиве литературе по данной проблеме сосуществуют и конкурируют друг с другом «универсально-эволюционистский», «мир-системный», «социокультурный» (цивилизационный), «техницистский», «модернистский» подходы к изучению глобальных трансформаций, причем каждый из них опирается на различные концептуализации истории человечества и имеет свои авторские варианты. Важно отметить, что, во-первых, данные теоретические конструкты в чистом виде практически никогда не встречаются и представляют собой идеально-типические модели, во-вторых, границы между ними весьма прозрачны и подвижны, что увеличивает теоретическое разнообразие и методологический плюрализм научно-академического дискурса. При этом универсально-эволюционистский подход претендует на статус об-

²⁵⁰ Данилов-Данильян, В.И. Устойчивое развитие — проблема выживания человека / В.И. Данилов-Данильян // Наука. Общество. Человек. — М.: Наука, 2004. — С. 187—224.

ценауной парадигмы, тогда как остальные ограничивают свои претензии на междисциплинарность областью социальных наук.

Универсально-эволюционистский подход или парадигма универсального эволюционизма берет свое начало в исследованиях 70-х годов XX века. В это время начала зарождаться тенденция отказа от противопоставления «общества» и «окружающей среды» и наметился переход к восходящей к Вернадскому идее исторического взаимодействия элементов геобiosoциооценоза. Основоположником нового направления, получившего название «глобальной истории» стал австрийский философ Э. Янч, акцентировавший внимание на явлениях «аутопоззиса», самопорождения сложных социальных и интеллектуальных структур из более простых²⁵¹. На стыке естественных и социальных наук были выдвинуты идеи коэволюции биосферы и социума, выявлены принципы взаимодействия демографических процессов, природно-географической среды и социальных институтов. Эти проблемы получили интересные решения в работах Э. Ле Руа Ладюри («Застывшая история»), А. Кросби и А.Г. Снукса («Динамическое общество. Исследуя истоки глобальных изменений»), Д. Даймонда («Ружья, микробы и сталь. Судьбы человеческих обществ») и некоторых других авторов²⁵². Сохраняют свое влияние и идеи классического эволюционизма. На их основе возникает концепция «Большой истории» или «Универсальной истории», разработанная в трудах голландского биохимика, антрополога и специалиста по исторической социологии Ф. Спира. После выхода его книги «Структура Большой истории. От Большого взрыва до современности» идеи глубинной взаимосвязи исторического и природного процессов получили широкий резонанс²⁵³.

В русскоязычной научной литературе концепция универсально-эволюционизма развивалась в первую очередь в трудах академика Н.Н. Моисеева²⁵⁴ и его школы, а несколько позже А.П. Назарова

²⁵¹ Янч, Э. Самоорганизующаяся Вселенная. Введение и обзор: рождение парадигмы из метафлуктуации / Э. Янч // *Общественные науки и современность*. — 1999. - № 1. - С. 65-88.

²⁵² Ле Руа Ладюри, Э. Застывшая история / Э. Ле Руа Ладюри // *THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем*. — 1993. — Т. 1, вып. 2. На эту же тему написаны монографии: Crosby L. *The Columbian Exchange. Biological Consequences of 1492*. — Westport, 1972; Eodem. *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. — Cambridge, 1986; Snooks G.D. *The Dynamic Society. Exploring the Resources of Global Change*. — London, New York, 1996; Diamond J. *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*. — New York, London, 1999. — С. 70.

²⁵³ Спир, Ф. Структура Большой истории. От Большого взрыва до современности / Ф. Спир // *Общественные науки и современность*. — 1999. — № 5. — С. 23—39.

²⁵⁴ Моисеев, Н.Н. Экология глазами математика: человек, природа и будущее цивилизации / Н.Н. Моисеев. — М.: Мол. гвардия, 1988. — 251 с.; Моисеев, Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. — М.: Мол. гвардия, 1990. — 351 с.; Моисеев, Н.Н. Восхождение к разуму. Лекции по универсальному эволюционизму и его приложениям / Н.Н. Моисеев. — М.: Фирма коммерч. рекламы и науч.-техн. пропаганды «ИздАТ», 1993. — 174 с.

ретьяном. Их идеи оказались весьма востребованными во многих современных работах по глобальным трансформациям. Различие между этими авторами состоит в том, что Моисеев предложил пессимистическую экологическую версию глобальной истории, тогда как Назаретян, различающий «всемирную», «глобальную» и «универсальную» истории представил оптимистическую версию универсального эволюционизма, последовательно примененную к истории человечества²⁵⁵. Избран в качестве исходных принципов идею ответственности между «живым» и «косным» веществом, а также тезис о самоорганизации Вселенной, эволюция которой порождает системы с более сложной структурой и более эффективным механизмом управления, позволяющим удерживать неравновесное состояние путем мобилизации внешних ресурсов, Назаретян приходит к выводу, что эта универсальная модель эволюции вполне применима и к динамике вида *Homo sapiens*. Специфика его эволюции состоит в том, что по мере исчерпания ресурсов природной среды с необходимостью формировался «инструментальный интеллект». Однако наряду с открывающимися возможностями, его приобретение таило в себе огромные опасности для ранних гоминид — был нарушен этологический баланс между природной вооруженностью животных и прочностью торможения внутривидовой агрессии²⁵⁶. В этих условиях перспективы дальнейшей эволюции сохранили лишь те сообщества вида *Homo habilis*, которые смогли стать носителями протокультуры, ограничившей агрессию против сородичей и выразившейся в заботе о больных, раненых и в особом отношении к умершим. Возникновение протокультуры ознаменовало собой начало нового витка эволюции во Вселенной. Дальнейшая логика развития вела сообщества людей в сторону поиска баланса между технологическим потенциалом и гуманитарной зрелостью. Именно в этом диалектическом противоречии, с точки зрения Назаретяна, состоит суть современных глобальных трансформаций. Поддержание постоянно нарушаемого неустойчивого равновесия между инструментальной и гуманитарной культурой требует географической глобализации человечества и реального обретения им целостности и единства. Через локальные, цивилизационные и глобальные кризисы люди приобретают все большую мудрость и терпимость, со-

²⁵⁵ Назаретян, А.П. Универсальная (Большая) история — учебный курс и поле междисциплинарного сотрудничества / А.П. Назаретян // Вопросы философии. — 2004. — № 4. — С. 72—85; Назаретян, А.П. Универсальный эволюционизм / А.П. Назаретян // Вопросы философии. — 1991. — № 8. — С. 23—41; Назаретян, А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории (синергетика, психология, футурология) / А.П. Назаретян. — М.: Per Se, 2000. — 239 с.

²⁵⁶ Назаретян, А.П. Универсальная (Большая) история — учебный курс и поле междисциплинарного сотрудничества / А.П. Назаретян // Вопросы философии. 2004. - № 4. - С. 78-79.

здавая предпосылки для действительного прогресса, выражающегося в росте населения, продолжительности жизни людей, их способности противостоять энтропийным влияниям внешней среды.

«*Миросистемный подход*», опирающийся на теорию систем, является достаточно проработанной теоретической моделью, имеющей значительный эвристический потенциал. В научной литературе он представлен в политэкономическом, международно-политическом и историческом вариантах. Идеей, объединяющей названные варианты, выступает представление о мире как становящейся целостности, выраженной в системе отношений между народами и государствами и нарастании интеграционных тенденций. Традиционно в качестве основоположников миросистемного подхода называют Ф. Броделя и И. Валлерстайна.

Миросистема, согласно Валлерстайну, есть социальная система, имеющая границы, структуру, правила легитимации и согласованность (coherence)²⁵⁷. Это организм, чья жизнь определяется конфликтуемыми силами; организм, имеющий жизненное пространство (life-span), сверх которого его характеристики меняются в одном отношении и не меняются в другом. Критерий миросистемы — самодостаточность (self-contained) его существования. Миросистема — не «мировая система», а «система», являющаяся «миром». Самодостаточность — теоретический абсолют (как вакуум), не существующий в реальности, но делающий измеримыми явления реальности. Наиболее пристально Валлерстайн изучает только одну миросистему — капиталистическую. Капиталистическая миросистема базируется на обширном (extensive) разделении труда (в меньшей степени обусловленном географически, в большей — социально). Его составные части — ядро, полупериферия и периферия. Суть глобальных трансформаций, согласно британскому исследователю состоит в том, что капиталистическая миросистема победила все остальные, «втянув» их в себя.

Сегодня среди миросистемщиков сформировалась достаточно влиятельная оппозиция классическому варианту миросистемного подхода. Она заключается в отрицании полит- и экономцентризма: рассмотрения обществ, зачастую имеющих многовековую историю, только по признаку их принадлежности к ядру, полупериферии или периферии²⁵⁸. В этой связи была выдвинута задача изучения глобализации человечества в контексте независимой динамики «глобальной культуры» и воздействия «периферии» на ядро западной ми-

²⁵⁷ Wallerstein, I. The Morden World System. V. I. Capitalist Agriculture and the Origin of the European World Economy / I. Wallerstein. — New York, 1974. — P. 37.

²⁵⁸ Пешков, М.А. Концепция Валлерстайна и ее критики / М.А. Чешков // Осмысливая мировой капитализм (И. Валлерстайн и Миросистемный подход в современной западной литературе). — М.: ИМЭМО, 1997. — С. 31—32.

росистемы. При этом подчеркивалась необходимость баланса между холистской моделью истории и персональной (культурной и цивилизационной) идентификацией последователя²⁵⁹, использования концептов локальных и мировых культур и цивилизаций, их трактовки в качестве особых мироцелостностей²⁶⁰. В итоге оформился принципиальный поворот изучения истории человечества как глобальной целостности совсем в другом ракурсе: ракурсе противостоящего евроцентризму полицентризма исторического развития, связанного с периодическими смещениями «центров» мирового развития. В работах П. Абу-Лакход, С. Амина, Эдварда В. Сайда, Б. Тернера, А.Г. Франка, П. Кеннеди это направление исследований получило название «реориентализма»²⁶¹.

Теория модернизации активно используется при осмыслении глобальных трансформаций, так как оперирует макроисторическими (макросоциологическими) категориями, что делает ее эвристически ценной при исследовании такого масштабного процесса. Современные теории глобализации зачастую в новых терминах воспроизводят идейное содержание модернизационных концепций: макроисторических процессов «коммерциализации» (от местных рынков к национальным, международным и глобально-виртуальным), «рационализации» (от научной революции раннего Нового времени к современной информатизации) и др. В этой связи многие теоретики модернизации весьма скептически относятся к самой идее глобализации, полагая, что она не внесла ничего нового в научное понимание социальной реальности. Например, Э. Гидденс утверждает, что на смену модернисти не пришла никакая другая эпоха, но лишь происходит радикализация тех принципов, на которых строится общество современности. Несмотря на то, что модерн возник вместе и в связи с национальным государством, а сегодня оно претерпевает глубокие изменения, Гидденс не видит в этом существенного противоречия. Самое главное, с его точки зрения, что модерну по самой его природе присуща экспансия, а основные западные ценности, лежащие в ее основе, не подвергаются сомнению. Глобализация, по Гидденсу есть закономерное и важнейшее следствие модернизации, ее наиболее зрелый этап, заключающийся в распрос-

²⁵⁹ Giib, C.L. Toward Holistic History. The Odyssey of the Interdisciplinary Historian / C.L. Giib. — Atherton, 2000. — P. 520.

²⁶⁰ Voll, J.I. Islam as a Special World-System / J.I. Voll // Journal of World History. — 1994. — Vol. 5, № 2/3. — P. 90—122.

²⁶¹ Оно возникло не на пустом месте, а было, как отмечает Ионов, подготовлено рядом крупных историко-экономических и историко-культурных изысканий, получивших воплощение в трудах П. Бэрока, Дж. Блаута, Б. Вонга, М. Льюиса, У. Кара, У. Роу, Д. Фроста, К.Н. и С. Чаудхури, Э. Этмана и др. авторов. См.: Ионов, И.Н. Глобальная история и история мировых цивилизаций / И.Н. Ионов. — М., 2003. — С. 24—25.

транении западных экономических и политических институтов по всему миру. Наряду с тенденцией глобализации ученый выделяет также тенденцию локализации, но ее он рассматривает как вторичную, в конечном счете способствующую глобализационным процессам²⁶². Возникшие в русле теорий модернизации концепции постиндустриального информационного общества вполне могут рассматриваться как предтечи глобализационных концепций. Авторы постиндустриальных концепций выступают сегодня в качестве активных участников глобализационного дискурса. Так, например, П. Дракер, развивавший идеи постиндустриального общества, основанного на знаниях и информации, рассматривает современную эпоху как новую радикальную трансформацию, подобную становлению индустриального общества, для которой характерен отказ от идеи национального государства и складывание глобальной экономики и глобального социума²⁶³.

Цивилизационный подход представляет собой весьма развитую концептуальную модель социальной реальности и, будучи внутренне глубоко дифференцированным, открывает широкие возможности для исследования глобальных трансформаций. Если одни теоретики рассматривают исторический процесс как совокупность становления, развития и гибели относительно самостоятельных цивилизаций (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, С. Хантингтон), то другие видят в нем последовательную смену ступеней «цивилизационной лестницы». Во втором варианте история имеет облик линейного восхождения от «традиционного» (аграрно-ремесленного) к «индустриальному» (модернистскому) и «постиндустриальному» (постмодернистскому) типам общества, которые получают названия цивилизаций. В последнем случае цивилизационный подход пересекается с «модернизационной» парадигмой исследования и дает возможность глубоко изучить современные глобальные процессы. Его сторонниками на Западе являются уже упомянутые нами Э. Гидденс, П. Дракер и др. авторы, а среди отечественных исследователей в данном направлении работают А.С. Ахиезер, В.В. Ильин, Н.В. Мотрошилова, В.С. Степин, В.И. Толстых, В.Г. Федотова, Б.Г. Рашковский, М.А. Чешков. Характерной особенностью этого направления исследований является стремление не противопоставить, а найти связь между мировыми цивилизациями, обладающими собственным потенциалом развития и особым отношением к процессам глобальных трансформаций. Интересно отметить, что концепции русскоязычных авторов противостоят широко известным рассуждениям

²⁶² Гидденс, Э. Последствия модернити / Э. Гидденс // Новая постиндустриальная волна на Западе. — М.: Academia, 1999. — С. 101—122.

²⁶³ Дракер, П. Посткапиталистическое общество / П. Дракер // Новая индустриальная волна на Западе. — М.: 1999. — С. 67—100.

С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций». Отечественные исследователи полагают, что выход из современного кризисного состояния, озаменованного «новым варварством»²⁶⁴, находится на пути глубокой коррекции нынешней исторической формы глобализации в результате диалога основных цивилизационных общностей. Причем в коррекции нуждаются не только отдельные деструктивные проявления глобализационных процессов, но сама их суть. «Критика цивилизации, оснований, на которых она покоится, ведется давно. Привычно стало искать причины ее несовершенства и изъянов в социальном устройстве, в дисгармонии отношений между цивилизацией, культурой, экономикой и политикой. Между тем причина лежит глубже - в самой парадигме цивилизационного устройства мира», под которой авторы понимают базовые метафизические и ценностные основания современного жизнеустройства²⁶⁵. Говоря более предметно, необходима трансформация «классического (западноевропейского) типа модернизации и, шире, - трансформации самой парадигмы цивилизационного устройства мира.

Весомый вклад в изучение глобальных трансформаций с помощью методологии цивилизационного подхода внесла группа под руководством Б.Г. Рашковского. На понятие «глобализация» Б.Г. Рашковский и В.Г. Хорос выходят через постановку проблемы межцивилизационного взаимодействия в условиях интенсификации динамики межцивилизационных финансовых, информационных и пр. взаимодействий в постиндустриальную эру. Они констатируют рост в условиях современной глобализации социального расслоения и усиление элитарности, ослабление демократических структур и институтов гражданского общества, торжество прагматизма и возведённой в универсальный принцип эффективности, распространение манипулятивных технологий и в целом отступление Запада от своего же цивилизационного базиса - принципов равенства, демократии, свободы, следование которым долгое время обеспечивало ему восходящее движение. Глубоким является вывод, что западные цивилизационные принципы «были приняты, усвоены многими другими обществами, и в немалой степени именно этим обстоятельством (а не просто противодействием инородному давлению извне) объясняется реакция незападных цивилизаций на «западноокрашенную глобализацию»²⁶⁶.

²⁶⁴ Мотрошилова, Н.В. Цивилизация и варварство в современную эпоху / Н.В. Мотрошилова. - М.: ИФ РАН, 2007. - 265 с.

²⁶⁵ Степин, В.С. Демократия и судьбы цивилизации / В.С. Степин, В.И. Толстых // Вопросы философии. - 1996. - № 10. - С. 12.

²⁶⁶ Рашковский, Е.Б. Мировые цивилизации и современность / Е.Б. Рашковский, В.Г. Хорос // Мировая экономика и международные отношения. - 2002. - № 1. - С. 16.

Техницистский подход к глобальным трансформациям увязывает их начало и углубление с НТР, т.е. качественным преобразованием технической среды. Например, Н.А. Косолапов полагает, что глобализация, порожденная техническим прогрессом, в свою очередь с необходимостью ведет к замене естественной среды на искусственную — техносферу. Сущность глобального капитализма он усматривает именно в становлении глобальной техносферы. Соответственно, имманентный глобализации социально-экономический и цивилизационный раскол между разными странами рассматривается «в зависимости от того, какое место они занимают в системе обеспечения потребностей техносферы»²⁶⁷. Автор пишет, что техносфера «вызывает к жизни и развивает новые глобально взаимосвязанные виды и типы деятельности во всех сферах экономики, науки, культуры, порождает необходимые ей финансовые потоки», «размывая традиционный суверенитет государств, ведет к закреплению иерархии государств по их месту в системе функциональных связей техносферы»²⁶⁸. Нам представляется, что в рамках данной концепции недостаточно глубоко продумана диалектика социального и технического. Техника не предписывает абсолютно жестко обществу то или иное направление развития. Поэтому существующая иерархия стран никак не может считаться «просто одним из свойств техносферы как явления».

Определенную близость к идеям техницистского подхода демонстрирует концепция М.Г. Делягина, хотя в целом содержание его теоретической модели значительно богаче. Суть глобализации Делягин видит «в формировании единого общемирового финансово-информационного пространства на базе новых, преимущественно компьютерных технологий»²⁶⁹. Методологической основой такой дефиниции глобализации является тезис о переходе современных обществ на новую стадию исторического развития — стадию информационного общества. В социокультурной системе такого общества происходит изменение предмета труда. Если в прежние эпохи основным предметом были «мертвые вещи», то сейчас им становится человеческое сознание, как индивидуальное, так и коллективное. В рамках данного подхода все зримые проявления глобализации, среди которых обычно выделяют рост «интерактивности» и «финансовые цунами» спекулятивных капиталов, обрушивающих национальные экономики, должны рассматриваться лишь как «внешние атрибуты и инструменты глобализации, которые не должны заслонять главного — влия-

²⁶⁷ Косолапов, Н.А. Глобализация: сущностные и международно-политические аспекты / Н.А. Косолапов // Мировая экономика и международные отношения. - 2001. - № 3. - С. 9.

²⁶⁸ Там же.

²⁶⁹ Делягин, М.Г. Драйв человечества. Глобализация и мировой кризис / М.Г. Делягин. - М.: Вече, 2008. - С. 37.

ния новых информационных технологий на общество и, шире, на человечество в целом». Какой-либо социальный протест против глобализации и ее субъекта — информационной элиты, с точки зрения автора, бесперспективен и рассматривается им как современный «неолуддизм»²⁷⁰. Изменение вектора и формы глобальных трансформаций возможно лишь в результате масштабных катаклизмов, спровоцированных элитой, потерявшей адекватность восприятия в результате действия информационных технологий на ее собственное сознание. Можно сказать, что сторонники техникстского подхода верно увидели одну из существенных граней глобальных трансформаций, во многом определяющих их общий облик. В совокупности с другими подходами данная модель может способствовать формированию панорамного представления о своем предмете.

Подводя предварительные итоги анализа академических исследований глобализации и созданных на их основе трактовок глобализации, следует сделать вывод, что все подходы имеют свои характерные отличия и свои ограничения. Так, характерной особенностью «универсально-эволюционистского» и «мир-системного» подходов являются исходные представления о нелинейном, циклически-волновом характере исторического развития, понимание глобализации как некоего, противостоящего социальному «хаосу», процесса самоорганизации внешнего народом и государствам экономического и политического пространства совместной жизни. Тогда как адепты всех остальных подходов, так или иначе, в большей или меньшей степени тяготеют к линейным интерпретациям мировой истории и глобализации как ее тенденции или атрибутивной характеристики.

При этом еще раз важно подчеркнуть, что в идейно-теоретическом плане выделенные в диссертации в качестве самостоятельных направлений исследования истории человечества и глобализации как одной из ее тенденций не отделены друг о друга «китайской стеной»: границы между ними «прозрачны», а сами подходы, будучи в значительной мере программами исследования, в ряде работ совмещаются или пересекаются, увеличивая онтологическое разнообразие и методологический плюрализм совокупного научно-академического дискурса.

6.2. Самоотрицание глобализации как ведущий мегатренд мирового социального развития

В последние десятилетия понятие «глобализация» становится наимоднейшим термином обществоведческих теорий. Причины повышенного исследовательского интереса к указанному кон-

²⁷⁰ Глобалистика: энциклопедия. — ЦНПП «Диалог»: Радуга, 2003. — С. 189.

цепту очевидны. С конца 60-х годов XX столетия в мире начинают нарастать процессы ослабления и слома традиционных территориальных, социокультурных и государственно-политических границ и формирование глобального взаимозависимого мира. Но это достаточно абстрактное, и потому бедное определение, не вскрывающее сущности исследуемого процесса. Действительно, взаимосвязаны и друзья, и враги, и те, кто сотрудничает на основе принципов партнерства и уважения, и те, кто связан диалектикой раба и господина. Поэтому нам необходимо рассмотреть конкретные формы, и способы образования глобального мира и что они несут странам, народам, отдельной личности.

Несмотря на широкую распространенность, отношение к глобализации зачастую строится с помощью идеомифологических конструкций. С одной стороны, в массовое сознание активно внедряется социальная иллюзия «свободного мира», демонстрация лояльности к которому преподносится в качестве неперменного условия обретения материального благополучия и вхождения в круг экономически развитых стран. Императив такого рода глобализма послужил в свое время идеологическим стержнем «бархатных» и «оранжевых» революций. Другим направлением идеомифологической инверсии явилась инфернализация глобализационного процесса, не несущая для человечества ничего иного, кроме порабощения под ярмом «золотого миллиарда». Некоторые радикальные формы антиглобализма на практике оборачиваются бескультурьем, мигрантофобией, различными социальными девиациями, что, разумеется, не отрицает обоснованности антиглобалистского движения. Исследовательская задача в изучении феномена глобализации может, таким образом, состоять в выявлении объективных и субъективных предпосылок становления и развития глобализационного процесса, его ведущих тенденций и социокультурных перспектив.

Осмысление феномена глобализации предполагает определение ее временных рамок. По этому поводу развернулась весьма острая дискуссия, предметом которой является нахождение точки начала глобализационных процессов, а в некоторых концепциях обосновывается тезис о ее завершении. Существует точка зрения, что современная глобализация не содержит ничего принципиально нового и продолжает тенденции, наметившиеся столетия и даже тысячелетия назад. Странники данной концепции приводят следующие аргументы:

- мировая торговля и даже потоки капиталов только относительно недавно достигли уровня, который имел место перед началом Первой мировой войны; степень взаимозависимости мира в этот период была примерно равна современной;

— основные аргументы в борьбе за власть между государствами и рынками были известны еще во времена Адама Смита, который и сформулировал многие из них;

— греки, римляне, арабы, испанцы и британцы — все они предшествовали американцам как носители глобальных культур;

— компании «Ист Индия» и «Хадсон бэй» обладали значительно большей властью, чем современные транснациональные корпорации (ТНК).

Понимание глобализации как исторически фундированного процесса поддерживается многими специалистами в глобалистике. Политологи (С. Хантингтон, Г. — П. Мартин и Г. Шуман) связывают появление глобализации с распространением демократических принципов и институтов по всему миру, культурологи (П. Бергер) — с универсализацией и вестернизацией культуры, космополитизацией и определенной унификацией стилей жизни, форм поведения, моды и т.п., иными словами, с началом распространения влияния Запада на остальной мир (примерно два-три века назад). Социологи (Э. Гидденс, Д. Медоуз) также утверждают, что глобализация социальных отношений и глобальные проблемы начались с распространением влияния Запада.

В русскоязычной научной литературе данная позиция также представлена достаточно широко. Российский исследователь Ю.Д. Гранин полагает, что глобализация — это мегатенденция к объединению человечества, воплощенная в диалектике пространственно-временных перемещений, взаимодействий и трансформаций антропосоциальных (т.е. культурно и политически связанных) целостностей. Исходя из такого видения глобализации, ее начало относится ко времени выделения вида *homo sapiens* из природной среды и начала формирования человеческой ойкумены²⁷¹. Сходную позицию занимает и А.И. Уткин, полагающий, что «процесс постепенного сближения стран и континентов охватывает всю историю человечества»²⁷². В этом процессе можно выделить несколько качественных скачков, обусловленных революционными изменениями технологий взаимодействия индивидов, стран и континентов. Российский историк В.Н. Дахин увязывает начало глобализации со становлением капитализма, немислимого без экспансии, экстенсивности, а, следовательно, без глобализма²⁷³. В западной литературе концепция глобализации как одного из этапов много-

²⁷¹ Гранин, Ю.Д. «Глобализация» или «вестернизация» / Ю.Д. Гранин // Вопросы философии. - 2008. - № 2. - С. 4-5.

²⁷² Уткин, А. Глобализация: процесс и осмысление / А. Уткин // Свободная мысль. - 2000. - № 11. - С. 28.

²⁷³ Дахин, В. Глобализация - взгляд историка / В. Дахин // Свободная мысль. - 2001. - № 5. - С. 27.

векового развития капитализма развивалась историком Ф. Броделем и географом Д. Дольфусом.

Мы полагаем, что данная точка зрения, несмотря на внешнюю убедительность, имеет существенный недостаток, состоящий в чрезмерной размытости содержания исследуемого процесса. Как пишет Д.В. Иванов, «если ... считать глобализацией любые международные, межкультурные контакты и географические открытия европейцев, начиная с XV, а тем более с III века, то тогда понятием «глобализация» определяется все что угодно и одновременно ничего конкретного. Отождествление разномасштабных и разнокачественных явлений превращает «глобализацию» из конкретного научного понятия, раскрывающего специфичность современных процессов, в абстрактное указание на тривиальный факт перемещения людей и результатов их деятельности по планете»²⁷⁴. Нам значительно ближе позиция, согласно которой говорить о процессах глобализации можно только с конца 80-х гг. XX столетия, и связано это, прежде всего, со следующими факторами. Первый фактор - степень интеграции, менявшаяся на протяжении всего столетия. Высокие торговые барьеры в 20-х и 30-х гг., контроль над иммиграцией, запреты на иностранные инвестиции в различных странах, запреты на культурные обмены - все это в значительной степени тормозило глобализацию. В 50-х гг. барьеры между Западной Европой, Северной Америкой и Японией стали уменьшаться. Но действовал второй фактор, препятствующий глобализации, - это идеологии и вера в самодостаточность. Наиболее полно он проявился в отношениях между двумя социально-экономическими, социокультурными и геополитическими блоками, возглавлявшимися СССР и США. И только разрушение одного из полюсов силы сделало возможным начало подлинно глобализационных, т.е. охватывающих всю планету, процессов. Как пишет Ч.С. Кирвель, «должно было произойти нечто весьма значимое, эпохальное, что вдруг заставило бы заговорить о глобализации как реальности современного мира. Этим «нечто» стал развал Советского Союза, ... формирование бесполюсного мира»²⁷⁵. В подтверждение этого тезиса отметим, что до конца 80-х гг. термин «глобализация» обычно переводился как «интернационализация». Очевидно, что до этого времени концепция глобализации не имела широкого распространения в мире, за исключением Японии, где значение термина было тождественно, причем с точки зрения узкого круга специалистов, понятию экономической глобализации.

²⁷⁴ Иванов, Д.В. Эволюция концепции глобализации / Д.В. Иванов // СПбГУ. Факультет социологии [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.soc.spbgu.ru/publications/pts/ivanov_3.shtml. - Дата доступа: 02.09.2009.

²⁷⁵ Кирвель, Ч.С. Современные глобальные трансформации и проблема формирования восточнославянского центра развития и силы / Ч.С. Кирвель // Новая экономика. - 2006. - № 9-10. - С. 53-75.

Сложности в датировании начала процесса глобализации, объясняются еще и тем, что она содержит в себе объективную и субъективную составляющие, каждая из которых имеет собственные истоки и социальное содержание. Первая представляет собой естествен-ноисторический процесс растущей взаимозависимости мира в результате быстрого распространения информации и технологий, увеличения объема и номенклатуры услуг и товаров, расширения финансовых потоков между странами. В этом смысле процесс глобализации имеет достаточно длительную историю. В самом деле: уже к концу XIX века были сформированы формы единого мирового пространства, созданные рыночной цивилизацией обмена. Иллюстрируя эту мысль, А.С. Панарин пишет, что «появление механического ткацкого станка в Англии обернулось разорением миллионов ткачей в Индии, зарождение республиканской идеи во Франции стало подрывать троны восточных монархий, а в России вдохновило движение декабристов»²⁷⁶. Поэтому наше время, изменив количественные параметры интеграционных процессов, в принципе сохранило их облик и структуру. С нашей точки зрения, закономерности объективного устройства современного миропорядка достаточно глубоко рассмотрены в работах теоретиков, стоящих на марксистских позициях. Марксисты показывают, что «магистральной линии» движения цивилизации, на которую рано или поздно должны вступить все, не существует. Зато существует капиталистическая экономика, которая по своей природе является глобальной и функционирование которой подчинено закону накопления капитала.

Положение дел в различных частях мира зависит от их положения относительно центров накопления капитала. Близость к последним означает «развитость», а удаленность — «неразвитость», причем хроническую. Зоны, удаленные от центров накопления капитала, обречены на отставание. Дело вовсе не в случайных обстоятельствах или в чьей-либо недееспособности. «Отсталость» одних и «развитость» других заключены в самой логике капитализма. В силу этой логики индустриальные страны (исторически это страны Запада) обладают качественным технологическим преимуществом. Разрыв в технологиях носит принципиальный характер, так что «догоняющий» никогда не догонит тех, кто впереди. Кроме того, позволить неиндустриализированным странам перейти в другое качество — не в интересах индустриально развитых стран. Они не нуждаются в «развивающихся странах» как в конкурентах. Опыт третьего мира показывает, что ПИИ (прямые иностранные инвестиции) скорее служат интересам самих инвесторов, чем странам, в которые их инве-

²⁷⁶ Панарин, А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. — М.: Русский национальный фонд, 2000. — С. 5.

стиции направляются. На положении населения этих стран иностранные инвестиции в лучшем случае никак не сказываются, в худшем - сказываются негативно. Ухудшается состояние окружающей среды, уничтожаются естественные ресурсы существования (пастбища, леса, пригодная для возделывания земля, водоемы и т. д.), растут коррупция и социальная поляризация.

Строго говоря, понятие «мировой капитализм» - плеоназм. Капитализм по своей сути является мировым феноменом. Он не может развиваться в одной стране. На это обстоятельство после Маркса обратили внимание представители теории империализма. Общеизвестным классиком этой теории является Ленин. В работе «Империализм как высшая стадия развития капитализма» Ленин показывает, что высокая степень конкуренции между обладателями промышленного и торгового капитала - то, что называют «свободный рынок», - была характерна лишь для раннего капитализма. Однако по мере развития данного способа производства происходила постепенная монополизация рынка. Более успешные фирмы образовывали синдикаты и корпорации, наращивая мощь и получая возможность поглощать более мелкие, а значит удушать конкуренцию. Монополизация рынка позволяет устанавливать ценовой контроль, который, в свою очередь, способствует необычайному ускорению накопления капитала.

Капитал уже не вкладывается в производство (такое вложение грозило бы экономическим коллапсом!), а сосредотачивается в банках. Накопление капитала, то есть самовозрастания стоимости, начинается происходить вне производства и торговли. Наряду с промышленным и торговым капиталом появляется мощный финансовый капитал, который дает толчок экспорту капитала. Тем самым открывается возможность эксплуатации за пределами национальных границ. Происходит передел мира между государствами - как в экономическом, так и в географическом (территориальном) отношении. Формируется колониальная система. Одни страны становятся колониями (сырьевыми придатками) других.

Развивая мысль Ленина, Андре Гундер Франк утверждает, что экономические субъекты, занимающиеся экспортом капитала, по сути, занимаются его импортом. То, что выглядит как инвестиции за рубежом, на деле представляет собой элемент накопления капитала внутри страны-источника. Ибо сверхприбыли, извлекаемые в колониях, возвращаются к обладателю капитала или оседают в государствах-экспортерах на банковских счетах руководителей государств-колоний²⁷⁷.

Неравенство между метрополиями и колониями (в то числе бывшими, формально независимыми) носит структурный характер.

²⁷⁷ См.: Crisis in the World Economy / A.G. Frank. - L.: Heinemann, 1980.

Из колоний в метрополию поступают сырье (цветные металлы, энергоресурсы, каучук) и пища (бананы, кофе, фрукты), причем по чрезвычайно низким ценам, а из метрополий в колонии ввозятся продукты промышленной переработки, причем по чрезвычайно высоким ценам.

Демонтаж колониальной системы в 1960-е изменил лишь политический и идеологический антураж данной системы экономических отношений, но ничего не изменил в ее сущности. Для того, чтобы государства периферии могли держаться на плаву (то есть покупать товары государств ядра), им предоставляют кредиты. Проценты по этим кредитам со временем вырастают в астрономические суммы, сопоставимые с внутренним валовым продуктом страны-должника. В результате отсталые страны оказываются в безнадежной зависимости от индустриальных стран.

Но современные глобализационные процессы имеют и субъективную сторону, касающуюся культурных, нравственных и политических устоев нашей цивилизации. С этой стороны, сущность протекаемых процессов может быть определена термином геополитика глобализма, смысл которой заключается в завоевании и укреплении власти Запада над всем остальным миром, установлении нового мирового порядка и единого мирового правительства. Более того, конечная цель глобализации состоит в стремлении Запада навязать всем незападным культурно-историческим типам свое цивилизационное устройство как единственно верное и подлинное. Инструментами такой глобализации являются: разложение национального самосознания людей и народов, подрыв государственности, примат международного права и установление полного контроля над суверенными системами власти, устранение протекционистских, таможенных и других барьеров в мировом финансово-экономическом пространстве, тотальная информационная прозрачность. В этом смысле А.Зиновьев абсолютно прав, утверждая, что процессы глобализации имеют своего геополитического субъекта, четко спланированы, рукотворны и управляемы.

Наличие субъективной, т.е. зависящей от воли и желания людей стороны глобализации, предполагает соответствующую идеологию, практику и механизмы. Ключевым механизмом той формы глобализации, которую мы имеем, является «последовательное отстранение от всех местных интересов, норм и традиций»²⁷⁸. Этот общий принцип находит свое выражение в реальных политических, экономических и культурных способах организации глобального мира. В политической сфере принцип «отстранения» выражается в смеще-

²⁷⁸ Панарин, А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. - М.: Русский национальный фонд, 2000. - С. 6.

нии центров принятия решений с национального на наднациональный уровень. Это означает выход целого ряда элит, в том числе и политических, из системы национального консенсуса, и ее миграцию в сторону международных центров власти. Демократия, таким образом, все чаще и чаще становится ширмой, за которой прячутся согласованные стратегии международных трестов, корпораций, банков.

Возникла даже метафора «политического рынка», заключающаяся в уподоблении политического процесса как отношения политических профессионалов с массой электората рыночному процессу как отношениям продавцов и покупателей товаров. Политические программы, административные решения, правовые акты в глобальном мире все чаще становятся товаром, за который положено платить наличными. Причем основная опасность заключается в том, что данная ситуация не только обнаруживается эмпирически, но и обосновывается теоретически²⁷⁹. Такая ситуация выгодна тем группам, которые имеют все основания полагать, что они смогут победить в конкурентной борьбе за политическое решение, если оно будет представлено в виде товара. Как правило, это олигархические группы, интересы которых ничего общего не имеют с интересами населения в целом. Как писал А.С. Панарин, «на этом основании получают свое разрешение многие загадки нынешней власти, столь последовательно «ошибающейся» в вопросах защиты национальных интересов и интересов неимущего большинства. Дело просто-напросто в том, что за решение, направленное в защиту национального производителя, отечественного сельского хозяйства, других национальных приоритетов и интересов, некому как следует заплатить. Напротив, за то, чтобы Россия вопреки интересам сохранения собственной промышленности и сельского хозяйства продолжала импортировать низкокачественный ширпотреб и «ножки Буша», нашим высокопоставленным чиновникам и политикам, ответственным за принятие соответствующих решений, есть кому заплатить. За то, чтобы операция российских федеральных сил была успешна в Чечне, оказалось некому заплатить; за то, чтобы успех ее был сорван и РФ в результате получила незаживающую рану, нашлось кому заплатить»²⁸⁰.

В экономической сфере «отстраненность» выражается в неуклонном увеличении удельного веса спекулятивно-растовщических практик в мировой экономике. Спекулятивно-растовщическая паразитарная экономика стремительно вытесняет производящую, банк господствует над предприятием, а международная диаспора финансовых спекулянтов, не имеющих Отечества, над нациями, теряющими экономический

²⁷⁹ Морозова, Е.Г. Политический рынок и политический маркетинг: концепции, модели, технологии / Е.Г. Морозова. — М.: РОССПЭН, 1999.

²⁸⁰ Панарин, А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / А.С. Панарин. — М.: Алгоритм, 2003. — С. 462—463.

суверенитет. Здесь мы сталкиваемся с феноменом межгосударственной эксплуатации технологически развитыми странами всего остального мира. Поэтому глобализацию в том виде как она сегодня навязывается миру вполне можно рассматривать как очередную разновидность колонизации одной частью планеты другой ее части. В основе этой колонизации — жестко оберегаемая монополия США на производство целого ряда высокотехнологических видов продукции: микропроцессоры, вооружение, операционные системы, фармацевтика, продукция Голливуда и т.п. Но в наибольшей степени свое деструктивное начало обнаружила глобализация в денежно-финансовой сфере. В этой сфере она породила новую и весьма опасную разновидность валютно-финансовых кризисов. Выяснилось, что свободно мигрирующий по миру капитал способен порождать разрушительные «спекулятивные смерчи», оказывать мощное дестабилизирующее воздействие на национальные экономики. «...Быстрая глобализация финансов представляет собой основной источник уязвимости всей глобальной экономики. Спекулянты могут подорвать стабильность национальных валют, принуждая правительства принимать дорогостоящие меры и способствуя росту безработицы и нищеты. Упрощается совершение и распространение мошеннических операций в глобальном масштабе. В современной мировой экономике большинство государств, в отличие от индустриально развитых стран, бессильны в отношении внутренних последствий колебаний валютных курсов, движения капиталов и других источников нестабильности, вызванных глобализацией финансов»²⁸¹. При этом финансовые спекуляции очень часто сопряжены с включением в действие механизмов «самоорганизующихся» прогнозов и пророчеств, способных «на равном месте» обрушить банковскую систему, валютный рынок, рынок ценных бумаг «страны-жертвы». Следует особо подчеркнуть, что наибольшую уязвимость по отношению к всевозможным ситуациям такого рода испытывают страны, недавно вступившие на путь рыночных реформ и в силу этого не обладающие развитыми инструментами экономической политики и необходимым опытом. В любом случае можно определенно утверждать, что современная валютно-финансовая система таит в себе как возможность стихийных, не спровоцированных, так и сознательно спровоцированных кризисов. В результате, сегодня ведущие страны Запада вместо того, чтобы указывать человечеству путь вперед, оказались инициаторами неожиданной и обескураживающей инволюции — возврата от капитализма «веберовского» типа к его старой спекулятивно-ростовщической модели»²⁸².

²⁸¹ Моисеев, Н.Н. Расставание с простотой / Н.Н. Моисеев. — М.: Аграф, 1998. - С. 286.

²⁸² Simai M. Globalization: A Source of Intence Competition, Conflicts and Opportunities at the end of the 20th Century. A Paper Presented to the Roundtable Conference «The Global Economy: A Challenge to National Economics». — Boston, 1997. — December. — P.13, 14.

Это обусловлено тем, что техноцентрическая модель западно-европейского постиндустриализма оказалась непосредственно связанной с технологиями дематериализации богатства - придания ему знаковой формы для последующего включения в систему мирового информационно-электронного обмена, что на деле сплошь и рядом оборачивается откатом в развитых странах от продуктивной экономики и утверждением новой формы ростовщичества - господства «электронных денег» и власти виртуальной экономики, связанной с фиктивным капиталом, власти банка над предприятием, а международной финансовой олигархии - над национальными экономиками, то есть, по сути дела, новой формой паразитаризма и глобального хищничества.

Сегодня человечество, как представляется, вступает в новую фазу своего развития - фазу «игрового» капитализма, втягивающего в крупную спекулятивную игру всю мировую экономику. Наиболее рельефным проявлением этого выступает возникновение не имеющих аналогов в прошлом финансово-экономических «игровых» технологий, способных подрывать национальный суверенитет в вопросах, затрагивающих основы существования людей, их повседневную обеспеченность и безопасность. Обнаружилось, что «наряду с глобальными информационными полями, позволяющими действовать на сознания людей поверх государственных границ, в мире образовались и другие глобальные поля, открывающие возможности аналогичных действий в отношениях материальных факторов человеческого существования. Это означает, что мы являемся свидетелями нового процесса формирования глобальной власти, отличающейся от ее традиционных форм принципиально новыми технологиями дистанционного воздействия и латентными формами проявления»²⁸³.

В культурной сфере мы наблюдаем тенденции унификации и становления единой культуры, которая, по мнению адептов мондиализма, должна привести к единству человечества. Данный тип культуры, с их точки зрения, есть выражение прогресса, условие всеобщего благоденствия и соблюдения прав человека. Но в какой форме мыслится и реализуется это единство? Исторический опыт свидетельствует, что незападные типы культуры вытесняются на обочину мирового развития и третируются как неприспособленные к современности. В глобальном мире культурам не-Запада отказано в самоценном статусе - они есть выражение культурной экзотики, которая не более чем любопытна. Здесь надо прояснить крайне существенную деталь. Различные типы культур мыслятся не как форма бытия единого человеческого рода, но как проявление разнородности челове-

²⁸³ Панарин, А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности / А.С. Панарин. — М.: Алгоритм, 1999. — С. 30.

ства, состоящего из разных людских типов, далеко не равнозначных по критериям «прогресса». Из этого следует опасный вывод о необходимости экспансии единственного типа личности, зачастую отождествляемого с западным «фаустовским» человеком. По сути дела, конечным пунктом такого движения является состояние, которое В. Соловьев называл «отрицательным всеединством» - гипертрофирование целого в ущерб развитию частей.

Нельзя не видеть и того, что в глобальном мире единственным критерием различия порока и добродетели, истины и лжи является рынок, выступающий в качестве меры всех вещей. Наиболее почитаемыми добродетелями становятся потребительство, эффективность любой ценой, гедонизм. Это приводит к трансформации человеческих отношений, становящихся формальными и бездушными.

Разумеется, такого рода процессы не могут быть сугубо спонтанными, но нуждаются в проработанном идеологическом фундаменте. Искомую идеологию глобализму поставляют либерализм в его современной редакции и форма. Вот его основные лозунги - мораль успеха, «открытое общество» и права человека. Заключение в них содержание полнее раскрывается, если мы обратим внимание на предполагаемые антитезы - на то, какие установки и ценности объявляются враждебными. Мораль успеха прямо и недвусмысленно противопоставляется коллективизму и связанным с ним коллективистскими ценностям и коллективному долгу. Согласно принципу морали успеха, человек - это «разумный эгоист», повсюду преследующий свои частные, и, как правило, корыстные цели. Все коллективные нормы обязывают его лишь в том случае, если выгодны ему лично. Другими словами, не человек для общества, а общество для человека. Однако теория антропосоциогенеза убедительно показывает, что становление и развитие человека происходит только внутри социума, и потому потребности, цели и мотивы личности являются продуктом культуры, а не природы. Но самое главное заключается не в этом. Мораль успеха прямо потворствует «сильным» - наглым, беспринципным, тем, кто «не стесняется». Если она не имеет никаких ограничителей в культуре, то общество стремительно скатывается в социал-дарвинизм и новое варварство. Либералы не любят Ницше, но их идеология парадоксальным образом сближается с интуициями немецкого философа: «Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение нашей любви к человеку. И им должно помочь в этом. Что вреднее всякого порока? - Деятельное сострадание по всем неудачникам и слабым - христианство»²⁸⁴.

²⁸⁴ Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. - М.: Мысль, 1990. - Т. 2. - С. 633.

Вкратце рассмотрим содержание следующего принципа глобалистской идеологии — идею «открытого общества». Этот принцип, несмотря на свою популярность и кажущуюся определенность, достаточно сложен и противоречив. Основными объектами критики со стороны теоретиков «открытого общества» становятся такие понятия и стоящие за ними явления общественной жизни как «национальный суверенитет», «национал-патриотизм», «традиционные ценности». Национальный суверенитет объявляется адептами глобализма безнадежно устаревшей формой политического устройства, препятствующей объективным тенденциям глобализации экономики, культуры, систем безопасности и т.д. Утверждается, что современная экономика, построенная на основе международного разделения труда, по определению не может уместиться в национальных границах и должна быть транснациональной. Причем ее транснационализация сопровождается иерархизацией, т.е. выделением неравных по своему качеству и возможностям уровней мира. Однако здесь, как, впрочем, и в глобализме вообще, сокрыт двойной стандарт. Строгость и обязательность теории обращена вовне, к странам не-Запада, но она значительно мягче в контексте внутреннего пользования. Как показывает опыт, страны Запада вовсе не собираются демонтировать свой суверенитет и связанные с ним национальные интересы, ценности и приоритеты. Более того, под различными предлогами, в частности, борьбы с международным терроризмом, укрепляются позиции стран Запада в сфере национальной безопасности, тогда как аналогичные процессы в России или в арабском мире объявляются «русским империализмом» и «исламским фундаментализмом».

Подобные характеристики присущи и следующему лозунгу глобалистской идеологии — идее «прав человека». Для США, активно выстраивающих глобальный мир, «нарушения прав человека» играют роль повода, позволяющего вмешиваться во внутренние дела других стран и приводить в действие механизм демонтажа национального суверенитета. Другими словами, ущемленные права человека почти никого не интересуют сами по себе, но являются средством их политической эксплуатации. Как отметил бывший канцлер ФРГ Г. Шмидт, «ключевое понятие «права человека» используется некоторыми западными политиками, в особенности в США, в качестве боевого клича, агрессивного инструмента внешнеполитического давления. Причем делается это выборочно: по отношению к Китаю, Ирану или Ливии, но никогда применительно к Саудовской Аравии, Израилю или Венгрии». Разумеется, это не означает, что защита прав человека не заслуживает внимания общественности и является чем-то вымысленным. Дело в том, что в контексте глобальной идеологии ее смысл оказался до неузнаваемости трансформированным, искаженным и даже оболганным. В своей совокупности рассмотренные принципы

глобалистской идеологии, дают простор ничем не стесненному социал-дарвинизму, неоязычеству и расизму.

Если говорить о становящейся единой культуре, то наиболее точно ее суть описывается в терминах универсального технологизма. Социальная жизнь превратилась в технологически регулируемый процесс, стало некой разновидностью техносистемы. Эта метаморфоза неизбежно влечет за собой механизацию пространства реального выбора и предельную стандартизацию социальных реакций. Самыми нежелательными качествами становятся нерасчетливость, незапрограммированность, спонтанность, непредсказуемость. И это понятно: их проявления могут нарушить слаженную работу механизма, именуемого экономикой, обслуживание которого превратилось в главную цель и смысл существования общества. Блокирование этих качеств происходит одновременно на всех уровнях социальной практики и закрепляется психологически. Но вместе с ними исчезает весь тот контекст, в рамках которого происходит формирование человеческой способности к творчеству, поскольку творчество предполагает определенный момент хаотизации социального пространства, да и внутреннего мира личности. Те формы общественной жизни, которые вырабатываются ныне на Западе, и навязываются всему миру, означают тотальную технологизацию культуры. Для подтверждения этой мысли укажем, что в целом технологизированной американской культуре и науке, около 90 % идей, выдвинутых за последние 50 лет, создано эмигрантами. Местное население в науку идти не желает.

А сейчас обратимся к вопросу, какой тип личности затребован в этом глобальном мире, какими сущностными характеристиками обладает и каковы его перспективы? Самое первое представление о нем мы получим, если вслед за американским социологом Зб. Бауманом и российским философом А.С. Панариным, проведем различие между двумя крупными антропологическими типами, которое можно условно назвать «паломником» и «туристом». Тип «паломника» достался современности от прошлых эпох, когда различие добра и зла, истины и лжи было абсолютным, а моральные ценности неколебимыми. Как пишет А.С. Панарин, «сознание паломника центростремительно: где бы он не находился, его путь в Мекку или Иерусалим означает, что место его постоянного пребывания и священный центр мира суть точки единого организованного и иерархизированного пространства, придающего нашей жизни высший смысл»²⁸⁵. «Паломник» имеет четко определенную систему ценностей, которая его ангажирует и мобилизует.

²⁸⁵ Панарин, А.С. Испытание глобализмом / А.С. Панарин. — М.: Русский национальный фонд, 2000. — С. 17.

Современный мир порождает иной тип человека - «туриста». Сознание «туриста» центробежно - он не ищет единого смысла, не определяет сакральный центр и профанную периферию. Более того, чувство отстраненности от любых смыслов и ценностей - единственный способ его существования в мире. В сохранившемся пока разнообразии мира «турист» видит не возможные альтернативы, не аккумулированный человечеством жизнеспособный опыт, но культурную экзотику. Ж. Аттали, бывший директор ЕБРР и один из ведущих идеологов «открытого общества», убедительно показывает, что сформировавшийся тип «туриста» имманентен глобальному миру. «Покончив с любой национальной привязкой, порвав семейные узы, заменив все это миниатюрными микропроцессорами, такие граждане - потребители из привилегированных регионов мира, превратятся в богатых номадов»²⁸⁶. Их сущностными чертами является сепаратное освобождение от любых национальных, культурных и нравственных ограничений, замена национальных языков английским в качестве нового эсперанто, осмысление отечества как места, где находятся банковские счета.

Тем самым мы наблюдаем глобальное смешение внутренней и внешней, своей и чужой сферы, чреватое тотальным сбоем механизмов человеческой идентичности. В самом деле, принципиальная отстраненность от какой бы то ни было «почвы» (культурной, национальной, государственной) разрушает процесс идентификации, основанный на противопоставлении теплой структуры «мы» и холодной чуждой структуры противостоящего «они». Глобальная личность, не различая «мы» и «они», и связанные с этим различием ценностно-нормативные кодексы, пускается в открытое плавание ничем не регулируемых транснациональных контактов. Но, вступая в взаимодействие с представителями инокультурных сред, несущими разные смыслы, иначе оценивающими одни и те же события и явления, личность, не имеющая идентичности, легко трансформируется в личность, не имеющую норм. Действительно, эта неупорядоченная и неустойчивая контактность, характерная для «туриста», сопровождается потерей свойственных человеку как социальному существу привязанности и ответственности, а значит, и нормативной упорядоченности действий. Легко представить себе, что взаимодействие личностей такого типа будет весьма напоминать круговую поруку маргиналов, принимающих самые непредсказуемые и опасные решения за спиной «туземного» большинства. Более того, логическим завершением маргинализации «граждан мира» является формирование мондиалистского «подполья», оторванного от нормального

²⁸⁶ Достоевский, Ф.М. Собрание сочинений: в 12 т. / Ф.М. Достоевский. - М.: Правда. - 1982. - Т. 8. - С. 248.

общества с его нормальными взглядами, моралью и здравым смыслом. Их цель - свободное экспериментирование в культурной и нравственной сфере, не стесненная правилами «реструктуризация» мира. Психологические основы такого подполья прекрасно описал еще Достоевский в «Бесах»: «Правда ли, - говорит Шатов Ставрогину, - будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастностью, зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества?»²⁸⁷.

Рассмотрим сейчас формирующийся тип глобализации личности с другой стороны. Выше уже отмечалось, что современная глобальная цивилизация определяет себя не столько в терминах культуры, сколько техники. Детерминация социальной и духовной жизни, ранее идущая от общезначимых представлений о долге, чести и совести, от этических и эстетических регуляторов, все чаще сменяется технологической детерминацией. Вместо общения, любви, дружбы и т.п. возникают социо- и психотехники, сексуальные технологии, техники общения. Личность, детерминируемая культурой, превращается в человеческий фактор, управляемый техникой. Он фрагментарен и несамостоятелен. Инициатива и окончательное решение вопросов в его взаимодействии с внешней средой и друг другом становятся прерогативой техники и технологии. Другими словами, принципиальное отличие социально-культурной личности от человеческого фактора заключается в том, что личность детерминируется изнутри - со стороны усвоенной и ставшей внутренним достоянием культуры, тогда как человеческий фактор детерминируется извне - со стороны социотехнических систем. Поэтому неудивительно, что импульсы и повеления, идущие от техники, воспринимаются как должное и само собой разумеющееся, зато против требований морали и культуры тут же мобилизуется вся постмодернистская ирония и пафос.

Весьма ярко описывает формы трансформации личности в человеческий фактор глобального технологизма российский философ В. Кутырев. «Лишение индивида имени, замена его номером и тем более «клеймение», всегда воспринимались как надругательство над достоинством человека. Но если номер обещают ставить лазерным лучом и хранить в компьютере, то у «прогрессивной общественности» особых возражений нет. Протестуют консерваторы, фундаменталисты и прочие антиглобалисты. Слежка за гражданином, наружное наблюдение и письменные доносы - тоталитаризм, стукачество, но если посредством телекамер просматриваются целые кварталы и обо всем подозрительном предлагается звонить по специально объявленным телефонам, это воспринимается как необхо-

²⁸⁷ Аттали, Ж. На пороге нового тысячелетия / Ж. Аттали. - М.: Междунар. отношения, 1993. - С. 18.

димность обеспечения общественной безопасности. Поставьте «телеэкрин» больше, наблюдайте на всех станциях метро, умоляют обыватели правовых государств. Обыск в форме ощупывания одежды руками отвергается как нечто унижающее, но если по телу водят электронной палкой, все стоят как покорные бараны»²⁸⁸.

Технологизация жизни имеет еще одну сторону — она внутренне связана, и более того, является одним из условий формирования атмосферы гедонизма, индивидуалистической притязательности и достижительности. Высокосложные технические системы, сменяющие профессии, требующие физической силы, терпения и выносливости, обесмысливают эти личностные качества и делают их анахронизмами. Но физическая изнеженность — это только первый этап эмансипации человека технологического общества. За ним следует умственная, волевая, морально-психологическая изнеженность, проявляющаяся в равнодушии, невнимательности, безответственности. Очевидно, что такой тип личности не способен к работе со специфически хрупкими высокосложными техническими системами. Парадокс: детище глобальной техногенной цивилизации становится чуждой и враждебной силой, не способной обеспечить ее поступательное развитие. Однако завышенные счета потребительского характера эта личность по-прежнему предъявляет. Так формируется основополагающий принцип и кредо образа жизни современного человека: максимум притязаний при минимальных усилиях. Рассмотрим его более внимательно. Завышенные притязания, характерные для эмансипирующейся личности глобального мира, потому и завышенные, что не могут быть удовлетворенными у всех без исключения. Очевидно, что личность, решившая поставить указанный принцип в центр своих жизненных стратегий, должна отказаться от таких качеств как социальная ответственность, коллективная идентичность, гражданский долг. Более того, она прямо заинтересована в ослаблении социальных регуляторов и нормативов, обеспечивающих социально одобряемое поведение. Новейший постсоветский опыт подтверждает эти тезисы. Состояния, которые в защищенных гражданских обществах зарабатывались веками, в предельно ослабленном российском социуме составляются за несколько лет. Следующий вывод, который логично можно сделать, присмотревшись к указанному принципу таков: если я желаю получить максимум материальных благ, не приложив для этого усилий, значит кто-то должен их произвести, не получив взамен ничего. И этот вывод опять-таки подтверждается как постсоветским, так и современным мировым опытом. Бесчисленное множество торгово-по-

²⁸⁸ Кутырев, В.А. Духовность, экологизм и «после»: драма взаимодействия / В. А. Кутырев // Вопросы философии. - 2001. - № 8. - С. 61.

среднических фирм, паразитирующих на производящей экономике, обуславливают ее деградацию и распад. В мировой финансовой системе спекулятивные сделки с курсами, ставками, процентами своей обратной стороной имеют разрушение национальных экономических систем.

Могут возразить, большинство потребительно ориентированного населения не делают таких крайних выводов, оставаясь в рамках закона и морали. Однако они, во-первых, в принципе несут в себе соответствующую готовность и решимость освободиться от стеснительных уз социального контроля, а, во-вторых, создают благоприятную среду для тех, кто все же «решил идти до конца» в реализации своих притязаний.

Таким образом, мы видим, что необходимым условием существования глобальной личности является жесткая сегрегация населения на две неравные части: «избранное меньшинство» и «отвергнутое большинство». Меньшинству глобальный мир сулит жизнь в соответствии с «принципом удовольствия», без традиционных стеснений, обусловленных привязанной к «почве» и связанной с ней ответственностью и долгом. Большинство же адепты глобализма призывают жить в соответствии с «принципом реальности», что означает необходимость отвыкнуть от прежнего «государственного патернализма» и от любых форм социальной защиты. Нетрудно видеть, что подобная стратегия устройства мира является дестабилизационной и разрушительной по своей сути.

Таким образом, мы видим, что в антропологическом плане глобализм означает десоциализацию, декультуризацию и дезинтеграцию людей. Он способствует, с одной стороны, образованию обрубившей корни кочующей диаспоры «граждан мира» — беспринципных отщепенцев, не знающих никаких культурных, нравственных и других внутренних ограничений. С другой стороны, процессы глобализации вызывают деградацию «отвергнутого большинства», последовательно лишая возможности доступа к системе образования, здравоохранения, социальной защиты. Техницизм как методика декомпозиции всего органически цельного, отстраненность как последовательное дистанцирование от «местного» и аморализм как освобождение от социального долга и служения — вот результирующие нынешнего глобалистского сдвига.

6.3. Регионализация как альтернатива глобализации

В последние годы регионализация превратилась в одну из наиболее актуальных тем в контексте обсуждения тенденций и перспектив развития международных отношений. В некоторых

случаях проблема вовлекается в орбиту исследовательских интересов «попутно» — как следствие более широкого и многопланового процесса, каковым представляется глобализация. Других исследователей неуклонно набирающая силу тенденция расширения межгосударственной региональной кооперации (ставшая в 1990-е гг. вполне очевидной благодаря активизации региональных взаимодействий, укреплению институтов локальной кооперации, росту числа объединений, возникающих на региональной основе, и увеличению их международного «веса») привлекает в качестве значимого самостоятельного фактора современной мировой политики²⁸⁹.

Несмотря на все возрастающее количество научных публикаций, так или иначе связанных с исследованием регионализма, общая картина его формирования, развития и современного состояния остается тем не менее фрагментарной и не вполне ясной. Подтверждением этому служит невероятное количество полярных суждений, касающихся его сути и значения, которые встречаются в исследованиях отдельных (частных) его проявлений. Так, некоторые специалисты усматривают в регионализме серьезное препятствие для экономического роста и межгосударственных отношений, связывая это с угрозой разделения мира на замкнутые торговые блоки и ужесточения конкуренции между ними. Другие считают, что более серьезной проблемой мирового порядка XXI в. является не структура отношений между различными региональными объединениями, а асимметрия этих отношений с неустойчивыми региональными группировками или с зонами, где они отсутствуют вовсе²⁹⁰. Еще большее число наблюдателей убеждены, что региональные интеграционные соглашения, наоборот, способны оказывать позитивное воздействие на ход многосторонних торговых переговоров, снижать издержки и негативные последствия глобализации. Зачастую они вообще являются единственно возможным решением, позволяющим сгладить противоречие между производительными силами, которые переросли рамки отдельных наций, но не достигли еще мировых масштабов, и социальными отношениями²⁹¹. Ряд экономистов прямо указывают на регионализм как на один из главных виновников учащающихся в последнее время кризисов в мировой экономике²⁹². Их оппо-

²⁸⁹ См: Широков, Г.К. Регионализация: новые тенденции мирового развития на рубеже XX и XXI веков / Г.К. Широков // Новая и новейшая история. — 2004. — № 4. — С. 55—56.

²⁹⁰ Kuhnhardt, L. Europas Rolle in der Weltpolitik des 21. Jahrhunderts / L. Kuhnhardt // Aus Politik und Zeitgeschichte. — 2000. — № 24. — S. 31—38.

²⁹¹ Gerbier, B. La Continentalisation, Moment Present de la Dynamique du Capital / B. Gerbier // Analyses et Documents Economique. — 1998. — № 74. — P. 61—65.

²⁹² Longueville, G. La Transmission Internationale des Crises / G. Longueville // MOCI. — 1999. — № 1374. — P. 8—15.

ненты возражают, что, напротив, те регионы, где число интеграционных объединений больше, а история регионализма продолжительнее, в меньшей степени подвержены влиянию кризисов, а последние менее ощутимы²⁹³. В части исследований бытует мнение о том, что экономическая неразвитость участников региональных объединений является препятствием для их развития, а более эффективным способом преодоления отсталости бедными странами является международная интеграция²⁹⁴. Однако, возражают другие, дерегулирование не только ликвидирует тарифы, оберегающие местных производителей и местные рынки, но и ввергает производителей малых стран в конкуренцию, в которой они зачастую неспособны выстоять, и разрушают способность правительств этих стран управлять собственной экономикой²⁹⁵. Экономическая и политическая интеграция, доказывают третьи, ограничивает пространство для национальных действий и национального суверенитета²⁹⁶. Не совсем так, полагают четвертые, указывая на то, что при общей ориентации на ценности открытой мировой экономики многочисленные региональные экономические группировки представляют собой мощные инструменты защиты специфических интересов государств и государственно-частных субъектов²⁹⁷.

В научной литературе сложился ряд подходов к познанию сущности регионализации. В рамках социально-экономического подхода регионализация понимается как процесс выделения и оформления территориальных структур, включающих производственную, социальную, экологическую и прочие составляющие. Так, советский экономист Н.Н. Некрасов полагал, что регионом является «крупная территория ... с более или менее однородными природными условиями, а главным образом — характерной направленностью развития производительных сил на основе сочетания комплекса природных ресурсов с соответствующей сложившейся и перспективной социальной инфраструктурой»²⁹⁸. Политологический подход акцен-

²⁹³ Nunnenkamp, P. Europe and the Crisis: Safe Haven or Menace to Global Recovery? / P. Nunnenkamp // *Intereconomics*. - 1999. - Vol. 34, № 3. - P. 11.

²⁹⁴ A Survey of the World Economy. The Future of the State // *The Economist*. — 1997. - Vol. 20, № IX. - P. 6.

²⁹⁵ Симония, Я. Государство и развитие. Место и роль государства в процессе развития / Я. Симония // *Мировая экономика и международные отношения*. - 1998. - № 12. - С. 67.

²⁹⁶ Wartenberg, von L.-G. Handelspolitik im Zeichen der Globalisierung / L.-G. von Wartenberg // *International Politik*. - 2001. - Jg. 56, № 7. - P. 10.

²⁹⁷ Дробот, Г.Л. Меняющаяся роль государства в мировой экономике XX века / Г.Л. Дробот // *Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология*. - 2002. - № 3. - С. 31.

²⁹⁸ Некрасов, Н.Н. Региональная экономика / Н.Н. Некрасов. - М.: Наука, 1978. - С.29.

тирует внимание на процессах становления политической самобытности крупных территорий, могущих принимать форму административно-территориальных единиц внутри государства либо наднациональных политических образований²⁹⁹. С позиции социокультурного подхода регионализация предстает в качестве тенденции структурирования пространства на основе этноконфессиональных, языковых и культурных признаков. Регион здесь понимается как особый мир с присущим ему менталитетом, образом мышления, традициями, мировоззрением. Один из представителей этого подхода пишет, что регион есть «... территориальная общность, где есть преемственность и чье население разделяет определенные общие ценности и стремится сохранить, развивать свою самобытность в целях стимулирования культурного, экономического и социального прогресса»³⁰⁰. Доминирующим фактором выделения региона является социокультурный код, интегрирующий всю совокупность природно-географических, социально-демографических, геоэкономических и других признаков в единую целостность. Важным условием, определяющим существование региона как социокультурного феномена, выступает наличие региональной идентичности, выражающейся в наличии специфической системы ценностей и норм поведения жителей региона. Ее можно обнаружить в местном фольклоре, преданиях, интерпретации отечественной и мировой истории³⁰¹.

Выявление неисследованных аспектов проблемы регионализации, а также выделение подходов к ее познанию представляет собой лишь малую часть дискуссионных моментов, которые возникают при изучении современного международного регионализма. Причиной их возникновения помимо многомерности и внутренней сложности самого предмета исследования служит настоятельная потребность в обретении адекватного способа противодействия деструктивным аспектам процесса глобализации. Обнаружилось, что национальному государству становится все труднее самостоятельно справляться с порожденными глобализацией экономическими, экологическими, социальными, научно-техническими и прочими проблемами. И потому оно стремится объединить свои усилия с усилиями других стран. Отсюда тяга к региональным сообществам в надежде, что вместе удастся более успешно противостоять возрастающим опасностям. «Регионализм — один из способов справиться с глобальной трансформацией, поскольку большинству стран недостает сил и средств для

²⁹⁹ Климанов, В.В. Региональные системы и региональное развитие в России / В.В. Климанов. - М.: УРСС, 2003. - С. 56.

³⁰⁰ Regional Development Studies. - 1966. - № 25. - P.29.

³⁰¹ Федотова, В.Г. Глобализация и российская идентичность / В.Г. Федотова // Глобализация и перспективы современной цивилизации. - М.: КМК, 2005. - С. 150-172.

того, чтобы одолеть такие проблемы на национальном уровне» — пишет шведский политолог Бьерн Хеттне³⁰². Эту же мысль высказывает бывший премьер-министр Бельгии Г. Верхофстадт: «Ни одно государство не может считаться достаточно крупным и богатым, чтобы в одиночку противостоять глобальным вызовам»³⁰³.

Следующей причиной интенсификации процессов регионализации, впрочем, тесно связанной с предыдущей, является качественное ускорение НТП, начавшееся в середине XX столетия и обусловившее выход многих значимых экономических процессов за национальные границы. Обнаружилось, что целый ряд видов экономической деятельности нерентабелен в пределах одной страны и принципиально нуждается в больших пространствах для того, чтобы быть эффективным. К таким видам деятельности относятся информационные технологии и компьютерная техника, высокоскоростной транспорт, средства и инфраструктура телекоммуникаций и т.д. «В одной отрасли за другой, от выплавки стали до пивоварения, производство на мировой рынок стало императивом. Всякая технологическая инновация требовала новых инвестиций. А по мере технологического прогресса, подгоняемого давлением конкуренции между фирмами за долю на рынке, все меньше и меньше можно выживать за счет прибылей на внутреннем рынке. ... Фирмы не выбирают, производить ли им на внешние рынки или нет, они вынуждены либо делать это, либо идти на дно»³⁰⁴.

Еще одной детерминантой регионализационных процессов выступает все более явственно обнаруживающаяся ограниченность стратегических природных ресурсов. Впечатляющий экономический рост был достигнут странами-лидерами индустриальной экспансии за счет легкомысленного и бездумного обращения с общим достоянием земель — невозполняемыми конечными сырьевыми ресурсами планеты. За последнюю треть XX века человечество израсходовало треть естественных богатств Земли. Среди них есть ресурсы, не имеющие эквивалентных заменителей. В первую очередь, к их числу относится пресная вода, без которой невозможен не только экономический рост, но и сама жизнь. Из имеющихся доступных запасов воды половина уже востребована. Если не будут предприняты экстренные меры, то к середине нашего столетия вся наличная пресная вода будет использована³⁰⁵. Сходная ситуация складывается

³⁰² Hettne, B. Globalism, the New Regionalism and East Asia. Selected Papers Delivered at the United Nations University Global Seminar 02-06.09 / B. Hettne. - 1996. - P. 5.

³⁰³ Верхофстадт, Г. Три выхода для Европы / Г. Верхофстадт // Россия в глобальной политике. — 2009. — № 1. — С. 27.

³⁰⁴ Strange, S. The Erosion of the State / S. Strange // Current History. — 1997. — № 98. — P. 365.

³⁰⁵ Уткин, А. Поле будущей битвы / А. Уткин // Свободная мысль XXI. — 2003. — № 5. — С. 9.

ся и с энергетическими ресурсами. При этом важно отметить, что все они распределены на планете крайне неравномерно. Это обстоятельство порождает два принципиально значимых следствия. Во-первых, страны, имеющие крупные запасы дефицитных природных благ, могут определять региональные и даже общемировые тенденции экономического развития. Во-вторых, в условиях возрастающего спроса на природные ресурсы, они все чаще становятся объектом самого пристального внимания со стороны мощных, но малообеспеченных ресурсами стран. «После Второй мировой войны постоянная погоня за природными ресурсами была скрыта политическими и идеологическими требованиями американско-советского соперничества; окончание этого соперничества более реалистично осветило истинную картину»³⁰⁶. События первого десятилетия нашего века продемонстрировали со всей очевидностью, что само по себе обладание ценным сырьем еще не гарантирует процветания и безопасности страны. Для того, чтобы природные богатства стали фактором социального прогресса, они должны быть надежно защищены правовым, политическим и, самое главное, военным способом. Отсюда стремление многих стран к созданию торговых, политических и военных блоков для обеспечения своей безопасности в современном глубоко конфликтном мире.

Также процессы регионализации порождаются ТНК, которые, вопреки распространенному поверхностному мнению, вовсе не способствуют экономическому и научно-технологическому сближению стран, находящихся на разных этапах развития. ТНК не стремятся к передаче своих технологий странам базирования, так как это лишило бы их конкурентных преимуществ. Но даже если бы ТНК были альтруистами и стремились к технологическому обогащению неразвитых стран, возможности передачи технологий объективно ограничены. Ведь конкретная форма воплощения каждой технологии (реализующая ее организационная структура, характер и полнота инструкций и т.д.) несет на себе отпечаток социально-экономических и культурных особенностей общества, которым она создана. Так, большинство современных технологий не могут быть адаптированы к условиям многих неразвитых стран, в частности, к преобладанию неквалифицированного труда. Они слишком сложны и требуют часто недостижимой в неразвитых странах точности, а также нуждаются в непосильных для этих стран масштабах производства. Тем самым сложная технология не может быть механически перенесена в страну с отличающимся типом экономики и культуры. Кроме того, ТНК, как правило, используют в странах размещения своих

³⁰⁶ Klare, M. Resource Wars. The New Landscape of Global Conflict / M. Klare. - N.Y., 2001. - P. 24.

производств технологии, направленные на создание товаров, заведомо слишком дорогих для населения этих стран, что ввергает его в избыточные и зачастую непосильные расходы. В целом деятельность ТНК порождает ряд деструктивных процессов:

- относительному обострению проблем занятости (те же объемы капитала обслуживает меньше людей);
- относительному усилению социального неравенства (количество относительно обеспеченных работников, связанных с ТНК, меньше, а разрыв между ними и занятыми в национальной экономике воспринимается более остро);
- торможению развития технологий, не связанных с ТНК, в том числе разрабатываемых национальными силами³⁰⁷.

Адаптация технологий к специфике стран размещения дочерних подразделений ТНК невыгодна для них, так как повышает вероятность промышленного шпионажа со стороны специалистов развивающихся стран и отрицает важнейший принцип ТНК, состоящий в эффекте экономии на масштабе: применение единой системы технологий в разных странах с ее минимальным изменением. Поэтому использование в отсталых странах не адаптированных к уровню их развития технологий для производства не соответствующих их структуре потребления товаров - основа деятельности ТНК и ключевой источник их рыночного преимущества.

Как следствие, экономики развитых стран, являющихся и пространством возникновения ТНК и культурной основой их современного процветания, жестко и системно обособляются от государств, все более безнадежно отстающих в своем развитии. Иначе говоря, происходит региональная интеграция экономических лидеров, объединяющих усилия для дистанцирования от зоны мирового неблагополучия. Здесь необходимо выдвинуть принципиально важный тезис: повышение значимости технологий создает предпосылки для замены глобальной интеграции региональной интеграцией ограниченного круга стран. Высосав из «третьего» и «второго» миров материальные, финансовые и человеческие ресурсы, развитые страны замыкаются для их переваривания, отгораживаясь от волны деструкции, вызываемой в остальном мире потерей этих ресурсов.

Развитые страны Европы стихийно выработали политику не глобальной, но региональной интеграции, при которой в глобальной конкуренции участвуют не отдельные страны, силы которых недостаточны для нее, а целые группы стран, поддерживающих и дополняющих друг друга. Региональная интеграция, в отличие от глобальной, направлена не на подавление, а на сбережение и разви-

³⁰⁷ Делягин, М.Г. Драйв человечества. Глобализация и мировой кризис / М.Г. Делягин. - М.: Вече, 2008. - С.158.

тие отстающих стран, наиболее полное и рациональное использование их ресурсов, недостаточных для самостоятельного участия в глобальной конкуренции. Тем самым эти страны получают возможность найти свое место в новом мировом хозяйстве. Предоставляя отстающим странам исторический шанс, региональная интеграция поддерживает внутреннее разнообразие, а тем самым — и устойчивость человечества. Тем самым она вступает в непримиримое противоречие с исповедуемой США и насаждаемой ими либеральной идеологией глобальной интеграции. Региональная интеграция успешна, лишь если ее «двигателем» становятся сильные участники глобальной конкуренции. Ведь, чем слабее общества того или иного региона, тем более проницаемы его экономические границы для глобальной конкуренции, и тем менее эффективна региональная интеграция.

В экономической сфере регионализация имеет целый ряд преимуществ по сравнению с основными принципами и конкретно-историческими способами реализации проекта глобализации:

- достижение договоренностей между немногими государствами, как правило, близкими друг другу географически и исторически есть гораздо более быстрый и менее затратный процесс, нежели установление соглашений на глобальном уровне, например, в ВТО, членами которой являются 150 стран;

- результаты регионального сотрудничества более конструктивны, так как его участники создают друг другу весьма благоприятные условия во взаимной торговле и миграции производственных факторов;

- интегрируя материальные и человеческие ресурсы, регионализация создает предпосылки для формирования благоприятной инфраструктурной и интеллектуальной среды экономического развития и повышает конкурентные преимущества во внешней торговле.

Потребность в формировании региональных блоков обусловлена и факторами социокультурного порядка. Диалектика социокультурных противоречий между процессами, происходящими на макро- и микроуровне порождает необходимость регулирования и разрешения этих противоречий на каком-то пограничном промежуточном уровне. Преодоление конфликта этих разнонаправленных сил состоит в обнаружении либо созидании переходной ступени, выполняющей функцию «социального редуктора», посредника между общемировыми и местными процессами. Данный промежуточный (мезо-) уровень дает возможность приспособить глобальные тенденции к местной культурной и хозяйственной специфике, что позволяет противостоять процессам унификации и стандартизации и сохранить «цветущую сложность» социального мира, сберечь уникальность каждой из существующих культур. Мы согласны с рос-

сийским исследователем Р.Х. Симоняном, утверждающим, что «в отличие от макроуровня промежуточная ступень дает возможность операционального выхода на конкретную этнокультурную самобытность, что повышает гарантии ее защиты и сохранения»³⁰⁸. Подобно тому как отдельный человек и государство не могут непосредственно взаимодействовать, нуждаясь в структурах-посредниках, так и локальные социумы используют опосредующие звенья для выхода на уровень макросистемы. Тем самым, потребность в среднем промежуточном уровне обусловлена потребностью снятия противоречий между мировыми и локальными тенденциями, между процессами социальной ассоциации и диссоциации, между унификацией и стандартизацией всех компонентов общества и местными историческими традициями.

Направленность мезо процессов имеет своим вектором ориентацию на поиск оптимальных форм интеграции локальных сообществ. Формирование общностей среднего уровня в качестве своей культурной основы имеет ценность солидарности — естественный и единственный способ их самосохранения в глобальном мире. Если глобализация представляет собой движение сверху вниз, от макро- к микроуровню, то регионализация — это движение снизу вверх — от микро- к макроуровню. На среднем (мезоуровне) происходит организация и упорядочивание встречных потоков, здесь становится возможным нахождение общесоциального консенсуса и обретение гармонии глобального и локального, закладываются основы гомеостаза системы. Будучи разнонаправленными, а зачастую и противоречивыми, общемировые и местные этнокультурные процессы диалектически предполагают наличие такой ступени, на которой общее и единичное могут предстать в форме гармоничной целостности, а не жесткого антагонизма.

Преимущество среднего уровня состоит в том, что он не утратил непосредственного контакта с «почвой», и это позволяет более гибко и адекватно регулировать текущие процессы. С другой стороны, средний уровень обладает большим политическим и экономическим «весом», что дает ему более высокий общественный статус. «Выполняя функции проводника и в том, и в другом направлениях, этот уровень по своей природе амбивалентен: он и отрицает, и утверждает, координирует и преобразует, отбирает, управляет, и в конечном счете гармонизирует отношения, организуя между крайними уровнями диалог»³⁰⁹. Положение этого уровня, его специфика

³⁰⁸ Симонян, Р.Х. От национально-государственных объединений к региональным (проблемы мезоуровня в организации общественных систем) // Р.Х. Симонян / Вопросы философии. — 2005. — № 3. — С. 21.

³⁰⁹ Там же. - С. 23.

определяет наличие в нем мощного регулятивного потенциала. Это социальное звено призвано оптимизировать социальные процессы в целях достижения устойчивости постоянно развивающегося социума. Другими словами, источником возникновения мезоуровня является необходимость гомеостазиса социальной системы. Если он отсутствует, то в системе возникает риск саморазрушения.

Какая же ступень организации различных государственных или административных сообществ может рассматриваться как промежуточная? Регион, на наш взгляд, и есть тот самый мезоуровень организации мирового социального сообщества, который позволяет одновременно не только ослабить и разрешить противоречия между глобальными и антиглобалистскими процессами, но и, что очень важно, сообщить определенную «глобальность» локальным процессам, и, наоборот, адаптировать общепланетарные тенденции к местной культурно-исторической специфике. Регион сегодня является промежуточной зоной, проводящей социальной средой, сопричастной как внутреннему, так и внешнему пространству. Именно на этой ступени общественной самоорганизации устанавливается баланс между интеграцией и дезинтеграцией, между центром и периферией, между централистскими и сепаратистскими тенденциями, между многими другими социальными противоречиями современного общественного развития. Следовательно, регионализация это не только способ государств приспособиться к условиям всеобщей глобализации, но и стремление приспособить глобальные тенденции к своим локальным интересам. Иными словами, регионализация - это путь к равновесию общепланетарной системы.

При этом само понятие «регион» не является застывшим, строго математически очерченным. Это может быть и внутригосударственное, и межгосударственное образование, а один регион может входить в состав другого, более крупного региона. То есть данная категория универсальна, операциональна и продуктивна настолько, насколько универсальна, операциональна и продуктивна в принципе любая типология в классификация в области социального знания.

Принципиально важно отметить, что в качестве субъектов противодействия глобализации могут выступать далеко не все типы регионов. В современной регионалистике выделяют макрорегиональный, страновой (государственный) и субрегиональный уровни.

- Макрорегионы относят к крупнейшим территориальным образованиям, предшествующим глобальному уровню.

- Государство, которое пытается оптимизировать динамику своего развития путем передачи части функций на макро- либо суб-

региональный уровень, оставаясь при этом важнейшим субъектом международных отношений.

- Субрегион - регион, стоящий на одну таксономическую ступеньку ниже государственного уровня.

Исходя из различий смыслов понятия «регион», можно говорить о разных уровнях регионализации. Внутренняя регионализация представляет собой передачу правительством части своих полномочий на места. Внешняя регионализация состоит в том, что страны, имеющие единство интересов (экономических, военных, научно-технических и др.), стремятся заключить межгосударственные союзы с целью повышения уровня своей экономической эффективности, обеспечения национальной безопасности и культурного прогресса. В настоящей работе мы будем говорить именно о внешней регионализации. Наша позиция состоит в том, что сегодня именно создание надгосударственных «больших пространств» является оптимальной моделью, способной эффективно реагировать на внешние и внутренние вызовы. В прошлом такими образованиями были империи, теперь их называют «государства-цивилизации». Весьма убедительно об этом пишет Ги Верхофстадт: «Так что, нравится нам это или нет, мы в каком-то смысле возвращаемся к региональным империям и вступаем в новый век, когда вопросы, стоящие перед мировым сообществом будет решать дюжина реальных либо потенциальных политических и экономических мировых центров, более или менее равномерно распределенных по всему земному шару. Под термином «империя» я понимаю ... политико-экономическое образование, состоящее, возможно, из многих государств и народов, объединенное общими структурами и современными институтами, зачастую подпитываемое разнообразными традициями и ценностями и уходящее корнями в старые и новые цивилизации. В этом новом мировом порядке важная роль отводится многообразию империй и цивилизаций, а не доминированию какой-то одной цивилизации. Значение имеют политическая стабильность и экономический рост, который они могут обеспечить на региональном уровне, а не стремление той или иной державы властвовать над всем миром»³¹⁰.

Иными словами, сегодня национальное государство слишком мало для того, чтобы влиять на события, происходящие в мире. С другой стороны, ООН чересчур громоздка и медлительна, чтобы быть действенной организацией в быстро меняющихся условиях. Во всех отношениях новые образования могут возвести мост через

³¹⁰ Верхофстадт, Г. Три выхода для Европы / Г. Верхофстадт // Россия в глобальной политике. - 2009. - № 1. - С. 27.

существующие водоразделы, поскольку способны мобилизовать региональные возможности на субконтинентальном уровне и, следовательно, как об этом говорится в Уставе ООН, сыграть центральную роль в решении региональных и даже мировых проблем.

Тем не менее роль национального государства сохраняется, а в некоторых аспектах даже усиливается. Так, например, в любом региональном блоке существует страна-лидер, локомотив регионализационного процесса. Оптимальным способом определения регионального лидера является применение системного подхода, согласно которому ведущее положение обусловлено рядом компонентов. Российский специалист в области международных отношений П.А. Цыганков, опираясь на исследование таких западных авторов как Р. Арон, Дж. Розенау, М.Р. Джалили, предложил следующие критерии³¹¹:

1) *Территория*. Государство-лидер должно обладать значительной территорией в масштабах всего региона. Размеры пространства являются необходимым условием эффективного экономического и научно-технического развития;

2) *Обладание ресурсами*. Сегодня именно наличие ресурсов выступает одним из важнейших факторов регионального и даже глобального влияния;

3) *Население*. Этот показатель должен рассматриваться в связке с такими параметрами как площадь страны и ее экономические возможности. Значимость данного критерия многократно возросла в последние десятилетия. Как свидетельствует экономическая теория и практика, современные высокие наукоемкие технологии рентабельны на рыночном пространстве, населенном не менее 300 млн. человек;

4) *Экономический и военный потенциал*. Еще одним фактором конкурентоспособности и геополитического влияния является развитый экономический и научно-технический комплексы, обуславливающие уровень и качество жизни населения, а также возможности создания и воспроизводства мощного военно-промышленного комплекса и боеспособной армии. Последнее обстоятельство не в последнюю очередь привлекает потенциальных союзников, так как лидеры глобализации все более и более охотно решают свои проблемы не дипломатическими, а силовыми средствами;

5) *Социальная стабильность*. Этот фактор, подобно предыдущему, определяет возможность оказания воздействия на внешнюю среду. Очевидно, что стабильное государство пользуется авторитетом и доверием, тогда как нестабильное неспособно проводить в

³¹¹ Цыганков, П.А. Теория международных отношений / П.А. Цыганков. — М.: Гардарики, 2007. — С. 50—65.

жизнь долгосрочную стратегию и последовательно реализовывать свои национальные интересы;

б) *Политический авторитет*. Данный параметр не возникает сам по себе, но является результирующей многих составляющих, среди которых не последнее место занимает следование нормам права и верность союзническим обязательствам.

Итак, региональный лидер — это государство, которое за счет обладания решающими параметрами (или акцентируя внимание на важнейших из них), в процессе международных отношений в масштабе определенного региона при наличии признанного авторитета способно претворять в жизнь свое видение регионального устройства и имеющее возможность противостоять устремлениям других стран, защищая при этом свои национальные интересы.

Важно отметить, что региональные лидеры могут структурировать регионы не произвольно и волонтаристично, но считаясь с внутренней логикой данного процесса. Сегодня процессы регионального деления идут преимущественно по границам локальных цивилизаций, конкуренция между которыми резко обостряется. Человечество разделяется не только по используемым технологиям и уровню благосостояния, но и по цивилизационному признаку — по признаку культурной совместимости. Это отражено не только научными трудами, но и практикой госуправления, в первую очередь — неуклонным ужесточением по отношению к представителям других цивилизаций законодательства развитых стран. В наиболее открытом законодательстве Великобритании прямо указано, что иммиграция ограничивается не для предотвращения угрозы подрывной деятельности, сохранения рабочих мест и даже экономии бюджетных средств на программы социальной адаптации, но «во избежание ситуации культурного противостояния»³¹². Социализм и капитализм конкурировали в рамках единой культурно-цивилизационной парадигмы, и силовое поле, создаваемое биполярным противостоянием, удерживало в ее рамках остальное человечество, при этом преобразуя его. Исчезновение биполярной системы уничтожило это силовое поле, выведя цивилизации на поверхность политики.

Регионализацию можно рассматривать как реакцию стран и цивилизаций на вызовы глобализации, как способ ограничить ее негативное влияние на национальную экономику посредством установления внутрирегиональных предпочтений, внешних барьеров и коллективного протекционизма. Хорошо об этом пишет академик РАН С. Глазьев: «Нужно понимать, что весь мир стоит на пути создания мощных региональных союзов, которые могут выжить в кон-

³¹² Уткин, А.И. Глобализация: процесс и осмысление / А.И. Уткин. — М.: Логос, 2001. — С. 114.

курентной борьбе. Буквально через несколько лет мы станем свидетелями организации торгово-экономических отношений и связей не столько между странами, сколько между крупными региональными группировками, каждая из которых будет стремиться, доступными ей способами, накачать мускулы и стать весомым игроком, с которым считаются другие. Конкуренция будет вестись между ЕС, НАФТА (Североамериканская зона свободной торговли), Меркосур (Таможенный союз ряда государств Южной Америки), ЕвразЭС, Индией, Китаем и Японией, которые создают зону свободной торговли в Юго-Восточной Азии»³¹³.

Тем самым реализация деструктивных тенденций глобализации ускорила процессы регионализации мира и привела к жестким противодействиям «схеме» всеобъемлющей, стандартизирующей глобализации. Современный мировой финансово-экономический кризис положил конец всяким разговорам о регионализации как ступени на пути к глобализму или о глобализации как процессе, осуществляющемся через регионализацию. Как представляется, есть все основания полагать, что регионы в послекризисный период будут представлять собой (они уже в значительной мере представляют) вполне самостоятельные образования, которые изначально, по своим целям и функциям будут направлены против глобализма, поставившего их в докризисное время в крайне невыгодные условия. А это означает, что мы уже вполне обоснованно можем вести речь о разворачивающихся на нашей планете процессах регионализации как деглобализации.

Существенным аргументом в пользу данного тезиса является то бесспорное обстоятельство, что регионализация объективно ведет к формированию качественно иного типа мироустройства по сравнению глобализацией. Итогом регионализационных процессов становится равноправное сотрудничество нескольких государств и интеграционных объединений, а значит, переход к многополюсному миру. Регионализация выступает способом поддержания относительного равенства в мире глобального неравенства. Тем самым регионализация выполняет функцию противодействия негативам глобализации. Подводя итог, можно утверждать, что, если глобализация предполагает однополярный мир, то регионализация способствует формированию равноправных и конкурирующих объединений и становлению полицентрической мировой системы.

³¹³ Глазьев, С. Таможне дают «добро...» / С. Глазьев // «Завтра». - 2009. - № 51 (839). - С. 3.

ГЛАВА 7

**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ И ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО ТИПА
СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ**

**7.1. Историческое будущее как проблема:
основные вызовы и угрозы**

Поколение, к которому мы принадлежим, является свидетелем и участником драмы всемирного масштаба — изменения типа цивилизационного развития и способа человеческого жизнеустройства. Техногенно-потребительская цивилизация, победно шествовавшая по миру в течение последних четырех столетий, сегодня обнаружила свою историческую несостоятельность, породив ряд глобальных кризисов и обнажив «пределы роста». Экологическая, демографическая, термоядерная и другие проблемы сегодня являются уже не только предметом изучения специалистов, но стали реалиями повседневной жизни и угрожают самому факту существования человеческого рода. Можно сказать, что вторая половина XX века прошла под знаком возрастающей угрозы уничтожения человечества в катастрофе глобальных потрясений.

Осознание того факта, что процесс общественного развития становится все более противоречивым и опасным, пришло к наиболее чутким мыслителям еще в XIX веке. В творчестве таких европейских философов, как А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше явно слышны мотивы кризиса, мрачные предчувствия, ожидания скорой гибели западной цивилизации. В русской философии идея ложности и исторической обреченности буржуазно-капиталистического общества, созданного в Западной Европе и Северной Америке, вообще была общим местом социально-философских учений от славянофилов до евразийцев. В начале XX века эти идеи нашли свое преломление и в естественных науках. Зримо обнаружившиеся процессы разрушения биосферы породили такое понятие, как «охрана природы», а в 60-е годы возникает термин «глобальные проблемы». К этому времени стало очевидно, что клубок острейших социальных противоречий запутывается все туже, а их последствия могут быть ужасными. Например, человечество осознало, что если раньше отдельный индивид был смертен, но оно как целое бессмертно, то сейчас в огне термоядерной войны могут быть уничтожены не только люди, но и вообще все живое на Земле. Кроме того, резко обострились проблемы голода, бедности, состояния природной среды.

Вызовы, стоящие перед современной цивилизацией, предельно многообразны и одновременно тесно связаны друг с другом.

Попытаемся разработать целостную систему глобальных угроз, отдавая себе отчет в том, что их выделение во многом носит умозрительный характер и служит целям теоретического анализа. В то же время проведение такой работы необходимо с целью дальнейшего определения возможных ответов на них, и выявления потенциала восточнославянской цивилизации в решении данной проблемы.

К первой группе относятся глобальные вызовы, которые связаны с отношениями между основными социальными общностями человечества: Востоком и Западом, Севером и Югом, богатыми и бедными странами. В последнее время все более значимым фактором международной конкуренции становится «культурный барьер», разделение человечества по цивилизационному признаку. Легче всего понять суть межцивилизационных конфликтов по аналогии с межнациональными конфликтами. Известно, что межнациональные конфликты весьма трудно погасить в силу их иррациональности: стороны конфликта не могут договориться, так как существуют в разных ценностных системах. Поэтому всякого рода разжигание межнациональных конфликтов следует рассматривать как преступление особой тяжести.

Что же касается участников конкуренции между цивилизациями, то они разделены еще глубже, чем стороны межнационального конфликта. «Они не только преследуют разные цели разными методами, но и не могут понять ценности, цели и методы друг друга. Финансовая экспансия Запада, этническая — Китая и религиозная — ислама не просто развертываются в разных плоскостях; они не принимают друг друга как глубоко чуждое явление, враждебное не в силу различного отношения к ключевому вопросу всякого развития — вопросу власти, — но в силу самого своего образа жизни. Компромисс возможен только в случае изменения образа жизни, то есть уничтожения как цивилизации»³¹⁴. Конкуренция между цивилизациями предельно иррациональна, а потому сверхопасна и разрушительна.

В XX веке вместе с крушением традиционных империй потерпела крах и система колониализма. Однако обнаружилось, что финансово-экономические пути намного превосходят по эффективности и силе давления на народы прямое военно-политическое насилие. В результате зависимость одних стран от других не только не исчезла, но, изменив формы своего проявления, многократно усилилась. Принципиально важно отметить, что научно-технический прогресс, который, в соответствии со своим замыслом должен расширить возможности всех стран и государств нашей планеты, на деле стал одной из важнейших причин резкой дифференциации народов мира по уров-

³¹⁴ Делягин, М.Г. Предстоящий мир: некоторые тенденции и требования к России / М. Г. Делягин // Мир в 2020 году. — М.: Алгоритм, 2000. — С. 214—242.

ню доходов. Можно даже утверждать, что именно научно-технический прогресс стал существенным препятствием для реализации надежд на прогресс социально-исторический: он усилил сильных и ослабил слабых, он превратил богатых в еще более богатых, а бедных — в еще более бедных, лишив их всякой возможности на прорыв в благополучное будущее. Высокие технологии, которыми овладели страны капиталистического ядра, стали орудием подчинения и господства над населением всей остальной части планеты. Разрыв в уровне жизни между странами приобрел именно технологический характер. Этот разрыв в сложившейся ныне парадигме мирового развития преодолевается с большим трудом даже странами достаточно продвинутыми в овладении традиционным индустриальным производством, а для стран наиболее отставших он становится вообще непреодолимым. Феномен межгосударственной эксплуатации технологически развитыми странами всего остального мира следует квалифицировать как новую разновидность колонизации одной частью планеты другой ее части. В основе этой колонизации — жестко оберегаемая монополия Запада на производство целого ряда высокотехнологичных видов продукции: микропроцессоров, вооружения, операционных систем, фармацевтики, образов Голливуда и т. п.

Сегодня образуется своего рода «информационно-иерархическая пирамида богатства и власти, вершина которой занята странами первого мира во главе с США»³¹⁵. Характеризуя данную пирамиду, Л.А. Мясникова пишет: «Пирамида работает подобно насосу — к ее вершине непрерывно идут потоки финансов, богатств, интеллекта. Можно добавить и рабского труда (с учетом дешевизны рабочей силы «гостарбайтеров» и их экономического бесправия): создается полная аналогия с Древним Римом, через 2000 лет цикл повторяется на новом, уже не силовом, а информационном уровне»³¹⁶.

Масштабы деградации отставших стран таковы, что позволили многим исследователям вполне доказательно говорить о феномене «конченных», или «падающих» и «несостоявшихся», государств, безвозвратно утративших не только важнейшие интеллектуальные ресурсы развития, но и способность их воспроизводить. С этим также связано и сомнение в корректности применения в современных условиях понятия «развивающиеся страны». С точки зрения ряда исследователей, в отношении огромного и все возрастающего количества государств данное понятие теряет свой прежний смысл.

В этой связи некоторые авторы выдвигают тезис о том, что современный социум имеет многие черты рабовладельческого строя.

³¹⁵ Мясникова, Л.А. Экономика постмодерна и отношения собственности / Л.А. Мясникова // Вопросы философии. — 2002. — № 7. — С. 5.

³¹⁶ Там же.

Так, российский философ А.С. Панарин, анализируя процессы глобальной динамики, указывает на опасную дифференциацию между привилегированными глобалистскими группами (т.н. «интернационалом глобализма») и народами, последовательно лишаемыми благ цивилизации. «То, что профаны, наблюдающие отток населения передовых стран из трудовой сферы, называют постиндустриальным обществом, может стать обществом нового рабовладения и нового распада человечества на сибаритствующих «сверхчеловеков» и навьюченных непомерной ношей «говорящих орудий»³¹⁷. Другими словами, глобальный мир раскрывает себя как мир элитарный, в котором у глобократии есть привилегии, порождаемые прямой или скрытой эксплуатацией большинства населения планеты.

В данном контексте можно говорить и о «вызове трущоб», проблеме огромного количества лишних людей. В 2003 году в докладе ООН «Вызов трущоб» было показано, что из шести миллиардов нынешнего населения планеты один миллиард — это так называемые *seum reorle*, то есть трущобные люди, те, кто живет в землянках, лачугах, пустых ящиках и т. п. «Трущобный миллиард» — это треть мирового городского населения и почти 80 % городского населения менее развитых стран³¹⁸. При сложившейся ныне парадигме экономического развития капитал уже не в состоянии включить все разросшееся население планеты в производственные процессы. К 2020 году численность трущобных людей составит уже 2 млрд. при прогнозируемых 8 млрд. населения планеты, причем половина трущобников будет моложе 25 лет, что само по себе может иметь крайне негативные последствия. Известно, что когда молодежи слишком много, общество оказывается не в состоянии социализировать и интегрировать ее. Между тем не социализированная и не интегрированная в жизнь общества молодежь всегда выступала в качестве взрывного материала, спускового механизма смут, бунтов и революций. Подтверждением этого является факт преобладания молодежи в демографической структуре всех обществ, претерпевших данные социальные катаклизмы. Заметим, что если данные тенденции не будут пресечены и повернуты вспять, то столкновение локальных цивилизаций, которое предсказывает американский футуролог С. Хантингтон, станет неизбежным, что грозит катастрофой не только для человечества, но и для биосферы в целом.

В связи с означенными выше процессами необходимо рассматривать и проблему иммиграции, которая в наше время при-

³¹⁷ Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. - М.: Алгоритм, 2002. - С. 415.

³¹⁸ Фурсов, А. Накануне «бури тысячелетия» / А. Фурсов // Москва. - 2007. - № 1. - С. 180.

обрела характер глобальной, что позволяет исследователям говорить о новом великом переселении народов. По прогнозам демографов, к 2025 году от 30 до 50 % населения, например, крупнейших городов Западной Европы и Северной Америки будут составлять выходцы с Юга. По долгосрочному прогнозу ООН, рост населения будет происходить во всех регионах Земли, за исключением Европы, где численность населения к 2050 году сократится с 726 млн. до 632 млн. человек. Известно, что для воспроизведения существующего уровня населения требуется уровень рождаемости в 2,1 ребенка на женщину. Среди промышленно развитых стран (ПРС) такой показатель имеют только США, в то время как в Европе он составляет в среднем 1,4 ребенка (в Японии — 1,32 ребенка). Но и столь скудная рождаемость достигнута преимущественно за счет иммигрантов: в развитых регионах мира они обеспечивают свыше половины демографического прироста, а в Европе — 89 %. Относительно высокий (по европейским меркам) показатель фертильности во Франции — 1,89 ребенка в 2000 — 2005 годах — сдерживает прогрессирующее сокращение населения Франции, но не уменьшение числа французов.

В случае более быстрого демографического роста в иммигрантских группах населения (а именно это сейчас и происходит) в сравнении с титульными нациями (коренным населением) может произойти не только изменение самого субъекта социально-исторического процесса в результате увеличения числа людей, принадлежащих к иной культуре, но и трансформация всей, традиционной для той или иной страны, ценностно-нормативной системы общества. В тот момент, когда инкорпорированная этническая группа по численности превзойдет доминирующий этнос, станет возможной смена социокультурных детерминант страны в целом или ее конкретной территории, где эти процессы имеют ярко выраженный характер. Так, усиление афро-мусульманской или латиноамериканской цивилизационной доминанты может существенным образом изменить систему структурирования социума, приоритетов внутренней и внешней политики, повлиять на расклад сил межцивилизационного взаимодействия в глобальном масштабе, вызвать непредсказуемые социально-политические метаморфозы, привести к утере многими западными государствами собственной качественной определенности, своей идентичности, культурно-цивилизационной и ментальной целостности. Уже сегодня многие исследователи однозначно придерживаются мнения, что иммигрантское засилье неизбежно «приведет к разрушению европейского цивилизационного кода и драматическому ослаблению Европы, не создав взамен дееспособной и эф-

фективной альтернативы. То же самое можно сказать и о перспективе Соединенных Штатов»³¹⁹.

Ко второй группе глобальных вызовов относят противоречия, связанные со взаимодействием природы и общества. В первую очередь к ним относится экологическая угроза. Именно она, как правило, рассматривается массовым сознанием как наиболее зримое и опасное проявление глобальных проблем. Но несмотря на кажущуюся простоту и очевидность того, что она из себя представляет, ее подлинная сущность ясна далеко не всем. Существует устойчивый стереотип, что экологическая проблема состоит в загрязнении воды, воздуха, почв. Поэтому и способы преодоления ими видятся в массовом внедрении очистных систем, замкнутых технологических линий и безотходного производства. В реальности процессы загрязнения являются лишь верхушкой айсберга. В своей глубине и сущности экологическая проблема представляет собой поражение естественного и его отступление под напором искусственно сконструированной реальности, замещение органических, живых форм бытия, в том числе и человека как телесного существа, мертвыми техническими (в широком смысле) системами. Многие процессы в техносфере не приспособлены, не соответствуют эволюционно сложившимся формам природной среды и оказываются для нее разрушительными.

Становление и проявление данной проблемы в качестве важнейшего фактора мирового развития имеет длительную предысторию. Долгое время, вплоть до эпохи буржуазных революций и возникновения машинного производства, того, что мы сегодня называем Модерном, процессы социоприродного развития шли преимущественно естественным путем, более или менее объективно, порождая достаточно жизнеспособные формы эволюции. Однако в XV—XVII веках в силу ряда причин человек западноевропейской культуры почувствовал возможность и необходимость сознательного и рукотворного преобразования мира в его глубинных основаниях и принципах. В нем он увидел хаос невязаных тел и процессов, лишенных внутренней органической связи, жизни, а, следовательно, и какой-либо ценности. По мере развития средств покорения природы в духовной сфере нарастал пафос преодоления естественного, отрыва от него. Совсем не случайно, что символом новоевропейской культуры стал Прометей, античный герой, дерзко бросающий вызов богам и похищающий у них огонь — средство земного самоутверждения. В древнегреческой мифологии Прометей был рядовым персонажем — огромную популярность и символи-

³¹⁹ Соловей, В. Восстание этничности и судьба Запада / В. Соловей // Политический класс. - 2006. - № 7. - С. 68.

ческую ценность он получил лишь в Новое время. В это время практически отсутствуют философские и научные работы, обосновывающие мысль о необходимости сохранения природы. Напротив, вся интеллектуальная и техногенная мощь направлена на ее тотальное преобразование. Здесь надо оговориться: человек, будучи существом производящим (К. Маркс), всегда находился в деятельном отношении к миру, создавая то, чего природа не дала в готовом виде. Но традиционные культуры мыслили мир как великую гармонию и естественность и не оправдывали, да и не могли это сделать в принципе, идеи его полного преобразования.

В каких формах происходит экспансия искусственного? Во-первых, в опыте замены естественных природных систем (биоценозов, биогеоценозов) огромными техническими мегамашинами. Такая замена привела к разрушению веками складывавшихся экосистем. Но трагический парадокс эпохи заключается в том, что техническое проектирование не способно в принципе создать тот уровень гармонии и совершенства, который несли в себе природные объекты. Современная экологическая наука свидетельствует, что природные процессы настолько глубоки и разнообразны, что никакой разум не способен их априорно установить и исчислить. Поэтому сегодня с полным правом можно утверждать, что именно природа являет собой гармоничную систему, а неравномерно развивающаяся техническая среда, несмотря на все усилия технократических организаторов, остается несбалансированным конгломератом.

Во-вторых, в форме изменения общества на основе некоей расчуженной схемы, плана, проекта. Но опять-таки, искусственная конструкция тотально измененного общества оказывается ниже по своему качеству, чем естественно сложившиеся социально-экономические и социокультурные системы. Более того, в ряде случаев общества, созданные на основе рационального проекта, разрывающего нить традиции, оказывались в принципе несостоятельными, не способными обеспечить реализацию неотчуждаемых прав человека — например, права жизни (нацистская Германия и некоторые другие).

В-третьих, в разрушении таких естественных объектов, как телесность и психика человека. Постоянное пребывание в искусственной среде приводит к угасанию многих важнейших функций, обеспечивающих сохранение витальности организма. Так, в индустриально развитых странах остро стоит проблема ожирения и сердечно-сосудистых заболеваний как следствия гиподинамии, рака как следствия массированного химического и радиоактивного воздействия, психических заболеваний как следствия перегрузки «пустой» информацией и высочайшего темпа жизни. Кроме того, на первый план стала выходить и проблема бесплодия, импотенции и угасания полового влечения у людей детородного возраста, что рассматривается

специалистами как итог долгого нахождения в отрыве от естественной среды, стимулирующей функцию воспроизводства рода.

Третья группа глобальных противоречий связана с отношениями человек-общество и включает в себя целый комплекс проблем, несущих угрозу человеческой сущности и достоинству. В первую очередь выделим такую проблему, как масштабное изменение духовной среды человеческой жизни в результате реализации проекта глобального управления сознанием. Возможности манипулирования сознанием миллионов людей (благодаря современной информационной технике) оказались беспрецедентными. Как никогда раньше усилился контроль над общественной и личной жизнью людей. Сегодня есть все основания говорить даже об информационном сетевом закабалении мира³²⁰. Информационный взрыв, новые коммуникационные сети обернулись невероятным давлением на все человеческие органы чувств. Вместе с этим ныне утвердился технологии «промысла мозгов» с целью формирования нужного типа сознания, ценностных установок и стереотипов поведения людей. Возникли глобальные информационные поля, способные действовать на сознание людей поверх государственных границ, создавать возможность манипуляции человеческим сознанием в планетарном масштабе.

Результатом указанных процессов стала аксиологическая катастрофа, в наиболее яркой форме проявившаяся на постсоветском пространстве. Самое опасное ее проявление здесь заключается в том, что СМИ практически всех стран СНГ, несмотря на очевидно кризисное состояние экономики и социальной сферы, целенаправленно и форсированно насаждают в сознание людей, прежде всего молодежи, гедонистическую мораль и психологию, но одновременно с этим никоим образом не прививают трудовую культуру и аскезу.

Аксиологическая катастрофа во многом связана с широким распространением массовой культуры, ее примитивных и вульгарных образов, стандартизированных и тиражируемых современными техническими средствами. Данная культура стала причиной формирования особого типа человека, который и можно квалифицировать как усредненный продукт городской массовой культуры. Если говорить шире, то следует подчеркнуть, что продуктом урбанизации стала новая общность, получившая определение «масса», в границах которой медленно, но верно деформируются родовые черты не только личности, но и этносов, исторически сформировавшихся на планете. Масса состоит из однородной толпы одинаковых людей, лишенных корней и традиций. Она нивелирует и обезличивает человека, не поддается структурированию, неадекватно реагирует на

³²⁰ Мясникова, Л.А. Экономика постмодерна и отношения собственности / Л.А. Мясникова // Вопросы философии. - 2002. - № 7. - С. 5.

происходящие события, легко возбудима, безответственна и жестока. Культ масс становится низшим, первобытные человеческие инстинкты: питание, секс, примитивное развлечение. В силу всего этого масса является благодатной средой для «социального зомбирования», социального внушения. Отсюда небывалый расцвет различных массовых идеологий, радикальных квазирелигий, социально-мифотворчества и утопизма, широкое распространение экстремистских идеологий.

В настоящее время феномен осознания бессмысленности, неразумности жизни стал фактом истории. Возникло ощущение безопорности во всех сферах жизни: в экономике, морали, политике и т.д., сформировалась эпоха тотального плюрализма, для которого нет никакой иерархии ценностей, нет никакой смыслообразующей и общезначимой цели. Исчезли приоритеты, общество атомизировалось, ведущим стало стремление замкнуться на своем личном «Я». Неудивительно, что сейчас исследователи оценивают антропологическую катастрофу как более опасную, чем даже экологическая и демографическая³²¹. Антропологическая катастрофа — это утрата человеком человеческого, измельчание и деградация человека, неслыханная его порча, духовное оскудение. Проблема здесь состоит в том, что нормальная эволюция постоянно усложняющегося мира социума объективно предъявляет все более возрастающие требования к развитию интеллекта, воли, творческих способностей человека, т. е. развитию всех тех личностных качеств, которые форсированно разрушаются современной массовой культурой, агрессивной, навязчивой и вездесущей рекламой. Человек, которому внушают, что главной целью его существования является бесконечное повышение комфорта его жизни, вряд ли сможет дать ответы на жесткие вызовы современности, вряд ли окажется способным к преемственности и продолжению социальной эволюции. В этом суть глобального противоречия между объективным эволюционным процессом человека в мире и интересами элит, мотивированных целью сохранения своей власти и удобства управления. Неудивительно поэтому, что исследователи все чаще обращают внимание на характерное для постиндустриального общества трагическое противоречие между потребительской направленностью массового сознания, этикой гедонизма (всячески поощряемых рекламными технологиями) и личностными качествами человека, которые требуются для дальнейшего научно-технического прогресса³²².

³²¹ Кутырев, В.А. Международный терроризм и глобальный порядок / В.А. Кутырев // Москва. - 2005. - № 3. - С. 160.

³²² Bell, D. The Cultural Contradictions of Capitalism / D. Bell. - N.Y.: Basic books, 1976. - 301 p.

Деградация человеческого материала, падение качества образования и огульное население развитых стран с целью удобства управления оборачиваются тем, что белые незаметно для самих себя начинают терять научно-техническое лидерство (оно постепенно перемещается в Азиатско-Тихоокеанский регион, на Новый Восток) и становятся не способными грамотно эксплуатировать сложные технические системы. Западный исследователь Д. Белл, например, усматривает главное противоречие постиндустриального общества в конфликте между технократически регулируемые экономическими и социальными структурами и гедонистически ориентированной этикой поведения современных людей.

С нашей точки зрения, именно последняя группа глобальных вызовов является важнейшей по значимости и обуславливает остроту и опасность всех остальных. Основные противоречия современности, вопреки расхожему представлению, находятся не в экономической и научно-технической сфере. Они разворачиваются в первую очередь в пространстве идей, представленных в общественном и индивидуальном сознании. Детерминированность социальных институтов и процессов ценностями и идеалами духовного характера давно уже была осмыслена в русской философской мысли. Так, Вл. Соловьев справедливо писал, что в отрыве от высшего светящегося начала человеку не суждено остановиться на срединном уровне правового и гражданского состояния - он неизбежно скатывается ниже, к прямому подчинению личности темным стихиям стяжательства, своекорыстия, вражды всех против всех. По Соловьеву, для того, чтобы в обществе не восторжествовали сугубо земные, материальные мотивации, в нем должна сохраняться духовная энергетика, питающая устремления вверх. Эти прозрения традиционных философских учений подтверждает и современная наука: единственным гарантированным состоянием является хаос, его не надо искусственно производить - он возникает сам собой в тот момент, когда ослабевает наша воля и воодушевление. В то же самое время любой системообразующий порядок становится возможным только в результате методичных усилий, нравственной зоркости и деятельной воли. Поэтому преодоление глобальных кризисов своей исходной точкой должно иметь мощный реформационный сдвиг - обновление системы идеалов и ценностей, позволяющих человеку оставаться субъектом социальных процессов, а не винтиком гигантской социальной мегамашины, быть в полной мере человеком, а не антропоидным существом с полностью разрушенной человеческой сущностью.

7.2. Восточнославянская цивилизация в качестве регионального центра развития и силы: перспективы и противоречия

В начале XXI века восточнославянская цивилизация находится в состоянии глубокого и многомерного кризиса, ставящего под вопрос само будущее составляющих ее народов. Подобно тому как ослабленный организм легко подвергается воздействию патогенной микрофлоры, так и кризисный социум становится объектом деструктивного влияния внутренних и внешних врагов. Однако опасность представляет не столько наличие недоброжелателей и конкурентов, сколько собственная слабость, выражающаяся в отсутствии четко определенной стратегии развития и преодоления кризисных явлений и тенденций. Стратегия прорывного инновационного развития в жестком и конкурентном мире XXI столетия является необходимым условием сохранения своей исторической субъектности.

Важно отметить, что проблемы, с которыми столкнулись восточнославянские народы, имеют глубоко противоречивый и внутренне конфликтный характер. В них сложным образом переплелись этнические, национальные и цивилизационные составляющие. С нашей точки зрения, первопричины кризисных процессов коренятся в ослабленности цивилизационной идентичности и практическом отсутствии собственного цивилизационного проекта. Любое успешное развитие, как об этом свидетельствует опыт «азиатских тигров» XX века, возможно только на основе собственной культурно-цивилизационной матрицы. Любые реформы, будь то в сфере экономики или государственного управления, образования или обороны могут быть конструктивными и иметь долгосрочное будущее при выполнении важнейшего условия: опоры на собственный исторический опыт при крайне дозированном использовании инокультурных образцов.

Наша принципиальная позиция состоит в том, что оптимальной конкретно-исторической формой бытия восточнославянской цивилизации на рубеже II и III тысячелетий является восточнославянский цивилизационный центр развития и силы, сформированный на собственной культурно-исторической основе. Объективно вопрос стоит так. Объединяющаяся и объединенная Европа однозначно не считает православные восточнославянские народы своими и можно определенно утверждать, что и в обозримом будущем считать не будет. Народами региона конфуцианского Востока (прежде всего юго-восточной Азии) и исламского мира мы также воспринимаемся как представители иной цивилизации. В этой ситуации восточнославянским народам остается два пути: или они консолидируются, объединяются и создают свой собственный центр развития и силы, или они

превращаются в «этнографический материал» развития других цивилизационных центров силы.

В подтверждение данного принципиального тезиса приведем следующие аргументы. Во-первых, несмотря на мнение о европейской идентичности Беларуси и Украины, они вместе с Россией представляют самостоятельную локальную цивилизацию, что зафиксировано подавляющим большинством исследователей данной проблемы. Дело в том, что в теоретическом анализе цивилизационных границ и отношений необходимо различать географический и социокультурный аспекты. С точки зрения географии Беларусь и Украина действительно находятся на территории Европы и могут считаться европейскими государствами. Но в социокультурном плане эти страны исторически сформировались как части восточнославянской православной цивилизации. Культурно-цивилизационная дифференциация является неоспоримым фактом истории развития человечества. Этот факт получил исчерпывающее осмысление в мировой социально-философской мысли. В классических работах Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби недвусмысленно проводится мысль о самостоятельном существовании «славяно-русского культурно-исторического типа», «православно-христианской цивилизации», «русско-сибирской великой культуры».

В современной научной литературе эта тема наиболее полно раскрыта в работе американского исследователя С. Хантингтона. Он в своей книге «Столкновение цивилизаций» выделяет восемь мировых цивилизаций, четко очерчивая границы каждой из них. Согласно ему, в целом Запад сегодня включает в себя Европу, Северную Америку, а также страны, населенные выходцами из Европы, т.е. Австралию и Новую Зеландию³²³. Что же касается границы Европы на Евразийском континенте, то восточная граница Запада совпадает с восточной границей западного христианства. Хантингтон прямо ставит вопрос о том, какой из народов, населяющих географическое пространство Европы, можно отнести к потенциальным членам Европейского Союза, НАТО и подобных им организаций, и отвечает на него следующим образом: «Наиболее ясный ответ, против которого трудно возразить, дает нам линия великого исторического раздела, которая существует на протяжении столетий, линия, отделяющая западные народы от мусульманских и православных народов. Эта линия определилась еще во времена разделения Римской империи в IV веке и создания Священной Римской империи в X веке. Она находилась примерно там же, где и сейчас, на протяжении 500 лет. Начинаясь на Севере, она идет вдоль сегод-

³²³ Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. - М.: АСТ: Транзиткнига, 2003. - С. 57.

няшных границ России с Финляндией и Прибалтикой (Эстонией, Латвией и Литвой); по Западной Белоруссии и по Украине, отделяя унитарный Запад от православного Востока; через Румынию, между Трансильванией, населенной венграми-католиками, и остальной частью страны, затем по бывшей Югославии, по границе, отделяющей Словению и Хорватию от остальных республик. На Балканах эта линия совпадает с исторической границей между Австро-Венгерской и Османской империями. Это - культурная граница Европы, и в мире после «холодной войны» она стала также политической и экономической границей Европы и Запада...

Европа заканчивается там, где заканчивается западное христианство и начинаются ислам и православие. Именно такой ответ хотя бы услышать западные европейцы, именно его они в подавляющем большинстве поддерживают *Sotto voce*, именно такой точки зрения открыто придерживается большая часть интеллигенции и политиков»³²⁴.

Ф. Болкестайн в книге «Пределы Европы» пишет о нецелесообразности и невозможности включить Россию, Украину и Беларусь в Европейский Союз и относить их к европейской цивилизации. При этом, с его точки зрения, Украина, Беларусь (сюда он относит и Молдову) должны стать «буфером» между Европейским Союзом и Россией. На этой основе была разработана концепция «государств-соседей» Европейского Союза. «Соседи» в данном случае выступают как своеобразный «Восточный вал», разделяющий Россию и Европейский Союз.

Таким образом, Запад Украину и Беларусь не считает европейскими государствами. В лучшем случае он их рассматривает как элемент внешнего периметра безопасности Европы. Дело в том, что современная Европа - это не только единые стандарты, прописанные чиновниками Евросоюза, но и общее историческое и культурно-цивилизационное наследие, к которому Беларусь, Россия и Украина не имеют никакого отношения по причине иной цивилизационной идентичности.

Вторым аргументом в пользу необходимости формирования самостоятельного восточнославянского центра развития и силы является исчерпание мировых ресурсов и обостряющаяся борьба за овладение ими. США, население которых составляет от мирового чуть больше 4 %, потребляет сырьевых и энергетических ресурсов, задействованных сегодня в мире, около 45 %. Промышленность, вся инфраструктура, транспорт и т.д., которые обслуживают интересы этих четырех процентов, уже в течение 30 лет съедают весь кислород, образуемый наземным фотосинтезом растений на тер-

³²⁴ Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. - М.: АСТ: Транзиткнига, 2003. - С. 243-244.

ритории США. Из 72 основных видов сырья, используемых США, 69 завозится из других стран. А если добавить к США другие богатые страны, обеспечившие у себя потребительский образ жизни, то уже получится 15 % населения от мирового. Эти 15 % и есть так называемый «золотой миллиард» нашей планеты. К настоящему времени эти 15 % населения уже потребляют 80 % мировых сырьевых и энергетических ресурсов, а выброс в атмосферу углекислого газа равен 60 %³²⁵. На сегодняшний день потребности «золотого миллиарда» настолько велики, что данного объема ресурсов уже не хватает. В результате в либо в наиболее развитых промышленных странах начнут снижаться достигнутые стандарты потребления, или правительствам этих стран придется усилить эксплуатацию других стран и народов.

В то же самое время на территории современной России сосредоточена 1/3 часть мировых энергетических и сырьевых ресурсов, что в перспективе может позволить восточнославянским народам уверенно смотреть в ближайшее и отдаленное будущее. Значение данного факта невозможно переоценить. Именно это обстоятельство лежит (или, по крайней мере, должно лежать) в основе большинства стратегических политических решений. Исходя из всего сказанного, попробуем провести мысленный эксперимент, включающий в себя осмысление двух сценариев перспектив развития восточнославянских народов.

Первый сценарий предполагает развитие событий в восточнославянском регионе в деструктивном направлении. Предположим, что между тремя восточнославянскими обществами ослабели или даже оказались разорваны исторические, экономические, научно-технологические, военные связи и отношения. Следствием данного процесса станет глубокий и всеобъемлющий контроль глобалистских структур над ресурсами и производством наших стран, разумеется, в интересах «золотого миллиарда». Для конструктивного сотрудничества между Западом и остальным миром в рамках сложившегося миропорядка объективно нет предпосылок. «Европейский дом» тесен. Для расширения «клуба избранных» на нашей планете просто нет ресурсов. Европе не нужны Украина и Беларусь как конкуренты в получении ресурсов из третьих стран, не нужны они ей и как конкуренты и в области промышленного производства, особенно высокотехнологичного. Напротив, Западу необходимо любой ценой сохранить монополию на высокотехнологичное производство. Ибо это является важнейшим условием его доминирования в мире. Как представители другой цивилизации

³²⁵ Крылова, И.А. Дестабилизация социально-экономической обстановки в России / И.А. Крылова // Философия и общество. - 1999. - № 1.

Беларусь и Украина никогда не достигнут реального равноправия со странами Западной Европы. Итак, при реализации данного сценария будет достигнута цель раздробления восточнославянского мира, превращения его в колониальную или полуколониальную периферию других центров силы.

Второй сценарий представляется гораздо более благоприятным и, более того, единственно возможным в конструктивном плане для восточнославянских народов. Его суть состоит в том, что Беларусь, Россия, Украина создают свой самостоятельный региональный центр развития и силы. В орбиту их влияния могут быть вовлечены еще какие-то страны и народы. В случае реализации этого сценария перед восточнославянскими странами открывается перспектива длительного и устойчивого развития. Нам никогда не следует забывать, что восточнославянские народы, учитывая общность их исторических путей развития, культурно-цивилизационную близость, теснейшие научные и промышленно-технологические связи, являются естественными союзниками высшей степени. Технологический потенциал Советского Союза был по преимуществу сосредоточен в трех славянских республиках — России, на Украине и в Беларуси. И воссоздавать его поэтому разумно в теснейшем взаимодействии и кооперации.

В этом пункте необходимо сделать одно принципиально важное уточнение. Мы считаем, что региональные центры развития и силы будут складываться на цивилизационной основе как наиболее прочном и перспективном фундаменте их долгосрочного развития. Как было указано ранее, мы исходим из модели сосуществования локальных цивилизаций, которые во многом отличаются по способам переживания ценностей, по-разному представляют себе соотношение человека, мира, Бога, общества. Эти различия существуют органически, независимо от того, насколько мы осведомлены о них. Но на определенном этапе над ними надстраивается то, что можно назвать «цивилизационным проектом», который создается из самого разного исторического материала. Например, европейская цивилизация и современный цивилизационный проект Европы — вещи очень различные. Этот цивилизационный проект — секуляристский, техницистский, индивидуалистический. В ходе его кристаллизации были отброшены многие возможности другой Европы, к которым восточнославянский регион имеет непосредственное отношение. Как наследник Византии, как покровитель сначала консервативной, а затем и социалистической Европы, восточнославянский мир должен интегрировать в своем цивилизационном проекте ресурсы другой Европы. Это сделает его фокусом притяжения тех внутриевропейских сил, которые оказываются за бортом неолиберального по своей сути проекта Евросоюза.

Но, разумеется, главная задача восточнославянского цивилизационного проекта состоит в том, чтобы дать восточнославянской цивилизации ту систему эталонов, через которые она могла бы конструировать себя в качестве самодостаточного центра развития и силы. Этот проект должен позволить ей перейти из органического и полубессознательного состояния в состояние самореферентной социальной системы - социальной системы, способной воспроизводить себя через соотнесение с собственным цивилизационным стандартом, включающем самые разные измерения - от конституционного права до образной географии, от академической философии до массовой культуры.

Реализация проекта построения восточнославянского центра развития и силы предполагает создание соответствующих экономических условий. С нашей точки зрения, одним из необходимых условий является формирование в высокой степени автаркичной экономической системы. Этот тезис имеет под собой серьезные исторические и теоретические основания. Российская империя, как и впоследствии Советский Союз, обладала таким хозяйственным укладом, который позволял ей полнокровно существовать вне зависимости от иностранного ввоза и вывоза. Интеграция в мировую экономическую систему международного разделения труда предполагает установление внешней зависимости национальных экономик. Любой производственный сбой в одной из стран неизбежно приводит к кризису связанного с ним производства в другой. Уровень влияния транснациональных корпораций делает возможным инициирование экономического кризиса едва ли не в любой точке планеты. Поэтому специализация «мир-экономик», приносящая, надо признать, определенные дивиденды, существенно снижает уровень национальной безопасности.

Впервые теория автаркии полечила научное обоснование в работе И.Г. Фихте «Замкнутое торговое государство» в 1800 г. еще на заре складывания международной экономической инфраструктуры³²⁶. Построение автаркичной экономики было публично провозглашено целью политики Третьего рейха во время выступления Г. Геринга в прусском ландтаге в 1936 г. Воспрепятствовавший притоку импортных товаров курс «опоры на собственные силы» способствовал интенсивному развитию текстильной, сталелитейной, нефтеперерабатывающей, химической промышленности. Однако Советский Союз был значительно ближе к автаркичному идеалу, что явилось одним из важнейших факторов его победы над Германией³²⁷.

³²⁶ Фихте, И.Г. Замкнутое торговое государство / И.Г. Фихте. - М.: URSS, 2010. - 161 с.

³²⁷ Патрушев, А.И. Германия в XX веке / А.И. Патрушев. - М.: Дрофа, 2004. - С. 197-206.

Даже в традиционно ориентированной на участие в международной торговле Англии, когда Соединенное Королевство начало проигрывать экономическую гонку США и Германии, заговорили об автаркии, границы которой предполагалось установить в пределах колониальной Британской империи.

Доктрина русской автаркии разрабатывалась еще М.О. Меньшиковым. «Все организмы, - рассуждал публицист, - замкнуты, и только при этом условии возможно здоровье и полнота сил. Раз в самой стране тратится все, что в ней приобретается, получается круговорот сил, жизненное равновесие... можно сказать даже, что раз богатство тратится в своей стране, оно не тратится вовсе, а в общей сумме только накапливается»³²⁸. Приведём пример зависимости уровня национальной безопасности от автаркизации. Автаркичной Спарте стоило перекрыть пути доставки в Аттику причерноморского хлеба, чтобы принудить экономически специализированные Афины к признанию своего поражения в Пелопонесской войне.

Напротив, при поддержании относительно изоляционистской системы хозяйствования Россия обнаруживала свою устойчивость к импульсам внешних потрясений. Определенно прослеживается автаркизационное направление в сталинском курсе индустриализации. Во избежание обвинений в вольной интерпретации фактического материала процитирую признанного специалиста по изучению феномена советской индустриализации В.С. Лельчука: «Принципиально важным результатом осуществления в 1933-1937 годах политики индустриализации стало преодоление технико-экономической отсталости, полное завоевание экономической независимости СССР. За годы второй пятилетки наша страна, по существу, прекратила ввоз сельскохозяйственных машин и тракторов, покупка которых за рубежом в предыдущую пятилетку обошлась в 1150 миллионов рублей. Столько же средств было тогда истрачено и на хлопок, теперь также снятый с импорта. Затраты на приобретение черных металлов с 1,4 миллиарда рублей в первой пятилетке сократились в 1937 году до 88 миллионов рублей. В 1936 году удельный вес импортной продукции в общем потреблении страны снизился до 1-0,7 процента. Торговый баланс СССР к исходу второй пятилетки стал активным и принес прибыль. Так, претворяя в жизнь политику индустриализации, партия и советский народ превратили нашу страну из ввозящей машины и оборудование - в государство, которое самостоятельно вырабатывало все необходимое для строительства социалистического общества и сохраняло свою полную независимость по отноше-

³²⁸ Сфера услуг: проблемы и перспективы развития. - М.: МГУЭСИ, 2000. - Т. 1. - С. 104-126.

нию к окружающему капиталистическому миру»³²⁹. В результате поразивший весь мир крупнейший за всю историю экономической кризис 1929 г. остановился, как известно, у границ Советского Союза. Большевицкая индустриализация производила особо яркое впечатление на фоне глобальной производственной деструкции Запада. Таким же образом поразивший страны Юго-Восточной Азии финансовый кризис 1997 г. был с успехом отражен «красной» китайской экономикой.

Экономически неуязвимыми могут быть только автаркийные системы. Понятно, что ни одно из современных государств мира не способно полностью самоизолироваться. Однако природные ресурсы восточнославянского региона позволяют ему, пожалуй, единственному в мире, рассчитывать на это в принципе. Для реализации данного потенциала необходима, взамен губительного курса на интеграцию с Западом, разработка программы автаркизации. Автаркийная восточнославянская цивилизация может стать ориентиром для ряда стран, не способных самостоятельно противостоять, в силу ресурсной ограниченности, глобализационному наступлению. Это означало бы восстановление в мировом масштабе альтернативной международной экономической системы. Возможно, поэтому именно Россия (даже не Китай), всецело следующая сегодня в фарватере западной политики, продолжает вызывать наибольшее неприятие в мондиалистских кругах. Только ее территориальное расчленение гарантирует от выдвижения реальных экономических альтернатив глобализации.

При кажущейся экономической мощи современный Запад, в случае оказания ему серьезного геополитического противодействия, будет крайне уязвим. «Сервисная революция» явилась прямым следствием «деиндустриализации» западной экономики, перемещения товарного производства в страны третьего мира. При реализации сценария глобального политического потрясения, обострения противоречий «постиндустриального общества» с реальными производителями материальных благ сложившаяся система международного разделения труда грозит для сервисного Запада, оставшегося без собственной промышленной базы, тотальным крахом. Тогда появляется шанс у выведенной — в силу географических особенностей — за рамки данного антагонизма автаркийной восточнославянской цивилизации.

Конечно же, не может идти и речи о создании абсолютной автаркии. Вообще, абсолютизация любого идеологического концепта, в т. ч. и такого, как «открытое общество», неизбежно превращает

³²⁹ Лельчук, В.С. Индустриализация / В.С. Лельчук // Переписка на исторические темы. — М.: Наука, 1989. — С. 351—352.

его в утопию. Мировая история не знает ни автаркии, ни свободного рынка в чистом виде. Однако сам принцип моделирования ориентирован на устранение частностей и выявление сущностных основ. Автаркийная экономика есть некая идеальная модель. В реальной экономической политике корректнее говорить не об автаркии, а о стратегическом курсе автаркизации. Основу его составляет тривиальная логика здравого смысла: не импортировать те товары, которые могут быть созданы отечественным производителем, и не вывозить вовне собственной продукции до насыщения ею внутреннего рынка.

7.3. Роль и значение цивилизационных принципов восточных славян в преодолении тупиков глобального развития

Цивилизационный подход, пользующийся широкой популярностью у обществоведов и имеющий значительный эвристический и прогностический потенциал, выступает в трех контекстах:

— Во-первых, «единой мировой цивилизации» — перехода от расколотого к взаимосвязанному и взаимозависимому миру, готовому совместно решать глобальные проблемы;

— Во-вторых, выделения уровня, специфики и этапов развития отдельных регионов мира или суперэтносов, отличающихся базовыми ценностями и способами жизнестроения;

— В-третьих, жесткой оппозиции понятий культура и цивилизация. Этот подход восходит к немецким романтикам, противопоставлявшим живую органику культуры с ее пластичностью и целостностью цивилизации, отличающейся техно-бюрократической косностью, рационализмом и утилитаризмом.

Сущностным признаком восточнославянской культуры, имеющим огромное перспективное значение, является способность синтезировать и актуализировать эти равно актуальные контексты, сообщая им особый ценностный смысл. Сегодня, когда техногенная цивилизация с нарастающей скоростью уничтожает органические формы бытия в природе и культуре, старая славянофильская тема о «спасительной миссии» отечественной культуры заслуживает нового обсуждения. Разумеется, речь идет не о какой-то «монополии» на духовность и мессианство, но об осознании непреходящего значения незападных культур, в том числе восточнославянской, в качестве альтернативы технобюрократическому нигилизму.

Потенциал восточнославянской цивилизации в деле построения нового типа социальной реальности может принижаться путем указания на выраженный пласт архаичных смыслов в системе отечественной культуры. Нередко можно встретить утверждения о ее несовместимости с ценностями экономической рациональности,

политической терпимости, правовой легитимности. Источник таких утверждений коренится в одномерном позитивном сознании, меряющем культуру внешними ей утилитарно-потребительскими критериями. Такой тип сознания полагает, что важнейшей функцией культуры является обеспечение технологического рывка и современно-го уровня жизни.

Однако подлинная культура не может быть выразительницей воли ни одного типа сознания, ни одного поколения. Ее внутреннее устройство многомерно и разнообразно, содержит в себе «матрицы» разных типов жизнестроения и конкурирующие стратегии долгосрочного развития. Культуру также нельзя сводить к морали успеха: в ней находит возможность присутствия и актуализации и стоическая мораль неуспеха, и христианская мораль «блаженства нищих духом». Чтобы культура имела возможность обеспечения социокультурного развития в длительной перспективе, она должна иметь в своем содержании множество альтернативных кодов, языков, практик. Сегодня эта аксиома вступила в противоречие с углубляющейся тенденцией интерпретации культуры как источника материальной эффективности. Даже в академической среде широко распространено мнение о неполноценности национальной культурной традиции по причине того, что она не смогла создать конкурентоспособную экономику и обеспечить удовлетворение постоянно возрастающих потребностей. Однако те, кто предчувствует зарождение новой эпохи, других критериев подлинного бытия, должны взять на себя риск отстаивать непопулярные ныне ценности.

Наш принципиальный тезис состоит в том, что идеология и практика техногенно-потребительской стратегии развития, основанная на безграничном росте материальных потребностей, безудержной технико-экономической экспансии и социальной конкуренции привела в конце концов все человечество на грань глобальной катастрофы. Она абсолютно исчерпала себя к концу XX столетия. Иррационально высокие стандарты жизни стран «золотого миллиарда» поддерживаются сегодня за счет низкого уровня жизни остального мира. Эгоистическое потребление техногенной цивилизации пришло в неразрешимое противоречие с возобновляемыми и невозобновляемыми ресурсами биосферы, а механизмы природного самовосстановления не справляются с потоками отходов человеческой жизнедеятельности.

Таким образом, необходимо реабилитировать те культурные ценности и практики, которые были реализованы незападными культурами. Конечно, полный отказ от достижений современности невозможен хотя бы по той причине, что нынешнее количество народонаселения требует новых технологий для элементарного жизнеобеспечения. Поэтому необходим равноправный диалог принципов и иде-

алов разных культурных традиций, их продуктивный синтез. И в этом диалоге роль восточнославянской культуры может оказаться решающей. Наши народы, издавна находясь на границе Запада и Востока, сформировали удивительную способность творчески синтезировать инокультурный опыт, создавать жизнеспособные формы общественного бытия и сознания, избегая крайностей. Кроме того, народы России и Беларуси в значительной степени испытали на себе издержки техногенного развития, свойственные Советскому Союзу, и поэтому эта проблема имеет для них актуальный характер.

Что же может предложить восточнославянская культура в деле преодоления тупиков техноцентризма и потребительства? Во-первых, устойчивое стремление к духовно-ценностному отношению к реальности. Сама этимология слова «человек» в русском языке (человек) указывает на необходимость постоянного устремления вверх, к вечности, Абсолюту, вне которого человек скатывается вниз, к животному состоянию. Стремление к идеалу, правде, которые, с точки зрения восточного славянина, онтологически реальны, предопределяет и повседневные практики и жизненную стратегию. «Говоря языком современной науки, - справедливо пишет И. Василенко, - православно-христианская идентичность формирует особый тип личности с постматериалистической структурой потребностей, феномен «очарованного странника» (Н. Лесков), взыскующего не материальных ценностей, не жизненного успеха, а правды, справедливости и смысла жизни».³³⁰ «Очарованный странник» с его способностью жить социально значимой идеей, противостоит «экономическому человеку», идеал которого - «потребительское общество», разрушающее все «высокие» культурные мотивации. Поэтому только люди, взыскующие смысла, воодушевленные идеей духовного преобразования мира окажутся способными решать глобальные проблемы современности.

Ослабив ценностно-рациональную мотивацию поведения, либерал-реформаторы в России добились не воцарения целерациональности западного типа, а массового взрыва асоциальных стихий. На нашей почве духовная анемия, ослабление ценностей - значительно более серьезная опасность, чем избыток воодушевления или склонность к мифотворчеству. Из мифа может родиться дух поэзии и музыки (Ницше), равно как и аскетическая жертвенность, необходимая для восстановления государственности. Из ценностного и культурного вакуума может родиться только вселенский нигилизм - опасность превращения населения постсоветского пространства в криминальную диаспору, расплзающуюся по всему миру.

³³⁰ Василенко, И.А. «Очарованный странник» против «экономического человека» / И.А. Василенко // Москва. - 1998. - № 4. - С. 62.

Высокая степень актуальности данного измерения восточнославянской культуры обусловлена тем обстоятельством, что кризис технократических установок западной цивилизации требует обращения к духовно-ценностным основаниям исторического развития. Современность убедительно показывает, что в ситуации ослабления моральной воли и энергетики вся сложность машинной индустрии не только не дает нужного результата, но и оказывается экологически и культурно опасной. Другими словами, вне воодушевленности и ценностной ангажированности человека, задействованного в социальных процессах, невозможно мыслить и реализовывать идеалы прогресса. Но западная культура, начиная с эпохи Просвещения, пошла по пути «остужения» человека, снятия с него повышенных морально-этических обязательств. Считалось, что «разумные эгоисты» значительно легче найдут консенсус по поводу решения повседневных проблем, нежели страстные романтики и подвижники. В строго теоретической форме эту идею выразил Кант. Формализованная этика Канта — нравственность, свободная от привязанностей и ориентированная на психологический и культурно нейтральный категорический императив.

Восточнославянский же культурно-исторический тип исповедует совершенно иные принципы. В нашем типе цивилизации нет и не может быть труда, производства, социальной активности вообще, построенных на принципах эквивалентного обмена стоимостями. Когда восточный славянин, питаемый энергией вдохновения, идущей от воли, верит в общественное устройство, он неизменно дает больше того, что предусмотрено «обменом»; когда же перестает верить — дает неизмеримо меньше, и вся социальная жизнь расстраивается, превращаясь в хаос. Это значит, что восточнославянский цивилизационный тип является этикоцентричным — не в смысле особого нравственного превосходства над другими, а в смысле неспособности проводить последовательное различие между повседневными рутинными обязанностями и высшим служением. Судя по многим признакам, именно эта способность ставить свою земную деятельность под знак идеала совершенно необходимо в эпоху глобальных кризисов. Без этой способности открытие качественно нового будущего совершенно невозможно.

Особого внимания заслуживает еще одна особенность восточнославянской культуры — ее умение согласовывать и гармонизировать разнородные начала — этнические, культурные, социальные. Исторический опыт и Беларуси и России являет миру чудо сохранения множества этносов, которые не были подавлены, вытеснены этносом-гегемоном. Диалоговый принцип восточнославянской культуры, осмысленный Достоевским и Бахтиным, является величайшим цивилизационным, достоянием, которое надлежит сберечь, развить в новых условиях. Парадокс Запада состоит в том, что, сформированный

им принцип плюрализма применяется им исключительно для «домашнего пользования», практически не распространяясь на отношения с другими культурами и цивилизациями. В России и Беларуси принцип плюрализма является основой межэтнического и межкультурного взаимодействия. В эпоху глобальных трансформаций диалоговый «архетип» восточнославянской культуры — ее вселенская отзывчивость, презумпция ценности другого, способность к кооперации с носителями иных типов опыта приобретает судьбоносное значение.

Еще одним принципом жизнестроения восточнославянской культуры является натурфилософский органицизм, удивительно созвучный экологическому императиву современности. Западноевропейская культура мыслит мир в аналитических омертвляющих категориях, и потому он предстает в образе механической конструкции, ни к чему человека не обязывающей. Его кажущаяся простота подстегивает рационалистическую гордыню преобразования и покорения, заканчивающейся тотальным распадом. Совсем другое дело русская культура: в лице своих наиболее видных представителей она сформировала одушевленный, даже одухотворенный образ мира, побуждающий человека к соучастию и равноправному взаимодействию. Так, русская натурфилософская школа (В.В. Докучаев, А.Л. Чижевский, В.Н. Сукачев) выдвинула идею о всеобщей одушевленности мира, возродив гераклитов образ «живого огня». Современная наука подтверждает эту гипотезу, указывая на способность Вселенной к самоорганизации и даже к целеполаганию, что, несомненно, является свойством живого. Свой вклад в осмысление этой проблемы внесла и русская философия «серебряного века». Вл. Соловьев, выделив три возможных типа отношения к природе — «страдательное подчинение ей», отрицательно-деятельностное отношение, выражающееся в активной борьбе с ней, и положительно-деятельностное, для которого характерно утверждение ее идеального состояния — в последнем случае предвосхитил современный «постнеклассический» этап развития науки, важнейшей чертой которого является ценностное отношение к познаваемой действительности. Это значит, что наука сама должна подчиняться ценностному императиву: реализуемые его практики должны быть соразмерными, сопричастными природе как ценности, сберегаемой человеком. Поэтому подлинным объектом науки являются не отдельные предметы и процессы, на которые можно нажимать как на рычаги, получая нужный результат, но «общая природа всех вещей, и если предмет истинного познания есть внешний, реальный мир, то не как простая совокупность вещей, а как природа вещей»³³¹. Так в русской

³³¹ Соловьев, В. Сочинения: в 2 т. / В. Соловьев. — М.: Мысль, 1988. — Т. 1. — С. 613.

философии наметился синтез теоретического и практического (нравственного) разума, которого самому Канту достигнуть не удалось.

Здесь надо поставить проблему: каковы истоки этого органицистского космоцентрического мировоззрения, в каких духовных глубинах оно укоренено? После классических исследований М. Вебера в области сравнительного религиоведения, показавшего детерминированность хозяйственного, политического и социального мира каждой цивилизации соответствующей ей религией, ответ надо искать в сфере религиозной традиции и формируемых ей мотиваций. Если говорить о восточнославянской традиции, то хорошо известен ее «космоцентризм», отличный от социоцентризма европейской, в особенности протестантской традиции, противопоставляющей человека природному миру.

Сравним два мировоззрения, две картины мира: восточнохристианскую и западноевропейскую. Западноевропейское христианство (католицизм, и в еще большей степени протестантизм) исходят из презумпции греховности материи, ее предельно низкого статуса в системе бытия. Такое принижение означает омертвление природы, возникновение пафоса ее преобразования и переустройства. Непонимание реальной сложности и одухотворенности материального мира ведет к технократическому нигилизму и экологическому кризису. Восточнохристианское мировоззрение придает материи совершенно иной статус: она выступает как светлое жизненное начало, в котором сокрыта необыкновенная глубина и гармония. Задача человека, как его видит православное христианство, заключается не в борьбе с материей, не третирование ее как греховного и низкого начала, влекущего человека ко злу, но просветление и творческое преображение природы, выведение ее на качественно иной уровень. Задача личности заключается в том, чтобы в каждой вещи увидеть замысел Творца, «развеществовать» его и реализовать в практике. Тем самым вектор деятельности направлен не вниз - к редукции и тиражированию, но вверх - от земного, падшего бытия в горние высоты.

Православное христианство утверждает идею «нераздельности», но и «неслиянности» земного и божественного миров, их актуального присутствия в человеческой жизни. Идея синергии, т.е. органичного согласования разнородных начал, выработанная православной патристикой, на несколько веков опередила коэволюционные стратегии и прямо соответствует требованиям современной экологической науки.

В этом смысле весьма показательным является отношение к земле, сформированное в русской культурной традиции. Земля - это не только и не столько природный ресурс, используемый в хозяйственной и индивидуальной жизни. С ней связываются самые со-

кровенные из национальных надежд и воспоминаний, она наделяется высочайшим ценностным значением, не сводимым к экономической прибыли и пользе. К большому сожалению, мы говорим сегодня о глубинном экологизме восточнославянской культуры как об идеале. История XX века для России во многом стала временем отказа от своей самобытной культуры, ее ценностей и принципов. Западнические модели общественного развития привели к формированию социальной системы, воспроизводящей худшие стороны техногенной цивилизации - хищнически-эксплуатативный характер отношения к природе, энерго- и материалоемкость производства, бездумное потребительство. Поэтому сегодня совершенно необходимо возрождать собственные культурные основания, творчески осмысливая и переосмысливая их.

Следующей перспективной чертой славянского мира является приоритет женского начала в культуре. Многие культурологи, философы говорят о женственности славянской души, контрастирующей с волевым началом германского мира. В определенном смысле мировая культура держится на дуализме мужского и женского начал (Логос - Земля, Инь - Ян и т.п.). Техногенная цивилизация с ее образом общества как фабрики, культом Машины и Организации несомненно представляет апофеоз мужского начала. Этот явный перекося в сторону мужественности в культуре должен быть исправлен, и мы вправе ожидать новой реабилитации женственности в ее разнообразных превращенных формах (терпимости, жертвенности, бескорыстной любви). В формировании гуманистически ориентированного общества указанный архетип должен сыграть одну из ключевых ролей.

Таким образом, поиски субъекта ответа на глобальные вызовы современности привели нас в ареал восточнославянской культуры. И действительно, надо признать, что по многим признакам именно здесь может родиться большая идея, адресованная человечеству. У наших народов есть и неудовлетворенность настоящим, и культурный потенциал, соответствующий требованиям будущего. Именно восточнославянская православная культура может придать духовное измерение грядущему формационному сдвигу. Наша задача - отказаться от имитационного пути исторического движения, концепции «догоняющего» развития и предложить принципиально новую модель социокультурного развития. Сегодня может получиться так, что технически и экономически «неимущие» смогут утвердить себя в качестве духовно имущих - тех, кому есть что сказать миру, испытывающему настоятельную потребность в новом сознании и новых формах социального бытия. Вполне вероятно, что сложная духовная работа, ведущаяся в мире, увенчается успехом именно здесь, в нашей части огромного евразийского пространства.

Однако для того, чтобы выступить в качестве ведущего субъекта глобальных трансформаций, восточнославянской цивилизации необходимо провести большую внутреннюю работу по решению комплекса собственных проблем, многие из которых ставят под вопрос перспективы ее дальнейшего развития. Восточнославянская цивилизация сможет выполнить стоящую перед ней всемирно-историческую задачу лишь при условии сохранения своей идентичности. Ее оздоровление, модернизация и достижение краткосрочных и перспективных целей требует воплощения в жизнь ряда ценностей и их синтеза, объединения в четко осознаваемую и ясно выражаемую идеологию. К числу этих ценностей относятся:

- социальная справедливость;
- всеобщая ответственность как доминанта общественной жизни;
- патриотизм;
- права личности, в той мере, в которой они не подрывают и не ущемляют общих прав;

Рассмотрим каждую из них. В настоящее время пристальное внимание к категории **социальной справедливости** в немалой степени обусловлено экономическими и социально-политическими условиями жизни трансформирующихся государств. Многие исследователи указывают на негативные социальные последствия экономических трансформаций, на рост дифференциации в возможностях распоряжения, владения и пользования материальными и социально-культурными ресурсами, что самым прямым образом соотносится с поведенческими составляющими политической культуры — политическим участием, протестной активностью. Непосредственная цель современных восточнославянских обществ — обеспечение социальной справедливости на основе значительного повышения уровня жизни людей, в первую очередь мало- и среднеобеспеченных, гарантирующего им самим удовлетворение хотя бы основных физических и социальных потребностей, включая воспитание детей полноценными членами общества, а обществу — большую внутреннюю однородность и стабильность, преодоление демографического кризиса, возобновление массового технологического прогресса. Достижение этой цели — неотъемлемое условие конкурентоспособности в современном мире. Как пишет М.Г. Делягин, «общество с высокой социальной дифференциацией внутренне разорвано и постоянно генерирует внутреннюю напряженность, вынужденное сдерживание которой отвлекает его ресурсы от задач развития и ведет к отставанию от конкурентов»³³².

³³² Делягин, М.Г. Созидание российской цивилизации / М.Г. Делягин // Свободная мысль. — 2006. — № 2. — С. 52.

Социальная ответственность, то есть взаимная ответственность общества и личности, является в восточнославянском культурном типе не только важным условием общественного прогресса, как в других странах, но занимает высокое место в иерархии культурных ценностей. Вопреки распространенному мнению устойчивые социальные связи образуются не только и не столько на основе взаимной материальной выгоды. Их подлинный источник — духовное стремление к единству и целостности. В частности, нация есть не только общий рынок и единое правовое поле, но, в первую очередь, признание всеми гражданами определенного набора объединяющих ценностей и взаимной ответственности за их сохранение и продуктивную реализацию.

Это даст огромный шанс, позволяющий нам уже в обозримом будущем укрепить целостность и единство общества, превратив его в незримую сеть взаимного доверия, уважения и ответственности. Данная сеть может оказать воздействие и на другие общества, делая их дружественными и понятными нам вне зависимости от текущих интересов и желаний их правителей.

Патриотизм и позитивный реваншизм. Поражение Советского Союза в «холодной войне» стало причиной крупных, а в ряде случаев катастрофических последствий. Их масштаб в некоторых постсоветских странах вполне сопоставим с результатами поражения Германии, Японии и Италии во Второй Мировой войне. Однако у проигравших в той войне осталось единое национальное самосознание и жажда реванша. У многих народов бывшего СССР на смену чувству «новой исторической общности» не пришла конструктивная национальная идентичность. В материальной сфере практически все образованные на обломках СССР государства «испытали чудовищную комплексную деградацию, падение уровня жизни, утрату технологий, разгул преступности и архаизацию общества. Многие постсоветские общества вошли в подлинные социальные и национальные катастрофы, которые в большинстве из них, еще далеки от завершения. Многие прошли через разрушительные вооруженные конфликты, некоторые утратили контроль за существенной частью своей территории. Демографическая цена (численность преждевременно умерших и не родившихся) реформ только в России превышает 12 млн. чел. — и составляет более 8 % современного населения»³³³.

Конструктивным ответом на данное положение дел может и должен быть рост уважения к своему прошлому и многим измерениям настоящего, реализующийся несмотря на массированные попытки внутренней и внешней пропаганды дискредитировать отече-

³³³ Делягин, М.Г. Созидание российской цивилизации / М.Г. Делягин // Свободная мысль. — 2006. — № 2. — С. 56.

ственный культурный опыт. В частности, проявление уважения к своей культуре выступает в виде растущего понимания того обстоятельства, что страны, отменившие крепостное право лишь на 13 лет раньше России (Германия и Австрия) или даже позже ее (США), а также признавшие избирательное право женщин лишь в 1928 году (Великобритания), не могут быть «эталоном демократии», тем более когда их «уроки демократии» носят откровенно корыстный и лицемерный характер. Даже представители крупного и среднего бизнеса в начале своей деятельности вполне разделявшие иллюзию «мира без границ» сегодня начинают понимать, что долгосрочная реализация их коммерческих интересов невозможна без становления сильного государства и их влиятельных блоков, способных защищать национальный бизнес и прокладывать ему дорогу для внешней экспансии.

Так понятый патриотизм должен быть не сентиментальными рассуждениями, но основой жесткой, по-хорошему прагматичной и системно организованной политики, направленной на отстаивание интересов восточнославянских народов. Ее органичной частью может и должен стать позитивный реваншизм, т.е. направленность на возвращение позиций в тех сферах и направлениях общественной жизни, которые были утрачены в последние десятилетия. Ни в коем случае реализация реваншистской политики не должна пробуждать к жизни низшие инстинкты некоторых членов общества. Ее цель и смысл состоит в «возвращении своего» - неотъемлемых рынков и ресурсов, необходимых для успешного и устойчивого развития российского, белорусского и украинского обществ.

Неотъемлемые права личности. Не менее важным условием успешного и справедливого развития общества является защита прав личности. Сегодня проблематика прав человека практически монополизирована носителями либеральной идеологии, дающими данной теме довольно специфическое толкование. Человек как носитель прав явно или неявно противопоставляется обществу и государству, пытающимся эти права умалить. По существу, идея прав человека предполагает реализацию принципа «не человек для общества, а общество для человека». Однако, если все это воспринимать серьезно, то любые моральные нормы из абсолютных немедленно превращаются в относительные: они обязывают индивида лишь в той мере, в какой полезны ему лично. Более того, этот принцип исключает такие признанные виды гражданского долга, как, например защита отечества, если противник угрожает не мне лично, а «обществу в той или иной форме. Совсем не случайно, что идею прав человека особенно охотно используют всевозможные меньшинства, «ограничиваемые» в своих специфических интересах большинством общества.

В восточнославянском мире большинство общества в силу объективных исторических, психологических, образовательных и демографических причин не способно в полной мере защищать свои интересы. В этих условиях энергичная и эффективная защита прав меньшинств (да еще и, как правило, поддерживаемая извне) объективно превращается в ущемление и в конечном счете в отрицание прав большинства, — по сути дела, в антиобщественную, деструктивную деятельность (так как общество в целом — это в первую очередь его большинство, а не меньшинства).

Поэтому с нашей точки зрения более правомерно говорить о правах личности. Личность это всегда продукт социализации, т.е. формирования в системе определенных общественных отношений, и в этом смысле органическая часть социального целого. Ее отношения с обществом не есть «игра с нулевой суммой», но, напротив, соработничество двух активных субъектов. Современное состояние общества требует именно высвобождения творческой энергии личности, способствующей повышению его конкурентоспособности.

Восточнославянские государства обязаны защищать интересы в первую очередь большинства своих обществ. Потому необходимо добиваться концентрации их усилий на обеспечении в первую очередь не потенциально разрушительных для него «прав человека», но жизненно необходимых для его нормального развития неотъемлемых прав личности — на жизнь, жилье, образование, здравоохранение, труд, доступ к информации, участие в управлении, самовыражение и т.д.

Разумеется, для практической реализации указанных принципов необходимо создавать вполне конкретные формы политической и экономической интеграции восточнославянских народов, обеспечивающие им не только возможности духовного творчества, но и достойные условия материального существования в глубоко противоречивом глобальном мире. Можно выделить ряд причин, создающих объективную необходимость славянского единства. Во-первых, социально-политическая и духовная общность восточнославянских народов позволит им сохранить свою славянскую идентичность, которая в противном случае ставится под вопрос. Славянские народы, ставящие перед собой цель вхождения в «европейский дом», вынуждены заявлять об отказе от славянской идентичности, как это делают, например, современные чехи. Во-вторых, процесс социально-политической и социально-экономической интеграции в гораздо большей степени соответствует универсалиям прогресса, нежели путь этнического и духовного изоляционизма. Именно в крупных политических образованиях («империях») возможно подлинное и яркое духовное творчество, преодолевающее «местечковость» и провинциальную зашоренность. В-третьих, единство славянских народов обеспечивает им

политическую и культурную гегемонию в Евразии, что, в свою очередь, гарантирует ей целостность и устойчивость.

7.4. Отечественная культура как фактор перехода к новому типу цивилизационного развития

Опыт мировой истории показывает, что прорыв к принципиально новым формам исторического развития происходит не в самой развитой стране, не в центре, в котором существующий общественно-экономический строй приобретает наиболее совершенные и законченные формы, а на обочине истории, в отставших странах, в которых запоздалое становление нового серьезно тормозится грузом прошлого. Именно в таких странах происходит как бы досрочное обострение свойственных эпохе противоречий. Иными словами, складывается ситуация наложения «исторических эпох».

Неразрешенные противоречия, оставшиеся от прежнего этапа исторического развития, не дают возможности для отставшей страны перейти в ходе кардинальных реформ «сверху» на новый, более высокий уровень общественно-экономического развития. Поэтому реформы остаются незавершенными, несмотря на огромную потребность в дальнейшем их проведении, и каждый шаг в этом направлении вызывает обострение всех накопившихся в стране противоречий — и старых и новых.

Однажды так уже было в восточнославянском регионе. Российская империя на рубеже XIX—XX веков явилась тем обществом, в котором переплелись все противоречия тогдашнего мира. Россия в 1917 г. была на грани национальной катастрофы и полного распада, но она не только сохранилась как государство, но и открыла в результате революции 1917 г. новые горизонты для развития человечества.

Вполне логично предположить, что сегодняшняя восточнославянская цивилизация, в которой вновь сошлись все самые разнообразные противоречия современного мира, в новых исторических условиях сможет открыть для себя путь самостоятельного исторического развития. И одновременно открыть иной путь глобализации мира, иной путь универсализма, основы которого, как нам представляется, заложены в культурно-исторической традиции отечественной цивилизации. Поэтому прежде чем говорить о сегодняшней России, следовало бы более внимательно изучить историческую ситуацию, сложившуюся в начале XX в. Интересно, что некоторые авторы говорят о заметном сходстве ситуаций в начале XX и XXI вв. Например, А. Салмин пишет о том, что «неслучайно многие новейшие рассуждения о мировом порядке XXI в. выглядят почти как

цитаты из сочинений экономистов и социологов девятнадцатого столетия»³³⁴.

Существенным контраргументом против высказанного тезиса является обоснованное суждение о материальной слабости восточнославянского мира, который вступил в новое тысячелетие ослабленным, подверженным внутренним распрям и внешнему агрессивному воздействию. Однако новейшая тенденция мировой политики состоит в изменении ведущих факторов влияния в глобальной мировой системе. Сегодня повышенное внимание уделяется фактору привлекательности государств, формированию их позитивного имиджа как инструмента перераспределения сил на международной арене. Появилась концепция «мягкой силы» (softpower), автор которой американский политолог Джозеф Най определяет ее как «способность получать желаемое при помощи привлекательности, а не силы или денег». При этом национальный имидж обеспечивает привлекательность и доверие к стране, играя огромную роль как ключевой компонент «мягкой силы». А потому усилия государств на этом направлении имеют отношение не столько к культурно-информационной сфере, сколько к (гео)политике.

Об имидже (или его составляющих) можно говорить как о:

— совокупности представлений внешних наблюдателей, то есть как о репутации, сформировавшейся нередко под влиянием устойчивых стереотипов (национальных, религиозных, исторических, политических) и информации от посредников (СМИ, рейтинги, заключения экспертов и т.п.);

— точном слепке объективной реальности, т.е. той, в существовании которой можно убедиться воочию, при личном ознакомлении — фактическое положение дел, способное в условиях незакрытого государства корректировать излишне негативные или, наоборот, неоправданно позитивные представления;

— бренде — всем том, что сознательно продвигают вовне национальные власти, желающие представить страну в привлекательном свете;

— и, наконец, антибренде — медийном и пропагандистском симулякре — том образе (чаще негативном), который сознательно формируют в сознании людей в отношении того или иного государства или народа его конкуренты и оппоненты. В современных реалиях прямое обращение к средствам «жесткой силы» негативно сказывается на образе применяющего ее государства, а потому создание антибрендов, дискредитирующих оппонента, его внешнюю и внутреннюю политику, экономику, историю, культуру, образование и проч., становится весьма эффективным инструментом государственной политики.

³³⁴ Салмин, А. Новая система мира / А. Салмин // Независимая газета. — 2001. — 11 апреля. — С. 6.

Возможности «мягкой силы» более всего отвечают тем задачам, которые сегодня стоят перед восточнославянскими странами вовне. А задачи эти полностью вытекают из потребностей внутреннего развития: обеспечение дружественного окружения, создание модернизационных альянсов, усиление евразийской интеграции - все это не самоцель внешней политики, а средства для модернизации наших обществ. Не влияние ради влияния, для удовлетворения каких-то имперских комплексов, а продвижение интересов через их сочетание с интересами других государств и народов, формирование благоприятных сред для развития и модернизации постсоветского пространства.

Но модернизация - это процесс активный, и он подразумевает не менее активную - и при этом многоопорную - внешнюю политику. Сегодня же основным трендом международных процессов является умение использовать возможности «мягкой силы» для реализации своих интересов. Это принципиально иная среда. Она отличается от традиционной дипломатии, подразумевая иные умения, иное кадровое, ресурсное, аналитическое, методологическое, организационное обеспечение. Необходимы навыки работы в информационном пространстве, прежде всего - в сфере новых средств коммуникации, на самых популярных площадках, понимая их законы и будучи там «своими», привлекательными, инновационными.

Обеспечение необходимого уровня влияния в международных отношениях является не только способом обеспечения должного уровня безопасности восточнославянского мира, но и условием выдвижения и реализации крупных проектов переустройства мировой глобальной системы. Гипотеза, положенная в основу данного раздела состоит в том, что назревший поворот восточнославянской и мировой истории, продиктованный тупиковостью решений современной правящей элиты, касается не технико-производственных, экономических факторов, но основ нашей духовности, наших мироустроительных установок и ценностей. Главный вопрос выживания человечества связан не с обретением новых знаний и технологий (их уже и сейчас в избытке), но с тем, возможно ли у современного человечества пробудить совесть и ответственность, включая глобальную ответственность. По существу, речь идет о революции сознания, ничего общего не имеющей с постмодернистскими языковыми играми, но существенно близкой христианскому типу решения проблемы самосохранения человечества рубежа дохристианской и христианской эр.

Необходимо признать, что система принципов и взглядов, развиваемых современными интеллектуальными элитами, в подавляющем большинстве случаев не адекватна современному глобальному вызову. В частности, у доминирующей в интеллектуальном пространстве либеральной идеологии и ее ответвлений вообще нет в

запасе идей, соответствующих реальным, а не надуманным «вызовам времени». Более того, приобретение либерализмом статуса ведущей идеологии современности стало широким шагом назад по сравнению с прежними эпохами. Так, либералы обнаруживают совершенную бесчувственность к проблемам экологии, т.к. они не прописаны в классических рыночных теориях. Осуждая архаику поведения и мышления, либералы ставят на один уровень «доэкономического» человека, неспособного руководствоваться трезвым рациональным расчетом, и «постэкономическую» личность, преодолевшую сугубо экономические мотивации и руководствующуюся в своих действиях духовными ценностями и приоритетами. Переводя образование, науку и культуру в рыночную плоскость, либерализм утверждает, что формирует более совершенный тип социальности. На самом деле, он разрушает антропологические и социокультурные предпосылки перехода к новому типу общественного устройства, определяемые в современной науке с приставкой пост- (постиндустриальному, постэкономическому и т.п.). Экологическая и социальная безответственность либеральной идеологии вполне созвучна нигилистическим интенциям потребительского сознания, жертвующего будущим ради сомнительных радостей сегодняшнего дня.

Но здесь принципиально важно другое. Можно вполне обоснованно утверждать, что у западной культуры и воспитанной на ее основе политической и интеллектуальной элиты незападных регионов мира нет адекватных средств противодействия нарастающим угрозам и вызовам. «Запас прочности» культуры и природы, методично разрушаемых потребительской цивилизацией, сегодня уже исчерпан. Это в свою очередь означает, что современная эпоха станет временем завершения западной идейной и культурной гегемонии в мире.

Три крупнейших государства Евразии — Россия, Китай и Индия — не смогли в полной мере решить проблемы своего социокультурного развития до того, как это произошло. Поэтому именно они имеют возможность и настоятельную потребность найти новый путь, открыть иные горизонты для человеческого сообщества. На языке формационного подхода это означает перейти к новой «постэкономической» формации (которая на Западе так и не была открыта, так как не была ликвидирована власть капитала). На языке культурологической теории это означает качественное преобразование внутреннего мира человека, формирование и деятельную реализацию новой системы ценностей, принципов и приоритетов.

С нашей точки зрения, главная трудность заключается именно в отрицании потребительской системы ценностей, которая основательно фундирована в либеральной идеологии, надежно защищающей потребителя от угрызений совести за расхищенный мир. Кро-

ме того, придется решать и другие проблемы, связанные с тем, как внедрить новую систему постпотребительских ценностей в реальную социальную практику. Мы подходим к точке решающего цивилизационного сдвига человечества.

Выдвинем гипотезу: одним из возможных проектов, которые может предложить восточнославянская цивилизация в деле преодоления тупиков техноцентризма и бездуховности, является творчески переосмысленная и примененная к современным реалиям социалистическая идея. Здесь возникает два вопроса. Во-первых, почему именно социализм предлагается нами в качестве альтернативы современной техногенной цивилизации? Во-вторых, почему именно восточнославянская цивилизация, в своей реальной истории пережившая опыт реализации социализма и отказавшаяся от него, рассматривается в качестве субъекта социалистического проекта.

Отвечая на первый вопрос, необходимо четко сформулировать, что в истоке социалистической мысли лежит гуманистическая установка культуры, остро необходимая современности. Неслучайно первые творцы социалистической идеи (Томас Мор, например) остались в культурной памяти и как выдающиеся гуманисты своей эпохи. Мы солидарны с К. Марксом в том, что коммунизм - это «реальный гуманизм», продолжение и развитие гуманистической традиции европейской культуры. Данная традиция возникла как результат разрыва между стремлением личности к свободному развитию своей индивидуальности и нарастающим доминированием частных форм жизни. Следствием данного разрыва стало стремление гуманистически ориентированных мыслителей преодолеть этот разрыв в пользу культуры.

Очевидно, что творцами социалистической идеи являются личности, ведущие не монотонно-бессмысленный труд, но занимающиеся творческой деятельностью, расходующие и одновременно создающие «культурный капитал» (П. Бурдьё). Социокультурным субъектом данной идеи является тот слой, который на Западе принято называть интеллектуалами. Именно этот слой, занимающийся «всеобщим трудом», начал широко распространяться в социальном пространстве, превратился в ведущую производительную силу общества. Даже такой непримиримый противник социализма, как Фридрих Август фон Хайек, отмечает прямую связь между интеллектуальной деятельностью и социалистическими убеждениями. «Чем выше поднимаемся мы по лестнице интеллекта, чем теснее общаемся с интеллектуалами, - пишет он в своем последнем труде, - тем вероятнее, что мы столкнемся с социалистическими убеждениями. Рационалисты - люди по большей части просвещенные и интеллектуальные, а просвещенные интеллектуалы - по большей части социалисты». И чуть ниже: «...люди интеллектуальных профес-

сий по большей части бывают социалистами...»³³⁵. Можно согласиться с Карлом Ясперсом, сказавшим о себе и других западных интеллигентах, что все они являются в каком-то смысле социалистами. Даже К. Маркс, несмотря на свою пролетарскую ангажированность, рисовал облик будущего, опираясь на опыт жизни людей творческого труда. Он оценивал любую социальную систему по критерию возможности вести независимую интеллектуальную деятельность, и поэтому будущее общество представлялось Марксу пространством полной духовной свободы.

Здесь мы подходим к центральному пункту социалистической идеи. Историческая задача социализма состояла и состоит в оспаривании власти внешних, а в некоторых случаях и враждебных сил (денег, государства, варварских инстинктов) над мотивами творческого свободного развития личности. Важно отметить, что социализм, исключая некоторые его радикальные версии, требуют не одновременного устранения капитала, рыночных отношений, государства и права, но максимально возможного в каждый конкретно-исторический период расширения пространства личностной свободы, лежащей в качественно иной плоскости по отношению к экономической и политической необходимости. Это пространство представляет собой пространство культуры.

Сегодня широко распространено представление о детерминирующей роли экономических процессов и отношений. Это представление есть вполне логичный результат развертывания в социальном пространстве логики буржуазного типа общества. Противоположностью такому взгляду является социалистическая идея, обращенная к духовной сфере, в которой человек руководствуется высшими неутилитарными ценностями. Для социализма именно эта сфера предстает как подлинно реальная, наиболее глубоко расположенная в онтологической структуре мира. Здесь можно сформулировать промежуточный вывод. Социализм — это тип общественного устройства, ядром которого является культура. Другими словами, социалистическое общество живет по законам культуры, отдавая им приоритет перед требованиями экономической выгоды и политической целесообразности. В триединой связке «культура-экономика-политика» социализм утверждает первичность культуры, поверяя ей все иные отношения, структуры и институты. Такое видение общества в отличие от экономического и политического можно, условно говоря, назвать культурологическим (точнее, гуманистическим) или собственно человеческим.

Важно отметить, что, по мысли К Маркса, пороки капитализма есть частный случай порочности всей предшествующей цивилиза-

³³⁵ Хайек, Ф.А. Пагубная самонадеянность / Ф.А. Хайек. — М.: Новости, 1992. — С. 94—95.

ции, достигающей на этапе буржуазного общества вершины своего развития. Маркс не отрицал «великую цивилизующую роль капитала», однако совершенно верно указывал на то, что помимо логики истории капитала есть логика развития культуры. К сожалению, эти логики, как правило, находились и находятся во взаимоисключающих отношениях. Это противоречие было осмыслено не только Марксом и задолго до него. Однако немецкий мыслитель, с нашей точки зрения, наиболее пронизательно показал глубинную причину указанного противоречия. Она состоит в том, что логика капитала требует разделения и неуклонно проводит его через все стороны жизни - разделение труда, собственности, власти, сознания. История цивилизации есть история победы разделенного, или частного, индивида (частного собственника или частичного работника) над всеми формами первоначальной и непосредственной коллективности людей, где части еще не выделились из целого, сливаются друг с другом в какой-то однородной и неразличимой внутри себя общности³³⁶.

Однако частное и индивидуальное далеко не всегда совпадают друг с другом. В социуме, где торжествует частное, индивидуальность становится его юридической видимостью, а не подлинной реальностью. Части, будучи таковыми, находятся в составе целого по внешним для себя причинам. Другими словами, они скрепляются в более или менее жизнеспособное единство некоторой противостоящей себе силой - государством, товарным обменом и т.п. Обратной стороной данного положения дел является кристаллизация в безличных формах собственно человеческих сил и отношений. «Вся цивилизация в своей досоциалистической истории движется в этой противоположности частного и всеобщего, каждая из которых в отрыве от другой тяготеет к чистой абстракции. Она объединяет людей как частных, или абстрактных индивидов, т.е. связывает их узами, не имеющими отношения к их личности, индивидуальности»³³⁷. Понятая таким образом цивилизация выступает как антагонист культуры, делающей смыслом своего существования развитие и коммуникацию неповторимых, уникальных индивидуальностей, важнейшим модусом существования которых является свобода.

Если говорить о перспективах социалистической идеи в пространстве восточнославянской цивилизации, то опыт неудачи практической реализации не является исчерпывающим аргументом в пользу ее несостоятельности. В поражении «реального социализма» ведущую роль сыграл субъективный фактор, а не объективные закономерности истории. Более того, глубокие проблемы и острые

³³⁶ Межуев, В.М. Социализм - пространство культуры / В.М. Межуев // Исторические судьбы социализма. - М.: ИФРАН, 2004. - С. 101.

³³⁷ Там же. - С. 105.

противоречия, с которыми столкнулись практически все страны на постсоветском пространстве, реактуализируют идею социализма и требуют воплощения в жизнь многих из ее параметров. Конечно, восточнославянские народы должны учесть и опасности, таящиеся в теории и практике социализма, и не допустить ошибок, совершенных в прошлом.

Потребность в обращении к социалистической идее обусловлена не только злостными потребностями общественной жизни, но и ее глубинной общностью с восточнославянским менталитетом. Если понимать социалистическое общество как центрированное вокруг духовной культуры, то такой идеал коренится в глубинных пластах восточнославянского национального характера. Известный русский философ Л.П. Карсавин писал о русском характере: «Уже неоднократно отмечалось тяготение русского человека к абсолютному... Докажите ему отсутствие абсолютного (только помните, что само отрицание абсолютного он умеет сделать абсолютным, догмой веры) или неосуществимости, даже отдаленности его идеала, и он сразу утратит всякую охоту жить и действовать. Ради идеала он готов отказаться от всего, пожертвовать всем; усомнившись в идеале или его близкой осуществимости, являет образец неслыханного скотоподобия или мифического равнодушия ко всему»³³⁸.

Однако, отмечая, безусловно, ценные параметры социалистического проекта, нельзя не отметить тех его опасностей, которые проявились в ходе исторического развития XX столетия. Многие из них были отмечены критиками социалистической системы из противоположного социально-политического лагеря³³⁹. Но наиболее глубокий анализ перспектив социализма, его достоинств и недостатков был осуществлен русскими мыслителями XIX—XX веков. Отечественные философы выявили глубинную причину деструктивности многих внешне совершенно правильных идей и проектов, реализовавшихся в пространстве восточнославянской цивилизации. Этой причиной стало общее понимание связи человека и мира, которое можно определить как «безбожный гуманизм». Его сущность состоит в поклонении человеку, как только как природному и социальному существу, без связи с миром высших ценностей. Человек есть обезьяна и потому должен «полагать душу за други своя», иронически замечал В. Соловьев, фиксируя изначальную противоречивость такого понимания человека.

В действительности, утверждали русские мыслители религиозно-идеалистического направления, природа человека двойственна. С

³³⁸ Карсавин, Л.П. Восток, Запад и русская идея / Л.П. Карсавин // Русская идея. — М., 1992. — С. 134.

³³⁹ Хайек, Ф.А. Пагубная самонадеянность / Ф.А. Хайек. — М.: Новости, 1992.

одной стороны, он связан с миром эмпирической реальности, где все преисполнено несовершенства и страданий. С другой стороны, он несет на себе отпечаток мира сакрального, трансцендентного. Понимание человека лишь тогда становится непротиворечивым и плодотворным, когда оно покоится на утверждении его сверхприродной сущности. В первую очередь духовное начало человека, т.е. качество, принципиально выходящее за пределы эмпирической природы, определяет его подлинное своеобразие и делает противоположным миру животных. Свидетельством этого является то, что только человек осознает высшую, идеальную необходимость, отличную от всякой эмпирической необходимости, и выражает ее в категории должного. «Естественное» состояние человека, подчеркивал С.Л. Франк, заключается не в жизни согласно его собственной природе, а в постоянном преодолении и преображении этой природы.

В противоположность атеистическому нигилизму русские мыслители четко зафиксировали факт того, что только в христианском мировоззрении личность обретает самоценность, уникальность и неповторимость. В то время, как античное мировоззрение с его натуралистической антропологией растворяло человека в космосе, христианство указывало на необходимость проявления человеком своего «я», своей души перед бездушными закономерностями природы и общества. Отечественные философы критиковали точку зрения, сводящую христианство к «морали рабов». Для них это, наоборот, подлинное аристократическое мировоззрение. Отношения между человеком и Богом одинаково свободны как от рабской подчиненности Богу, так и от бунтарского самоутверждения человека. «Это есть, - писал С.Л. Франк, - отношение свободного служения, в котором осуществляется подлинное назначение человека»³⁴⁰. Он сравнивал достоинство христианина с высоким достоинством царского сына, который как наследник престола не испытывает унижений в своем вольном служении царю. Власть, которой он служит, не порабощает, а укрепляет его положение. Напротив, бунтарское самоутверждение человека, порожденное Ренессансом, трактовалось им как проявление рабского самосознания, ибо только рабу нужно бороться за свою свободу, низвергать тираническую власть, сбрасывать с себя оковы.

Атеистический нигилизм обусловил крупный недостаток западных социалистических учений. В них к возрожденческому оптимизму добавилась уверенность в возможности полного преодоления страданий на Земле. Критикуя этот наивный оптимизм, русские философы подчеркивали отсутствие в нем всякой мысли о губительно-

³⁴⁰ Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. — М.: Республика, 1992. - С. 31 1.

сти силе страстей для человека и трагических противоречий его природы. «Детское неведение зла в человеке», по их мнению, сочеталось в социалистических учениях с совершенным упразднением человеческой личности, которую ценило раннее Возрождение. Рассматривая взгляды социалистических теоретиков на человека как поверхностные и бедные, С.Н. Булгаков писал: «Для большинства этих учений человеческая природа есть просто *tabula rasa*, чистая доска, на которой пишет то или другое содержание социальная среда ... вопросы антропологии совершенно и без остатка растворяются в социологии, вопросы о человеке подменяются вопросом о природе и строении общества»³⁴¹.

Указывая на взаимосвязь антропологической и социальной проблематики, русские философы подчеркивали, что гуманистическая вера в доброту и разумность человеческой природы привела к формированию теории, доказывающих возможность идеальных, безусловных форм общественного устройства. Уверенность в совершенстве человеческой природы рождала представление о том, что достаточно изменить порочные формы внешние формы общественного устройства, как жизнь тут же изменится и восстановится естественное состояние человека. Эти теории приводили, как правило, к требованию революционного переустройства мира.

Мы солидарны с русскими мыслителями религиозно-идеалистического направления в том, что социализм лишь тогда может стать конструктивным проектом исторического развития, когда вступит в органичное взаимодействие с христианством. В этом взаимодействии нуждаются обе стороны. В. Соловьев называл «подделками христианства» те его интерпретации, которые оставляют без внимания общественную и государственную жизнь и находят личное душепасение вне заботы о великом целом. Но и социализм нуждается в недостающей ему духовной основе, освобождении от мещанства, культа материальных благ.

В русской философии были глубоко разработаны идеи синтеза христианства и социализма. Так, Е.Н. Трубецкой указывал, что социализму присуща нравственная идея, ибо он стремится «обеспечить всякому человеку как таковому человеческие условия существования»³⁴². Философ подчеркивал, что практические требования социализма, вытекающие из идеи безусловной ценности человеческой личности, необходимо принять. Но наиболее глубоко проект христианского социализма был разработан С.Н. Булгаковым. От

³⁴¹ Булгаков, С.Н. Христианский социализм / С.Н. Булгаков. — Новосибирск: Наука : Сиб. отд-ние, 1991. — С. 220—221.

³⁴² Трубецкой, Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева / Е.Н. Трубецкой. — М.: Путь, 1913. — Т. II. — С. 158.

вергая капитализм, мыслитель подчеркивал, что вся история капитала - это жуткая повесть о человеческом бессердечии и себялюбии. В социальной жизни капитализм с ног до головы покрыт преступлениями, а по духовному облику есть идолопоклонство золотому тельцу. Капитализм сознательно отвергает необходимость подчинения хозяйства высшим началам нравственности и религии. Поэтому социализм прав в критике капитализма и если грешит чем-то, так в первую очередь тем, что «отрицает его недостаточно радикально».

В самом социализме как совокупности мер социальной и культурной политики не ничего противоречивого. Осуществленный без насилия и в соответствии со здравым смыслом, он может стать «благодетельной реформой, направленной к борьбе с общественным злом»³⁴³. Однако сам по себе, пребывая в детском неведении зла в природе человека и являясь формой благотворительности, социализм не в силах изменить жизнь. Его преобразование возможно лишь на основе высших религиозных норм. Именно христианство, справедливо отмечает С.Н. Булгаков, указывает человечеству высший путь хозяйственной свободы, пролегающий через духовно-нравственное преобразование человеческой природы.

Однако, несмотря на настоятельную потребность в выдвижении масштабных исторических проектов они не могут, появится стихийно, без целенаправленной интеллектуальной проработки. Сегодня, после появления работ, посвященных значению символических форм и символического капитала, мы лучше понимаем механизмы формирования тех или иных субъектов коллективного исторического действия³⁴⁴. В частности, философия постмодернизма, предложившая критику натуралистического «наличия», показала, что в жизни общества ничто не присутствует «естественным образом», без предварительной духовной работы, состоящей в символическом оформлении и санкционировании тех или иных практик в рамках влияющей системы ценностей. Субъекты истории должны быть носителями особого символического капитала, то есть быть способными получать широкое общественное признание и завоевывать общественное мнение. В противном случае они с необходимостью будут иметь статус незамечаемых и игнорируемых, даже если объективно их значение в социальной жизни будет велико.

Впрочем, не надо думать, что постмодернистская философия создавала свои теоретические построения на пустом месте. Задолго до нее Гегель четко провел границу между «существованием-в-

³⁴³ Булгаков, С.Н. Христианский социализм / С.Н. Булгаков. - Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1991. - С. 229.

³⁴⁴ Андерсон, Б. Воображаемые сообщества / Б. Андерсон. - М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2001.

себе» и «существованием-для-себя». Полученные результаты Маркс применил к осмыслению различий «класса-в-себе» (лишенного и адекватного самосознания и общественного признания) и «класса-для-себя», выступающего как сознательный субъект действия. В.И. Ленин углубил этот анализ, показав роль духовной работы по формированию классового сознания, причем ведущейся не самим этим классом, а специально привлеченными интеллектуалами. В работе «Что делать?» он прямо пишет, что своими собственными силами рабочий класс не может выработать подлинное социалистическое сознание, он вырабатывает лишь сознание тред-юнионистское, эмпирическо-экономическое. Вполне может быть, что Ленин опередил свое время и сказал больше, чем сам осознавал. Задолго до П.Бурдьё и других авторов концепции «символического капитала»³⁴⁵, он показал, что переход от фактически-эмпирического к социально признанному и символически ценному существованию происходит в результате работы сочувствующих, а еще лучше прямо ангажированных профессионалов интеллектуальной сферы, помогающих тому или иному эмпирическому субъекту обрести самосознание, идентичность и признание в социокультурной среде. Поэтому то обстоятельство, что марксизм родился не внутри рабочего движения, а в университетско-академической сфере социально восприимчивых интеллигентов, имеющих добротную философскую подготовку, вовсе не случайность, а закономерность накопления символического капитала. Этот капитал не может быть создан и развит ни в сфере обыденно-бытового, ни материально-производственного опыта, но только и исключительно в духовно-интеллектуальном пространстве. Историческая удача рабочего класса состояла в том, что в социальной группе интеллектуалов, отделенной от него, казалось бы, непреодолимым барьером, возникло влиятельное течение, давшее возможность ему - «великому немому», со временем занять привилегированную социальную позицию. Благодаря марксизму рабочий класс обрел кроме имевшейся у него и ранее эмпирической истории, протекающей в повседневности, еще и духовную историю, разворачивающуюся в большом историческом пространстве, где идет борьба крупных коллективных проектов и систем ценностей.

Мы рискуем неверно истолковать причины нынешнего социалистического и рабочего движения, если не осмыслим диалектику эмпирико-материальных и символических форм. Современный кризис данного движения, начавшийся задолго до реального падения СССР и распада социалистического блока, обусловлен тем, что в социальных общностях, занимающихся формированием и воспроизводством символического капитала, произошел глубинный ценно-

³⁴⁵ Бурдьё, П. Социология политики / П. Бурдьё. - М.: Socio-Logos, 2003. - 333 с.

стный переворот. Как верно отметил А.С. Панарин, «символическая «церковь», образованная влиятельным мировым «клиром» интеллектуалов, сегодня «отлучила» социализм и рабочее движение, отказала ему в ценностном алиби»³⁴⁶. По этой причине рабочая проблема превратилась из «наличного», того, что признается и всерьез обсуждается, в символически «неналичное», общественно игнорируемое. Реально во многих странах мира и, в частности, в ряде стран на постсоветском пространстве, рабочие массы занимают маргинальное общественное положение, качество и уровень их жизни многократно понизились. Но сегодня эта социальная проблема на рассматривается как таковая, не наделяется былым ценностным содержанием, не становится поводом для протеста со стороны тех, кто наделен правом голоса и пользуется значительным общественным авторитетом. Произошло возвращение класса трудящихся к состоянию «класса-в-себе», отлученного от центров современного духовного производства, в которых проводится граница между важным и второстепенным, требующим внимания и обреченным на забвение. Так, например, СМИ походя сообщают о замерзающих городах и поселках, отключенных от цивилизационной инфраструктуры, о депрессивных регионах, в которых большая часть населения находится в состоянии глубокой бедности и даже нищеты, но соответствующая профессиональная среда, стараниями которой эти факты эмпирической жизни только и могут получить необходимое символическое значение и признание, остается к ним глухой.

Другими словами, на современном этапе истории рабочее движение не имеет должного духовно-символического основания; трудящийся человек как коллективный исторический субъект оказался за пределами сферы символического. Современная общественная наука еще не в полной мере осмыслила этот социокультурный переворот. Самым простым, но не верным решением было бы сказать, что либеральная идеология одержала победу над марксизмом и завладела его пространством. Но дело как раз в том, что пространством она не завладела — рабочий класс вовсе не стал мыслить либерально, он просто отлучен от сферы символического производства, или, что то же самое, трудящееся большинство стало «молчаливым большинством», лишенным голоса и эффективно-го представительства. Поэтому сегодня для реализации социалистической идеи и соответствующего ей проекта жизненно необходимо привлечение слоя интеллектуалов, могущих обеспечить им должную культурную привлекательность и символическую ценность.

³⁴⁶ Панарин, А.С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств / А.С. Панарин // Вопросы философии. — 2003. — № 6. — С. 17.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аванесова, Г.А. Новые познавательные ориентиры в современном социогуманитарном познании / Г.А. Аванесова // СГЗ. - 2006. - № 1. - С. 98-109.
2. Аверинцев, С.С. Византия и Русь: два типа духовности / С.С. Аверинцев // Новый мир. - 1988. - № 9. - С. 229-246.
3. Аверинцев, С.С. Другой Рим / С.С. Аверинцев // Избр. статьи. - СПб.: Амфора: изд. Седова, 2005. - С. 357-375.
4. Амин, С. Американская идеология / С. Амин // Глобализация сопротивления: борьба в мире. - М.: УРСС, 2004. - С. 23-58.
5. Амин, С. Новый мир и новые вызовы левым / С. Амин, П. Боде // Альтернативы. - 2002. - № 2. - С. 31-62;
6. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества / Б. Андерсон. - М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2001. - 286 с.
7. Аттали, Ж. На пороге нового тысячелетия / Ж. Аттали. - М.: Междунар. отношения, 1993. - 133 с.
8. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта / А.С. Ахиезер. - М.: Новый хронограф, 2008. - 934 с.
9. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. - М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. - 314 с.
10. Бахтин, М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1986 - 444 с.
11. Бахтин, М.М. К методологии литературоведения / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1986. - 444 с
12. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. - М.: Сов. Россия, 1979. - 318 с.
13. Бек, У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализации. Новая всемирно-политическая экономия / У. Бек - М.: Прогресс-Традиция, 2007 - 459 с.
14. Бек, У. Что такое глобализация? / У. Бек. - М.: Прогресс-Традиция, 2001. - 303 с.
15. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. - М.: Наука, 1990. - 220 с.
16. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. - М.: Республика, 1993. - 382 с.
17. Бердяев, Н.А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Н.А. Бердяев. - М.: Мысль, 1990. - 205 с.
18. Бердяев, Н.А. Судьба России. Самопознание. / Н.А. Бердяев. - Ростов-н/Д: Феникс, 1997. - 541 с.
19. Бердяев, Н.А. Философская истина и интеллигентская правда / Н.А. Бердяев // Вехи. Из глубины. - М.: Правда, 1991. - 606 с.

20. Библиотека литературы Древней Руси. — СПб.: Наука, 1997. — 637 с.

21. Богословский, М. Земское самоуправление на русском Севере в XVII веке / М. Богословский. — М.: Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1909—1912. — 274 с.

22. Боумон, Э. Глобализация снизу / Э. Боумон // Альтернативы. — 2001. — № 1. — С. 57—81.

23. Бузгалин, А.В. Альтерглобализм: в поисках позитивной альтернативы / А.В. Бузгалин // Век глобализации. — 2008. — № 1. — С. 117—154.

24. Бузгалин, А.В. Глобальный капитал / А.В. Бузгалин, А.И. Колганов. — М.: УРСС, 2004. — 509 с.

25. Булгаков, С.Н. Христианский социализм / С.Н. Булгаков. — Новосибирск: Наука: Сиб. отделение, 1991. — 347 с.

26. Булычев, Ю.Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания. Введение в проблему российской культурно-исторической самобытности / Ю.Ю. Булычев. — СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2005. — 292 с.

27. Бурдые, П. Социология политики / П. Бурдые. — М.: Sociologos, 1993. — 333 с.

28. Бхагвати, Дж. В защиту глобализации / Дж. Бхагвати. — М.: Ладомир, 2005. — 406 с.

29. Бьюкенен, П.Дж. Правые и не-правые / П.Дж. Бьюкенен. — М.: АСТ: Транзиткнига, 2006. — 348 с.

30. Бьюкенен, П.Дж. На краю гибели / П.Дж. Бьюкенен. — М.: АСТ, 2008. — 349 с.

31. Бьюкенен, П.Дж. Смерть Запада / П.Дж. Бьюкенен. — М.: АСТ, 2007. — 444 с.

32. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира / И. Валлерстайн. — М.: Логос, 2003. — 355 с.

33. Вальденберг, В. Древнерусские учения о пределах царской власти / В. Вальденберг // Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. — Петроград: тип. А. Бенке, 1916. — 463 с.

34. Вальденберг, В. Понятие о тиране в древнерусской литературе в сравнении с западной / В. Вальденберг // Известия по русскому языку и словесности. — Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1929. — Т. 2, кн. 1. — С. 214—236.

35. Василенко, И. Диалог цивилизаций / И. Василенко. — М.: Эдиториал УРСС, 1999. — 269 с.

36. Василенко, И.А. «Очарованный странник» против «экономического человека» / И.А. Василенко // Москва. — 1998. — № 4. — С. 59—71.

37. Вебер, М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира / М. Вебер // Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. - 804 с.
38. Верхофстадт, Г. Три выхода для Европы / Г. Верхофстадт // Россия в глобальной политике. — 2009. — № 1. — С. 23-35.
39. Виппер, Р.Ю. Кризис исторической науки / Р.Ю. Виппер. — Казань: Гос. изд-во, 1921. — 37 с.
40. Гадамер, Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. — М.: Прогресс, 1988. — 699 с.
41. Гачев, Г.Д. Наука и национальные культуры (гуманитарный комментарий к познанию) / Г.Д. Гачев. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1992 — 316 с.
42. Гачев, Г.Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос / Г.Д. Гачев. — М.: Прогресс-Культура, 1995. — 479 с.
43. Гидденс, Э. Последствия модернити / Э. Гидденс // Новая постиндустриальная волна на Западе. — М.: Academia, 1999. — С. 101—122.
44. Глазьев, С. Таможне дают «добро...» / С. Глазьев // Завтра. — 2009. — № 51 (839). — С. 3.
45. Глобализация сопротивления: борьба в мире. — М.: УРСС, 2004. — 301 с.
46. Глобалистика: Энциклопедия. — ЦНПП «Диалог»: Радуга, 2003. — 1327 с.
47. Голубинский, Е. История русской церкви / Е. Голубинский. — М.: Университетская типография, 1901. — 834 с.
48. Гранин, Ю.Д. «Глобализация» или «вестернизация» / Ю.Д. Гранин // Вопросы философии. — 2008. — № 2. — С. 3—21.
49. Гречко, П.К. Феномен глобализации как социокультурная проблема / П.К. Гречко // Глобализация и мультикультурализм. — М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2005. — 331 с.
50. Громов, М.Н. Русская философская мысль X—XVII веков: учеб. пособие / М.Н. Громов, Н.С. Козлов. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 288 с.
51. Громов, М.Н. Типология русской философии / М.Н. Громов // История философии. — М., 2001. — С. 10—43.
52. Гулыга, А.В. Русская идея и ее творцы / А.В. Гулыга. — М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. — 448 с.
53. Гумилев, Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л.Н. Гумилев. — М.: Мысль, 1989. — 764 с.
54. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. — М.: Книга, 1991. — 573 с.
55. Данилов-Данильян, В.И. Устойчивое развитие — проблема выживания человека / В.И. Данилов-Данильян // Наука. Общество. Человек. — М.: Наука, 2004. — С. 187—224.

56. Дахин, В. Глобализация — взгляд историка / В. Дахин // Свободная мысль. - 2001. - № 5. - С. 23-37.
57. Делягин, М. Миссия государства в новом столетии / М. Делягин // АПН. Агентство политических новостей [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/article17314.htm>. - Дата доступа: 10.03.2008.
58. Делягин, М.Г. Глобализация, мировой кризис и «закрывающие технологии» / М.Г. Делягин // Транснациональные процессы: XXI век. - М.: Соврем. экономика и право, 2004. - С. 31-56.
59. Делягин, М.Г. Драйв человечества. Глобализация и мировой кризис / М.Г. Делягин. - М.: Вече, 2008. - 527 с.
60. Делягин, М.Г. Мировой кризис: Общая теория глобализации / М.Г. Делягин. - М.: Инфра-М, 2003. - 766 с.
61. Делягин, М.Г. Предстоящий мир: некоторые тенденции и требования к России / М.Г. Делягин // Мир в 2020 году. - М.: Алгоритм, 2007. - С. 214-242.
62. Достоевский, Ф.М. Избранное / Ф.М. Достоевский. - М.: Сретен. монастырь; Псков: Печ. Усп. монастырь, 2000. - 399 с.
63. Достоевский, Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. / Ф.М. Достоевский. - Л: Изд-во «Наука», 1972-1990. - Т. 20. - 432 с.
64. Достоевский, Ф.М. Собрание сочинений: в 12 т. / Ф.М. Достоевский. - М.: Правда, 1982. - Т. 8. - 464 с.
65. Дракер, П. Посткапиталистическое общество / П. Дракер // Новая индустриальная волна на Западе. - М., 1999. - С. 67-100.
66. Дробот, Г.Л. Меняющаяся роль государства в мировой экономике XX века / Г.Л. Дробот // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. - 2002. - № 3. - С. 29-43.
67. Ерасов, Б.С. Социальная культурология / Б.С. Ерасов. - М.: Аспект-Пресс, 1997. - 590 с.
68. Зарубина, Н.Н. Бизнес в зеркале русской культуры / Н.Н. Зарубина. - М: Анкил, 2004. - 367 с.
69. Зеньковский, В.В. Идея православной культуры / В.В. Зеньковский // Человек. - 2004. - № 5. - С. 111-120.
70. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский // В 2 т. - Ростов-н/Д: Феникс, 1999. - Т. 1. - 544 с.
71. Зеньковский, В.В. Русские мыслители и Европа / В.В. Зеньковский. - М.: Республика, 1997. - 367 с.
72. «Зеленые»: идеология и политика. - М.: Мол. гвардия, 1985. - 190 с.
73. Зомбарт, В. Буржуа / В. Зомбарт. - М.: Наука, 1994. - 442 с.
74. Зубов, А.Б. Сотериологическая модель генезиса государственности / А.Б. Зубов // Восток. - 1993. - № 6. - С. 3-12.

75. Зызыкин, М. Царская власть и Закон о престолонаследии / М. Зызыкин. - София: Кн. А.А. Ливен, 1924. - 193 с.
76. Иванов, В.И. Родное и вселенское / В.И. Иванов. — М.: Республика, 1994. — 427 с.
77. Иванов, Д.В. Эволюция концепции глобализации / Д.В. Иванов // СПбГУ. Факультет психологии [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [^ ĩp:// www.soc.spu. ш//publicatıons/pts/ivanov_3.shtml](http://www.soc.spu.ru/sh/publications/pts/ivanov_3.shtml). — Дата доступа: 15. 10.2009.
78. Ильин, В.В. Теоретическое и эмпирическое в социологии: смена парадигмы? / В.В. Ильин // Социс. — 1996. — № 10. — С. 17—32.
79. Ильин, И. О путях России // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. / И. Ильин. — М.: 1994. — Т. 1. — 317 с.
80. Ильин, И.А. Мировая политика русских государей II / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 томах. — М.: Русская книга, 1996. — Т. 2, кн. 1. — С. 122—125.
81. Ильин, И.А. О государственной форме / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. — М.: Русская книга, 1996. — Т. 2, кн. 1. — С. 47—50.
82. Ильин, И.А. О России. Три речи / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. — М.: Русская книга, 1996. — Т. 6, кн. 2. — С. 7—36.
83. Ильин, И.А. О русской идее I / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. — М.: Русская книга, 1996. — Т. 2, кн. 1. — С. 419—423.
84. Ильин, И.А. Что сулит миру расчленение России V / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. — М.: Русская книга, 1996. — Т. 2, кн. 1. — С. 338—340.
85. Иноземцев, В.Л. Книгочей / В.Л. Иноземцев. — М.: Ладомир, 2005. — 435 с.
86. Иноземцев, В.Л. Современная глобализация и ее восприятие в мире / В.Л. Иноземцев // Век глобализации. — 2008. — № 1. — С. 27—42.
87. Каспэ, С.И. Империи: генезис, структура, функции / С.И. Каспэ // Полис. — 1997. — № 5. — С. 39—53.
88. Кирвель, Ч.С. Современные глобальные трансформации и проблема формирования восточнославянского центра развития и силы / Ч.С. Кирвель // Новая экономика. — 2006. — № 9—10. — С. 53—75.
89. Кирвель, Ч.С. Природные факторы социальной эволюции (статья 1) / Ч.С. Кирвель // Веснік ГрДУ. Сер. 2. — 2005. — № 1 (30). — С. 52—68.
90. Кирвель, Ч.С. Природные факторы социальной эволюции (статья 2) / Ч.С. Кирвель // Веснік ГрДУ. Сер. 2. — 2005. — № 2 (32). — С. 46—71.
91. Киреевский, И.В. Избранные статьи / И.В. Киреевский. — М.: Современник, 1984. — 383 с.

92. Киреевский, И.В. Полное собрание сочинений / И.В. Киреевский. - М.: Путь, 1911. - Т. 1. - 494 с.
93. Кириллов, И. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма / И. Кириллов. — М.: Т-во типо-лит. И.М. Машистова, 1914. - 100 с.
94. Ключевский, В.О. Курс русской истории / В.О. Ключевский // Сочинения: в 9 т. - М.: Мысль, 1987. - Т. 1, ч. 1. - 543 с.
95. Кожин, В. Недостаток или своеобразие / В. Кожин // О русском национальном сознании. - М.: Эксмо: Алгоритм, 2004. - 410 с.
96. Коптюг, В.А. Конференция ООН по окружающей среде и развитию / В.А. Коптюг. - Новосибирск, 1992.
97. Коптюг, В.А. На пути к устойчивому развитию цивилизации / В.А. Коптюг // Свободная мысль. - 1992. - № 4. - С. 15-32.
98. Косолапов, Н.А. Глобализация: сущностные и международно-политические аспекты / Н.А. Косолапов // Мировая экономика и международные отношения. - 2001. - № 3. - С. 3-15.
99. Костомаров, Н.М. Смутное время Московского государства / Н.И. Костомаров. - М.: Фирма «Чарли», 1994. - 799 с.
100. Крылова, И.А. Дестабилизация социально-экономической обстановки в России / И.А. Крылова // Философия и общество. - 1999. - № 1. - С. 56-71
101. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. - М.: Прогресс: Прогресс-Академия, 1992. - 372 с.
102. Ле Руа Ладюри, Э. Застывшая история // THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. - 1993. - Т. 1, вып. 2. - С. 54-81.
103. Левицкий, С.А. Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий. - М.: Канон, 1996. - 496 с.
104. Лельчук, В.С. Индустриализация / В.С. Лельчук // Переписка на исторические темы. - М.: Наука, 1989. - 426 с.
105. Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство / К.Н. Леонтьев // Избранное. - М.: Рарогъ: Моск. рабочий, 1993. - 397 с.
106. Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство // Храм и церковь / К.Н. Леонтьев. - М.: АСТ, 2003. - 636 с.
107. Леонтьев, К.Н. Собрание сочинений: в 9 т. / К.Н. Леонтьев. - М.: В.М. Саблин, 1912-1913. - Т. 6. - 361 с.
108. Лисовой, Н.Н. «Святой Диоклетиан»: таинство Империи // Трибуна русской мысли / Н.Н. Лисовой. - 2002. - № 2. - С. 56-71.
109. Лихачев, Д.С. С добром и миром / Д.С. Лихачев // Литературное обозрение. - 1982. - № 12. - С. 3-12.
110. Лосев, А.Ф. Античная философия истории / А.Ф. Лосев. - М.: Наука, 1977. - 207 с.

111. Лосев, А.Ф. Основные особенности русской философии // А.Ф. Лосев / Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. - 524 с.
112. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. - М.: Политиздат, 1991. - 524 с.
113. Лотман, Ю.М. Проблемы византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Ю.М. Лотман // Византия и Русь. - М.: Наука, 1989. - С. 220-257.
114. Малиновский, П.В. Глобализация 90-х годов: время выбора (вступительная статья) / П.В. Малиновский // Глобализация: контуры XXI века / П.В. Малиновский. - М.: ИНИОН РАН, 2002. - Ч. 1. - С. 3-19.
115. Маркос. Четвертая мировая война началась / Маркос // Альтернативы. - 1998. - № 4. - С. 112-128
116. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. - Т. 25. - С. 131.
117. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. - Т. 23. - С. 88.
118. Мартин, Г.-П. Западная глобализации: Атака на процветание и демократию / Г.-П. Мартин, Х. Шуман. - М.: Альпина, 2001. - 330 с.
119. Махнач, В. Империи в мировой истории / В. Махнач // Р.Ж. Русский журнал [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://old.russs.ru:8080/antolog/inoe/mahn2.htm>. - Дата доступа: 27.02.2008.
120. Межуев, В.М. Культура и история / В.М. Межуев. - М.: Политиздат, 1977. - 199 с.
121. Межуев, В.М. Социализм - пространство культуры / В.М. Межуев // Исторические судьбы социализма. - М.: ИФРАН, 2004. - С. 95-121.
122. Милов, Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса / Л.В. Милов. - М.: РОССПЭН, 1998. - 572 с.
123. Моисеев, Н.Н. Расставание с простотой / Н.Н. Моисеев. - М.: Аграф, 1998 - 472 с.
124. Моисеев, Н.Н. Универсальный эволюционизм / Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. - 1991. - № 3. - С. 3-28.
125. Моисеев, Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. - М.: Мол. гвардия, 1990. - 351 с.
126. Моисеев, Н.Н. Восхождение к разуму. Лекции по универсальному эволюционизму и его приложениям / Н.Н. Моисеев. - М.: Фирма коммерч. рекламы и науч.-техн. пропаганды «ИздАТ», 1993. - 174 с.

127. Моисеев, Н.Н. Экология глазами математика: человек, природа и будущее цивилизации / Н.Н. Моисеев. — М.: Мол. гвардия, 1988. — 251.

128. Морозова, Е.Г. Политический рынок и политический маркетинг: концепции, модели, технологии / Е.Г. Морозова. — М.: РОССПЭН, 1999. — 246 с.

129. Мотрошилова, Н.В. Цивилизация и варварство в современную эпоху / Н.В. Мотрошилова. — М.: ИФ РАН, 2007. — 265 с.

130. Мудрагей, Н.С. Рациональное — иррациональное: взаимодействие и противостояние / Н.С. Мудрагей // Рациональность на перепутье: в 2-х кн. — М.: РОССПЭН, 1999. — Кн. 1. — 367 с.

131. Мясников, В.С. Договорными статьями утвердили / В.С. Мясников. — Хабаровск: [б. и.], 1997. — 543 с.

132. Мясникова, Л.А. Экономика постмодерна и отношения собственности / Л.А. Мясникова // Вопросы философии. — 2002. — № 7. — С. 3—21.

133. Назаренко, А.В. Русское национально-государственное самосознание между Царством и Церковью / А.В. Назаренко // Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире. — М.: ИФРАН, 2001. — С. 75—98.

134. Назаретян, А.П. Универсальная (Большая) история — учебный курс и поле междисциплинарного сотрудничества / А.П. Назаретян // Вопросы философии. — 2004. — № 4. — С. 72—85.

135. Назаретян, А.П. Универсальный эволюционизм / А.П. Назаретян // Вопросы философии. — 1991. — № 8. — С. 23—41.

136. Назаретян, А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории (синергетика, психология, футурология) / А.П. Назаретян. — М.: Per Se, 2000 — 239 с.

137. Назаров, М.М. Социальная справедливость: современный российский контекст / М.М. Назаров // Социологические исследования. — 1999. — № 11. — С. 41—49.

138. Нарочницкая, Н.А. Россия и русские в мировой истории / Н.А. Нарочницкая. — М.: Междунар. отношения, 2004. — 533 с.

139. Проблемы науковедения (Наука о науке). — М.: [б. и.], 1966. — 207 с.

140. Наше купечество и торговля с серьезной и карикатурной стороны. — М.: Тип. Грачева и К°, 1865—1867. — Т. 1. — 137 с.

141. Наше общее будущее: докл. Междунар. комис. по окружающей среде и развитию — М.: Прогресс, 1989. — 371 с.

142. Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — 830 с.

143. Новгородцев, П.И. Лекции по истории философии права / П.И. Новгородцев // Сочинения. — М.: Раритет, 1995. — 446 с.

144. Новгородцев, П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. - М.: Пресса, 1991. - С. 107.
145. Олейников, Ю.В. Природный фактор бытия российского социума / Ю.В. Олейников. - М.: ИФРАН, 2003. - 258 с.
146. Олейников, Ю.В. Природный фактор исторического бытия России / Ю.В. Олейников // Свободная мысль. - 1999. - № 2. - С. 81-95.
147. Панарин, А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности / А.С. Панарин. - М.: Алгоритм, 1999. - 352 с.
148. Панарин, А.С. Испытание глобализмом / А.С. Панарин. - М.: Русский национальный фонд, 2000. - 381 с.
149. Панарин, А.С. О возможностях отечественной культуры / А.С. Панарин // Новый мир. - 1996. - № 11. - С. 179-190.
150. Панарин, А.С. О Державнике - Отце и либеральных носителях эдипова комплекса / А.С. Панарин // Москва. - 2003 - № 3. - С.135-149.
151. Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. - М.: Алгоритм, 2002. - 496 с.
152. Панарин, А.С. Россия в циклах мировой истории / А.С. Панарин. - М.: Изд-во МГУ, 1999. - 288 с.
153. Панарин, А.С. Стратегическая нестабильность XXI века / А.С. Панарин. - М.: Алгоритм, 2003. - 560 с.
154. Панарин, А.С. Философия политики / А.С. Панарин. - М.: Новая школа, 1996. - 424 с.
155. Патрушев, А.И. Германия в XX веке / А.И. Патрушев. - М.: Дрофа, 2004. - 432 с.
156. Пигров, К.С. Империя как инновация или императив империи / К.С. Пигров // Вестник СПбГУ. Сер. 6. - 2007. - Вып. 2, ч. 1. - С. 3-9.
157. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы XI - начало XII века. - М.: Худ. лит., 1978. - 464 с.
158. Пушкин, А.С. Александр Радищев / А.С. Радищев // Собр. соч. в 10 т. - М., 1962. - Т. 6. - С. 210-221.
159. Пушкин, А.С. Письмо к П.Я. Чаадаеву / А.С. Пушкин // Русская идея. - М.: Республика, 1992. - С. 49-51.
160. Рашковский, Е.Б. Мировые цивилизации и современность / Е.Б. Рашковский, В.Г. Хорос // Мировая экономика и международные отношения. - 2002. - № 1. - С. 15-27.
161. Ремизов М. Суверенная теократия / М. Ремизов // АПН. Агентство политических новостей [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/artide1884.htm>. - Дата доступа: 23.03.2008.

162. Ремизов, М. Национальный вопрос в России / М. Ремизов // Москва. - 2007. - № 11. - С. 159-164.
163. Савас Мастас, М. Глобализация как переход к социализму / М. Савас Мастас // Альтернативы. - 2000. - № 4. - С. 28-51.
164. Салмин, А. Новая система мира / А. Салмин // Независимая газета - 2001. - 11 апреля. - С. 6.
165. Сарاماгу, Ж. Почему я поддерживаю антиглобалистов / Ж. Сарاماгу // Россия в глобальной политике. 2003. - № 1. - С. 175-189.
166. Симония, Я. Государство и развитие. Место и роль государства в процессе развития / Я. Симония // Мировая экономика и международные отношения. - 1998. - № 12. - С. 65-78.
167. Соколова, Р.И. Государство в современном мире / Р.И. Соколова, В.И. Спиридонова. - М.: ИФРАН, 2003. - 250 с.
168. Соловей, В. Восстание этничности и судьба Запада / В. Соловей // Политический класс. - 2006. - № 7. - С. 61-70.
169. Соловей, В. Русская история: новое прочтение / В. Соловей. - М.: АИРО-XXI, 2005. - 319 с.
170. Соловей, В. Контуры нового мира / В. Соловей // Свободная мысль. - 2007. - № 2. - С. 78-91.
171. Соловьев, В. Сочинения: в 2 т. / В. Соловьев. - М.: Мысль, 1990. - Т. 1. - 892 с.
172. Соловьев, В. Сочинения: в 2 т. / В. Соловьев. - М.: Мысль, 1990. - Т. 2. - 929 с.
173. Соловьев, В.С. Китай и Европа / В.С. Соловьев // Собр. соч. - СПб., 1912. - Т. 6. - С. 115.
174. Солоневич, И.Л. Народная монархия / И.Л. Солоневич. - Минск: Лучи Софии, 1998. - 500 с.
175. Соссюр, Ф. де. Труды по языкознанию / Ф. де Соссюр. - М.: Прогресс, 1977. - 695 с.
176. Спир, Ф. Структура Большой истории. От Большого взрыва до современности / Ф. Спир // Общественные науки и современность. - 1999. - № 3-12.
177. Степин, В.С. Демократия и судьбы цивилизации / В.С. Степин, В.И. Толстых // Вопросы философии. - 1996. - № 10. - С. 3-15.
178. Степин, В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В.С. Степин // Вопросы философии. - 1989. - № 10. - С. 3-19.
179. Степин, В.С. Теоретическое знание / В.С. Степин. - М.: Прогресс-Традиция, 2003. - 743 с.
180. Степин, В.С. Философия и эпоха цивилизационных перемен / В.С. Степин // Вопросы философии. - 2006. - № 2. - С. 3-16.

181. Стиглиц, Дж. Глобализация: тревожные тенденции / Дж. Стиглиц. — М.: Мысль, 2003. — 300 с.
182. Стиглиц, Дж. Мир в последнее десятилетие XX века / Дж. Стиглиц // Транснациональные процессы: XXI век. — М.: Современная экономика и право, 2004. — С. 15—34.
183. Стрельченко, В.И. К вопросу о реальности славяно-русской философской традиции / В.И. Стрельченко // Традиция отечественной философии: мат. выступления и тезисов докладов на междунар. науч. конф. — Гродно, 1991. — С. 41—42.
184. Струве, П.Б. Крепостное хозяйство / П.Б. Струве. — СПб.: М. и С. Сабашниковы, 1913. — 340 с.
185. Сфера услуг: проблемы и перспективы развития. — М.: МГУЭСИ, 2000. — Т. 1. — С. 104—126.
186. Тарнас, Р. История западного мышления / Р. Тарнас. — М.: Изд. дом «КРОН-пресс», 1995. — 444 с.
187. Тихомиров, Л.А. Монархическая государственность / Л.А. Тихомиров. — СПб.: АО «Комплект», 1992. — 674 с.
188. Тойнби, А. Постижение истории / А. Тойнби. — М.: Прогресс, 1991. — 730 с.
189. Топоров, В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В.Н. Топоров. — М.: Гнозис, 1995. — 874 с.
190. Транснациональные процессы: XXI век. — М.: Современная экономика и право, 2004. — 340 с.
191. Третьяков, В. Крушение СССР и возрождение России / В. Третьяков // Политический класс. — № 12. — С. 20—31.
192. Трубецкой, Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьева / Е.Н. Трубецкой. — М.: Путь, 1913. — Т. II. — 415 с.
193. Успенский, Г.И. Власть земли. Не случись. Старый бурмистр / Г.И. Успенский. — Л.: Худ. лит., 1967. — 196 с.
194. Успенский, Г.И. Книжка чеков / Г.И. Успенский // Соч.: в 2 т. — М.: Худ. лит., 1988. — Т. 1 — 540 с.
195. Уткин, А. Глобализация: процесс и осмысление / А. Уткин // Свободная мысль. — 2000. — № 11. — С. 23—40.
196. Уткин, А. Поле будущей битвы / А. Уткин // Свободная мысль XXI. — 2003. — № 5. — С. 3—17.
197. Уткин, А.И. Глобализация: процесс и осмысление / А.И. Уткин. — М.: Логос, 2001. — 253 с.
198. Уткин, А.И. Новый мировой порядок / А.И. Уткин. — М.: Эксмо: Алгоритм, 2006. — 637 с.
199. Федотов, Г.П. Судьба и грехи России / Г.П. Федотов // Избр. статьи по философии русской истории и культуры. — СПб.: Мысль, 1991. — Т. 1. — 530 с.
200. Фихте, И.Г. Замкнутое торговое государство / И.Г. Фихте. — М.: URSS, 2010. — 161 с.

201. Филиппов, А.Ф. Наблюдатель империи (империя как понятие социологии и политическая проблема) / А.Ф. Филиппов // Вопросы социологии. - 1992. - № 1. - С. 90—115.
202. Флоренский, П.А. Сочинения: в 2 т. / П.А. Флоренский. — М.: Правда, 1991. - Т. I. - С. 15-16.
203. Флоровский, Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. - Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. - 608 с.
204. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. - М.: Республика, 1992. - 511 с.
205. Фурсов, А. Накануне «бури тысячелетия» / А. Фурсов // Москва. - 2007. - № 1. - С. 175-189.
206. Хайдеггер, М.-Г. Бытие и время / М.-Г. Хайдеггер. - М.: Республика, 1993. - 445 с.
207. Хайек, Ф.А. Пагубная самонадеянность / Ф.А. Хайек. - М.: Новости, 1992. - 302 с.
208. Хантингтон, С. Кто мы? / С. Хантингтон. - М.: АСТ: Транзиткнига, 2004. - 635 с.
209. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. - М.: АСТ СПб. Terra Fantastica, 2003. - 603 с.
210. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон // Полис. - 1994. - № 1. - С. 3-27.
211. Хелд, Д. Глобальные трансформации. Политика. Экономика. Культура / Д. Хелд [и др.]. - М.: Праксис, 2004. - 575 с.
212. Хомяков, А.С. По поводу послания архиепископа парижского / А.С. Хомяков // Полн. собр соч. - М.: Мысль, 1990. - Т. 2. - 572 с.
213. Хоружий, С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия / С.С. Хоружий // О старом и новом. - М.: Алетейя, 2000. - 477 с.
214. Чаадаев, П.Я. Апология сумасшедшего / П.Я. Чаадаев - СПб.: Азбука-классика, 2004. - 219 с.
215. Чернышевский, Н.Г. Полн. собр. соч.: в 15 т. / Н.Г. Чернышевский. - М.: Гослитиздат, 1947. - Т. 3. - 884 с.
216. Чешков, М.А. Концепция Валлерстайна и ее критики / М.А. Чешков // Осмысливая мировой капитализм (И. Валлерстайн и Миросистемный подход в современной западной литературе). - М.: ИМЭМО, 1997. - 191 с.
217. Шарапов, С.Ф. Сочинения / С.Ф. Шарапов. - М.: Типолит. А.В. Васильева и К°, 1901. - Т. 1, вып. 1. - 44 с.
218. Шахматов, М. Государство правды (Опыт по истории государственных идеалов в России) / М. Шахматов // Евразийский временник. - Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925. - Кн. 4. - 446 с.

219. Широков, Г.К. Регионализация: новые тенденции мирового развития на рубеже XX и XXI веков / Г.К. Широков // Новая и новейшая история. - 2004. - № 4. - С. 50-66.
220. Шовель, Л. Возвращение социальных классов / Л. Шовель // Перспективы [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.perspectivy.info/oykumena/europe/vozvraschenie_socialnyh_klassov_2007_6_16_42_3.htm. - Дата доступа: 10.03.2008.
221. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. - М.: Мысль, 1998. - Т. 2. - 606 с.
222. Штомпка, П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. - М.: Аспект Пресс, 1996. - 416 с.
223. Ядов, В.А. Современная теоретическая социология как концептуальная база исследования российских трансформаций / В.А. Ядов. - СПб.: Интерсоцис, 2006. - 108 с.
224. Янч, Э. Самоорганизующаяся Вселенная. Введение и обзор: рождение парадигмы из метафлуктуации / Э. Янч // Общественные науки и современность. - 1999. - № 1. - С. 65-88.
225. A Survey of the World Economy. The Future of the State // The Economist. - 1997. - Vol. 20, № IX. - P. 3-18.
226. Bell, D. The Cultural Contradictions of Capitalism / D. Bell. - New York: Basic books, 1976. - 301 p.
227. Burbach, R. The fin de siecle debate: globalization as epochal shift / R. Burbach, W.I. Robinson // Science & society. - 1999. - Vol. 63, № 1. - P. 35-66.
228. Cornford, J. An alternative Britain? - Political quarterly / J. Cornford. - L., 1980. - 143 p.
229. Gerbier, B. La Continentalisation, Moment Present de la Dynamique du Capital / B. Gerbier // Analyses et Documents Economique. - 1998. - № 74. - P. 61-65.
230. Giddens, A. Third way and its Critics / A. Giddens. - L, 2000.
231. Giib, C.L. Toward Holistic History. The Odyssey of the Interdisciplinary Historian / C.L. Giib. - Atherton, 2000. - 570 p.
232. Hettne, B. Globalism, the New Regionalism and East Asia. Selected Papers Delivered at the United Nations University Global Seminar 02-06.09 / B. Hettne. - London, 1996. - P. 5.
233. Kapstein, E.B. We Are US: The Myth of the Multinational / E.B. Kapstein // International Politics: Enduring Concepts and Contemporary Issues. - New York, 1996. - P. 370-401.
234. Klare, M. Resource Wars. The New Landscape of Global Conflict / M. Klare. - New York: Metropolitan books, cop., 2001. - 289 p.
235. Kuhnhardt, L. Europas Rolle in der Weltpolitik des 21. Jahrhunderts / L. Kuhnhardt // Aus Politikund Zeitgeschichte. - 2000. - № 24. - S. 31-38.

236. Lafonten, O. Krene Angst vor der Globalisierung: Wohlstand und Arbeit für alle / O. Lafonten, Ch. Müller. - Bobb: Dietz, 1998. - S. 10-29.

237. Lasarus, N. Charting globalization / N. Lasarus // Race & class. - L., 1998/1999. - Vol. 40, № 2/3. - P. 90-122.

238. Longueville, G. La Transmission Internationale des Crises / G. Longueville // MOCI. - 1999. - № 1374. - P. 8-15.

239. Nunnenkamp, P. Europe and the Crisis: Safe Haven or Menace to Global Recovery? / P. Nunnenkamp // Intereconomics. - 1999. - Vol. 34, № 2. - P. 3-43.

240. Ohmae, K. The end of nation state: The rise of regional economies / K. Ohmae. - L.: Harper Collins, 1995. - 365 p.

241. Sahlins, M. Uso y abuso de la biología / M. Sahlins. - Madrid: Siglo XXI Eds., 1990. - 239 p.

242. Simai, M. Globalization: A Source of Intense Competition, Conflicts and Opportunities at the end of the 20th Century. A Paper Presented to the Roundtable Conference «The Global Economy: A Challenge to National Economics» / M. Simai. - Boston, 1997. - P. 10-22.

243. Strange, S. The Erosion of the State / S. Strange // Current History. - 1997. - № 98. - P. 365-398.

244. Voll, J.I. Islam as a Special World-System / J.I. Voll // Journal of World History. - 1994. - Vol. 5, № 2. - P. 67-101.

245. Wallerstein, I. The Morden World System. V. I. Capitalist Agriculture and the Origin of the European World Economy / I. Wallerstein. - New York, 1974. - 347 p.

246. Wartenberg, von L.-G. Handelspolitik im Zeichen der Globalisierung / L.-G. von Wartenberg // International Politik. - 2001. - Jg. 56, № 7. - P. 10-25.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
РАЗДЕЛ I. Теоретико-методологические основания философского исследования социальной реальности	7
Глава 1. Фундаментальные проблемы современной социальной эпистемологии	7
1.1. Современные концепции социальных изменений: от классической к постнеклассической парадигме социального познания	7
1.2. Специфика социального познания	22
1.3. Социальные факты, их анализ и интерпретация	28
1.4. Проблема истины в социальном познании	32
Глава 2. Категория «цивилизация» и ключевые ходы социально-философской мысли	38
2.1. Локальные цивилизации и проблема сохранения культурно-цивилизационной идентичности в современном мире	38
2.2. Типы цивилизаций в истории общества. Тупики и противоречия техногенной цивилизации	49
РАЗДЕЛ II. Восточнославянский цивилизационный космос: основные принципы устройства и развития	58
Глава 3. Онтологические основания восточнославянской цивилизации	58
3.1. Объективные источники становления и развития восточнославянской цивилизации	58
3.2. Формы хозяйственной жизни и генезис цивилизационной идентичности восточнославянского мира	70
3.3. Духовная культура восточных славян в системе цивилизационных констант	82
3.4. Субъекты восточнославянской цивилизации в процессе ее становления и развития	97
Глава 4. Русская философия как духовный проект исторической судьбы восточнославянских народов	108
4.1. Русская философия в духовной культуре восточнославянских народов: прошлое, настоящее, будущее	108
4.2. Формирование национального самосознания восточных славян и его отражение в философии XI—XVIII веков	119
4.3. Славянофильство и западничество в контексте поиска пути развития восточнославянской цивилизации	128

4.4. Философия истории Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева.....	136
4.5. Философия всеединства В. С. Соловьева как теоретическое выражение культурных универсалий восточнославянской цивилизации.....	144
4.6. Русский религиозно-философский ренессанс о судьбе России XX столетия: сбывшееся пророчество.....	148
4.7. Две линии в развитии русской философии XX столетия: русское зарубежье и советская философия.....	154
Глава 5. Политикоцентризм восточнославянского мира: сущность власти и государства в структуре цивилизации.....	167
5.1. Источники формирования и развития государственности восточнославянских народов.....	167
5.2. Государственность восточных славян как социокультурный феномен: историческое значение и сущность.....	176
5.3. Восточнославянская государственность в современном мире: основные тенденции эволюции.....	194
РАЗДЕЛ III. Восточнославянская цивилизационная субъектность и поиски перспективных моделей мироустройства.....	222
Глава 6. Современные глобальные трансформации как способ обретения иначе возможного.....	222
6.1. Основные теоретические модели глобальных трансформаций: объяснительные возможности и границы...222	
6.2. Самоотрицание глобализации как ведущий мегатренд мирового социального развития.....	247
6.3. Регионализация как альтернатива глобализации.....	263
Глава 7. Социокультурные возможности восточнославянской цивилизации и формирование нового типа социальной реальности.....	277
7.1. Историческое будущее как проблема: основные вызовы и угрозы.....	277
7.2. Восточнославянская цивилизация в качестве регионального центра развития и силы: перспективы и противоречия.....	287
7.3. Роль и значение цивилизационных принципов восточных славян в преодолении тупиков глобального развития.....	295
7.4. Отечественная культура как фактор перехода к новому типу цивилизационного развития.....	306
Библиографический список.....	319

Для заметок

Научное издание

РОМАНОВ Олег Александрович

**ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ
В ГОРИЗОНТЕ ОТКРЫТОЙ ИСТОРИИ**

М о н о г р а ф и я

Издается в авторской редакции

Ответственный за выпуск *М. И. Гецевич*

Компьютерная вёрстка: *М. И. Вертак*

Дизайн обложки: *О. В. Канчуга*

Подписано в печать 04.03.2014. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Ризография. Гарнитура JournalSans.
Усл. печ. л. 19,53. Уч.-изд. л. 22,5. Тираж 100 экз. Заказ .

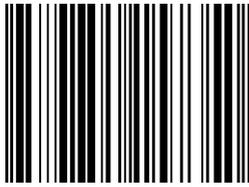
Издатель и полиграфическое исполнение:
Учреждение образования «Гродненский государственный
университет имени Янки Купалы».

ЛИ № 02330/0549484 от 14.05.2009.

ЛП № 02330/0494172 от 03.04.2009.

Пер. Телеграфный, 15а, 230023, Гродно.

ISBN 978-985-515-735-0



9 789855 157350 >