



Коллективная монография
по материалам
XVII Международных
Панаринских чтений



РОССИЯ И ЕВРОПА

Взглядъ на культурныя отношенія Славянскаго міра

**РОССИЯ И ЕВРОПА:
ОБЩАЯ СУДЬБА
И АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ
ПРОЕКТЫ
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО
РАЗВИТИЯ**

МОСКВА
2020

ИЗДАНИЕ ТОВАРИЩЕСТВА «ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОЛЬЗА».

1871.

**РОССИЙСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО НАСЛЕДИЯ
ИМЕНИ Д. С. ЛИХАЧЁВА**

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА
Философский факультет**

**РОССИЯ И ЕВРОПА: ОБЩАЯ СУДЬБА
И АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ПРОЕКТЫ
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ**

Монография по материалам
XVII Международных Панаринских чтений

Москва
2020

УДК 930.85
ББК 66.3(2Рос)
Р76

Редакционная коллегия:

В. А. Черешнев, академик РАН, сопредседатель Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия (председатель)

В. В. Аристархов, директор Российского научно-исследовательского института природного и культурного наследия имени Д. С. Лихачёва

В. В. Миронов, член-корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова

Ю. А. Закунов, кандидат философских наук, руководитель Отдела наследования культуры Российского научно-исследовательского института природного и культурного наследия имени Д. С. Лихачёва (ответственный секретарь)

Е. Н. Моцелков, доктор политических наук, заведующий кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова

А. В. Никандров, кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова (научный редактор)

В. Н. Расторгуев, доктор философских наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова (ответственный редактор)

Россия и Европа: общая судьба и альтернативные проекты цивилизационного развития : монография по материалам XVII Международных Панаринских чтений / отв. ред. В. Н. Расторгуев ; науч. ред. А. В. Никандров ; Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва (Институт Наследия) ; Московский гос. ун-т имени М. В. Ломоносова, филос. ф-т. — М. : Институт Наследия, 2020. — 338 с. — DOI: 10.34685/Н1.2020.56.20.011.
ISBN 978-5-86443-330-0

Коллективная монография издается в юбилейный год и посвящена 80-летию со дня рождения А. С. Панарина. В ней обобщены материалы XVII Международных Панаринских чтений на тему «Россия и Европа: общая судьба и альтернативные проекты цивилизационного развития». Всего на чтениях было заслушано около 100 докладов по широкому кругу проблем. Среди основных тем — доминирующие тенденции и противоречия в цивилизационном развитии Европы и России, которые по-разному проявляются во всех сферах культурной жизни и во всех отраслях политики. Особое внимание уделено также сценарному планированию и прогнозированию с учетом цивилизационной специфики России и европейских стран. В ряде статей, имеющих обобщающий характер и цель популяризации культурного наследия, частично используются ранее опубликованные авторские тексты.

Книга рассчитана не только на специалистов в области цивилизационной теории, но и на студенческую молодежь, а также на всех, кто интересуется сохранением культурного и цивилизационного наследия России и мира.

УДК 930.85
ББК 66.3(2Рос)

- © Коллектив авторов, 2020
- © Южный филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва, 2020

ISBN 978-5-86443-330-0

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

Расторгуев В. Н. Россия и Европа в современном мире:
цивилизационный синтез или отторжение? (Вместо введения)..... 5

ГЛАВА I

ВЕКТОР ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ И ЕВРОПЫ

<u>Чельшев Е. П.</u> Интеллигентность в науке	33
<i>Миронов С. М.</i> Россия и Европа: формы сотрудничества в нестабильном мире и сценарные прогнозы	38
<i>Шевченко В. Н.</i> Россия возвращается к себе (Социально-философские основания цивилизационного проекта для современной России)	43
<i>Черешнев В. А., Расторгуев В. Н.</i> Универсальные законы человеческого развития и возможность межцивилизационного диалога в условиях мультикультурализма	54
<i>Соколова Р. И.</i> Значение цивилизационной теории Н. Я. Данилевского для понимания истоков современного системного кризиса западной цивилизации	60
<i>Громов М. Н.</i> Главные тенденции развития отечественной цивилизации в Новое и Новейшее время	70
<i>Яковлев М. В.</i> Христианский вектор развития России в европейском пространстве	83
<i>Харин А. Н.</i> Цивилизационный глобализм в России	89
<i>Соловьев А. В.</i> «Гибридная война» против России	99
<i>Муза Д. Е.</i> Россия и Европа: цивилизационные антагонисты? (Некоторые соображения к неоконченному спору)	106
<i>Харламова Ю. А.</i> Судьба евразийской цивилизации: сценарные прогнозы	113
<i>Викторов А. Ш.</i> Современная цивилизация: особенности состояния, критерии прогресса и контуры будущего	121
<i>Васильев Г. Е.</i> Основополагающие различия Русской и Западноевропейской культурно-исторических систем	133
<i>Астахова А. С.</i> Конкуренция цивилизационных проектов и опасность возрождения национал-социализма	138

<i>Шишкова А. Ю.</i> Принципы глобального политического прогнозирования А. С. Панарина и возможности построения долгосрочных политических стратегий	150
<i>Гвоздков С. Д.</i> Эволюция либеральной идеологии и логика цивилизационного процесса	156

ГЛАВА II КУЛЬТУРНАЯ И ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ: ИСПЫТАНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИЕЙ

<i>Спиридонова В. И.</i> Реконструкция идентичности как вызов однополярной глобализации: европейская и российская позиции	166
<i>Бажов С. И.</i> К вопросу о формуле национального согласия в современной России	177
<i>Казин А. Л.</i> Европа и Россия: опыт верующего разума	201
<i>Толок Е. С.</i> Проблемы сохранения культурной идентичности России в условиях столкновения цивилизаций	236
<i>Никандров А. В.</i> Сталинское конструирование всенародного государства и реконцептуализация марксизма	243
<i>Буркова (Глушенкова) Е. И.</i> Русская цивилизация в условиях глобального экологического кризиса современности: вызовы и ответы.	273
<i>Трухан А. В.</i> Идеократическое противостояние России и Запада: эсхатологическая интерпретация историософии А. С. Панарина	282
<i>Парубин К. О.</i> Монархические династии в условиях глобализации	291
<i>Филатов А. С.</i> Российский узел сборки оси мировой культуры. Европа и Россия в мировом культурно-цивилизационном пространстве: «вахту сдал — вахту принял».	298
<i>Скоробогачева Е. А.</i> Проблемы современного художественного образования в контексте сохранения культурно-цивилизационного наследия	314
<i>Шаритов А. М.</i> Сохранение цивилизационной идентичности — солидарная ответственность художника и государства	320
<i>Яковлев А. А., Пчелко-Толстова Е. А.</i> Методологический потенциал идей Н. Я. Данилевского и А. С. Панарина для исследования партийных систем России и Германии.	325
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.	334

ВВЕДЕНИЕ

В. Н. РАСТОРГУЕВ

**Россия и Европа в современном мире:
цивилизационный синтез или отторжение?
(Вместо введения)¹**

Драматургия российской истории связана с тем, что стране постоянно навязывается ситуация более или менее жесткого цивилизационного выбора вместо того, чтобы пребывать в счастливом равновесии между цивилизационными полюсами мира. Но что означает цивилизационный выбор? Обладает ли какой-либо народ в истории достаточной степенью свободы — от давления обстоятельств, от внутренней логики развития, от «законов истории», чтобы можно было говорить о ситуации выбора?²

А. С. Панарин

Где кончается Европа или западная цивилизация, претендующая на особую роль в ансамбле современных цивилизаций, если иметь в виду качественные изменения геополитического пространства в послевоенном мире (глубокая инверсия суверенитетов ведущих европейской стран и феномен «однополярности»)? И где начинается Россия, претерпевшая не менее глубокие превращения, затронувшие цивилизационные основы Русского мира? Кто и как способен прочертить границу? Эти вопросы никогда не имели однозначного ответа, который устроил бы всех. Такой вывод вдвойне верен, если вспомнить о старой русской интеллектуальной традиции — о противостоянии западников и славянофилов, космополитов во власти и государственныхников в оппозиции, а также о самых неожиданных новых разделах и союзах. Достаточно упомянуть хотя бы о «трампофобах» и «трампофилах», идейных еврофанах и евроскептиках в ЕС и РФ... Не будет солидарности по проблеме границ и в будущем, хотя у каждого из нас по отдельности ответ есть, конечно. У кого школьно-ученический, у кого с подтекстом, за которым стоят разнонаправленные научные или политические интересы. А у кого-то — не столько ответ, сколько интуиция или предощущение альтернативных вариантов, за каждым из которых стоят миллионы человеческих судеб — либо спасенных, либо принесенных в жертву великим идеям и политическим доктринам,

1 Автор в течение ряда лет занимался темой взаимодействия европейской и российской цивилизаций, так же как и проблемой солидарности цивилизаций, по которой имеется множество публикаций — статей и монографий, в том числе по материалам предыдущих Панаринских чтений. Некоторые не потерявшие актуальности положения из статьи «Россия и пан-Европа» в журнале «Вестник Московского университета», сер. 12 «Политические науки» (М., 2008. № 6) использованы в этом обобщающем тексте.

2 Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 61–62.

в том числе и претендующим на роль лоции в конструировании цивилизационного пространства.

А. С. Панарин задавался другой проблемой, тесно связанной с прогностическим аспектом нашей темы: насколько возможен «новый синтез формационной и цивилизационной парадигм — общечеловеческий прорыв в будущее не на основе культурного разоружения и обезличивания, а с сохранением культурно-цивилизационного многообразия человечества?» И сам отвечал: «Положительное решение данного вопроса возможно при условии, если мы отыщем такую цивилизацию, которая не имеет никаких поползновений решать проблемы сепаратным образом, вынося за скобки всю мировую проблематику (в том числе западную) и сосредоточившись на своей исключительности. Не отвечает ли указанному критерию российская цивилизация? Будучи отличной от Запада и сознающей свое отличие (о западных эпитафиях мы здесь не говорим), она тем не менее никогда не обнаруживала склонности ни к сепаратному обустройству, ни к тому, чтобы свалить с себя ответственность за судьбы мира»¹.

Но можно ли соединить несовместимое — и школьное знание, и научные изыски, и политическую корысть, и дар прозорливости, если все это принадлежит разным людям, разным эпохам, разным культурам? Этот вопрос перестает быть риторическим, если вспомнить о недавних событиях, связанных со 100-летним юбилеем революции семнадцатого года. Почти во всех бесчисленных докладах и резолюциях, посвященных этой юбилейной дате, говорилось о необходимости достичь согласия в оценке истории... Но достижима ли такая установка в принципе? Если вглядываться только в прошлое или жить исключительно сегодняшними интересами, то вряд ли: откуда появится согласие там, где его никогда не было и быть не могло?

Но есть одна особая сфера деятельности, где такое согласие не только возможно, но и жизненно необходимо, востребовано в ситуации, когда в поле зрения исторической аналитики попадает будущее. Именно здесь требуется иметь одно на всех, общее и предельно четкое представление о границах — и о тех европейских и российских границах, которые можно и должно защищать, а при необходимости изменять или даже отменять, и о тех незыблемых, но невидимых границах, за которые нельзя заходить никогда. В первом случае речь идет о границах военно-политических блоков и экономических союзов, отдельных государств или квазигосударств; во втором — о границах, отделяющих добро и зло, верность и безверие, историческую память от беспамятства. Эти последние границы, за которые нельзя отступать, незыблемы по той причине, что за малейшим изменением стоит измена себе, Отечеству и вере, отказ от своего имени и собственной цивилизационной идентичности.

Но что же это за деятельность, в рамках которой мы обязаны отбросить разногласия о границах любого вида и типа, выработать общую позицию?

¹ Панарин А. С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 58.

В данном случае, как ни странно, мы имеем в виду политику и геополитику, хотя привыкли повторять, как заклинание, старую и почти стертую от времени формулу: «политика — грязное дело». Да, в этом суждении есть доля истины, и немалая, кто же спорит: власть, как известно, развращает, абсолютная власть развращает абсолютно. Но дело в том, что именно здесь и только здесь, в мире реальной политики, могут решаться и решаются наиважнейшие проблемы, связанные с защитой Отечества, с народосбережением и природосбережением, то есть с сохранением Божьего дара — многообразия культур и этносов, природных щедрот, данных для поддержания и продолжения жизни.

А люди, занятые политической деятельностью, сознательно или даже наперекор своим узким целям и интересам, включаются по необходимости в эту сложнейшую работу. Да у них и выбора другого нет, ибо народосбережение и природосбережение — неизменные, непреходящие функциональные цели политики, принципиально отличные от изменчивых личных или групповых целей отдельных политиков и партий, приходящих и уходящих. Откажись правящая элита от этих предначертанных целей ради сиюминутных выгод, и пойдет на дно государственный корабль, вместе со всеми, кто на нем находится. Палубы, классы и задачи у всех членов команды разные, а устойчивость корабля — дело общее, вопрос жизни и смерти. И многое зависит от правильного курса, от выверенной лоции. Разумеется, речь идет, прежде всего, о долгосрочном и дальнесрочном политическом и геополитическом планировании, о строительстве государственных институтов, способных устоять при любых испытаниях и потрясениях. Взгляд из будущего, которое может ускользнуть, просочиться сквозь пальцы, если ты не сумеешь или не успеешь заложить в него собственное завтра, открывает подлинные горизонты прошлого и настоящего (настоящего как подлинности и настоящего как иллюзии). Взгляд из будущего требует выискивать в прошлом — приемлемом или враждебном — элементы позитивного наследия, зерна бесценного опыта.

Таких испытаний будет великое множество — это социальные или природные сдвиги и глобальные вызовы, это новые открытия и изобретения, способные спасти мир от катастроф или разрушить его до основания, в зависимости от того, в чьих руках они окажутся. На рубеже тысячелетий и в первые десятилетия XXI века два мира решают схожие проблемы — и новообразованный союз государств, назвавших себя Единым Европейским домом, и Российская Федерация, взявшая на себя львиную часть ответственности за великое наследие России исторической, ядро которого — союз народов, имеющих общую историю и судьбу. Сегодня Новая Европа и Россия строят, увы, не общее будущее, а два заведомо несовместимых грандиозных проекта. Что же мешает понять, услышать друг друга? Причин не счесть. Но главная из них заключается в том, что Россия и объединенная Европа имеют снова диаметрально противоположные векторы развития: если в начале и середине XX века в советской России доминировала установка на дехристианизацию и «выковку нового че-

ловека», не отягченного исторической памятью и уважением к наследию предков, то теперь это стратегический путь ЕС и коллективного Запада, который не только ставит под сомнение общую ценностную основу, имевшую место на протяжении большей части XX века, но записывает всех, кто сомневается в верности избранного курса, в число новых варваров.

Что же касается немаловажной, но формальной (договорной) стороны проблемы определения границ Европы и России, то нам придется принять как данность многомерность этой темы, постоянно помня о том, что подходы к ней требуют не только специальных знаний, которые далеко не всегда могут считаться бесспорными, но и правильной мотивации — желания понять и себя, и другого, не на миг не забывая о высших и непреходящих ценностях — единственно верных ориентирах, подобных звездам на ночном безоблачном небе. Для того чтобы уяснить, где коренятся противоречия и разночтения, приведем простейший пример. Если вопрос о европейских и российских границах задать учителю географии — науки более чем конкретной и менее других идеологизированной, то сама постановка покажется ему, скорее всего, нелепой уже по той простой причине, что Европа на востоке простирается, как известно, до Уральского хребта. А Россия Европейская в этом смысле если с чем-то и граничит, то не с Европой, а с самой Россией, но только Азиатской. Почему спрашивать о том, где лежит граница между Европой и Россией, лучше у рядового учителя, а не у какого-нибудь именитого профессора, думаю, понятно каждому. Все предельно просто: маститые профессора — великие путаники, ибо у каждого из них своя школа — либо сугубо личная (это вопрос статусный, а теперь и денежный), либо какая-нибудь из модных научных школ, ломающих устаревшие парадигмы. И школы эти отличаются от обычной, массовой школы тем, что видят в отклонении от общепринятых знаний не признак невежества, а знак высокой учености... Поэтому к ученым географам лучше не обращаться, поскольку вы можете наткнуться на встречный вопрос: о какой Европе речь идет — уж не о «азиатском ли мысе»?

Если даже географы не едины в своих оценках, то об историках и философах, культурологах или психологах и говорить не приходится. Здесь почти все версии — взаимоисключающие, а счета им никто не вел, хотя и дефицита в самых экстравагантных классификационных схемах, призванных хоть немного дисциплинировать своевольный научный поиск, тоже никогда не было. Одни версии основаны на изобретении все новых и новых границ по принципу выделения несовместимых или трудновосместимых идейно-политических, этнокультурных, языковых и прочих отличий. Здесь за теориями, как и повсюду, скрыты интересы — либо заказ на обоснование сепаратистских тенденций любого плана, в том числе и решительный отказ от любых поползновений на собственную общеевропейскую идентичность; либо решимость влиться в нее, даже ценой откровенной мимикрии, наперекор истории, самой географии и политической логике. О какой Европе можно говорить,

если чуть ли не каждый регион или город Франции, Испании или Британии имеет собственные виды на будущее вне этих государств, особенно в тех случаях, когда является донором? Если же речь идет о России, то отказ от общероссийской идентичности (русской или российской гражданской нации) получил свое обоснование не только в бесчисленных *теориях ad hoc*, но и в доминирующих политических доктринах, которые после принудительного развала (демонтажа) Союза ССР превратились в государственные стратегии и покрылись защитными панцирями конституций. Кто решится сегодня, после скандально непредсказуемого бегства Великобритании из ЕС и изменения политического спектра в большинстве стран — основателей Евродома в пользу евроскептиков, утверждать, что такая же судьба в ближайшее время не постигнет Единую Европу?

Другие версии базируются на идеях целенаправленного «смещения кровей», тотальной десакрализации и конструирования «открытого общества» без внутренних границ — как государственных, так и культурных, но, разумеется, с общими врагами, в списке которых с давних пор заложена особая ниша для России. За ее границами и скрыты якобы основные угрозы цивилизованному, сиречь европейскому или западному, миру. Что же за ниша, или, если пользоваться не экологической метафорой (ниша — необходимое звено системы, без которого ей грозит обрушение), а сравнением с высшим призванием, миссией? Лучше всего на этот вопрос ответил, по-моему, А. С. Панарин, когда указал на «загадочный артефакт», скрепляющий разнородное евразийское пространство, каковым и является сама Россия: «Пока существует Россия, существует и Евразия, хотя, по всем законам истории и географии, ее быть не должно. Когда Россия начинает слабеть, слабеют и скрепы, объединяющие Европу и Азию, и вместо единого культурно-исторического материка мы получаем традиционную дихотомию Европа — Азия». Русскому человеку дано скреплять его особой любовной причастностью, так как «в отличие от других он любит не малое местное пространство, но именно большое, материковое»¹.

Но и здесь мы сталкиваемся с рядом парадоксов. С одной стороны, для подавляющего большинства гуманитариев — как европейцев, так и иноземцев, воспитанных на европейских ценностях, еще недавно было самоочевидным существование единого цивилизационного и, соответственно, цивилизаторского европейского пространства, которое противостоит варварству и служит образцом для перевоспитания варваров. С другой стороны, в сознании многих европейцев и, прежде всего, новых властителей дум всемирная презумпция доверия к западному опыту, как подметил Панарин, готова «смениться презумпцией недоверия, что находит свое дополнение в реабилитации и легитимации некогда отвергаемых и третируемых форм неевропейского опыта»².

1 Панарин А. С. Православная цивилизация. С. 378.

2 Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе С. 334.

И это действительно так, что особенно полно подтверждается в наши дни, когда на волну насилия, идущую от стихийного переселения миллионов беженцев в Европу, западные «кающиеся европейские интеллектуалы» и растерянные политики отвечают только коллективным самоосуждением и публичным покаянием, радикализм которого ведет их до полнейшего отрицания европейского опыта как такового. «Таким образом, вместо плюрализма, — по словам Панарина, — возникает монизм с обратным знаком. А рядом с этим расцветает крайний релятивизм, пытающийся устранить всякое различие между цивилизованными нормами того или иного типа и отсутствием каких бы то ни было норм. И это касается не только межкультурных и межкультурных сравнений. Начав с отрицания “европоцентричных” норм, кончают отрицанием каких бы то ни было различий между нормальным и девиантным»¹.

Следствием такого подхода является вывод о том, что «коллективного варварства вообще не существует или даже никогда и не существовало в мире, как не существует и не существовало различия между развитыми и примитивными культурами: каждая по-своему хороша и аутентична. Существует девиантное поведение на индивидуальном уровне; не существует девиантных народов и культур, которые надо цивилизовать»². Следующий шаг, как прозорливо подметил Панарин, — признание любых личных проявлений откровенного девиантного поведения (вплоть до педофилии) нормой.

Если позиции европейских интеллектуалов столь радикально расходятся, то установки политиков не столько расходятся, сколько сходятся в точке полнейшей беспринципности. Очень хорошо помню урок, который получил лет 20 назад на одном из заседаний межпарламентской группы в Париже, которое вел известный в то время французский политик. На мой вопрос, что он вкладывает в понятие Европы, говоря о ее противоречиях с Россией, он ответил предельно лаконично: «Европа, да и Россия — понятия сугубо ситуативные». Действительно, для большинства политиков все зависит от конъюнктуры: сегодня — железный занавес, завтра — разрядка, а далее по кругу... И самое главное: выработка сколько-нибудь взвешенной и конструктивной стратегии межкультурных отношений в принципе невозможна без участия Русской православной церкви и других конфессий, исторически представленных на территории России и Единой Европы (где, кстати, «православный сегмент» играет особую роль после расширения ЕС).

Возможен ли диалог между западной цивилизацией и Россией как государством-цивилизацией? В реальности такого диалога автор этих строк убедился, поскольку имел возможность детально обсудить этот вопрос в одном из главных мозговых центров Европы, а точнее в «конструкторских бюро»

1 Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе. С. 18–19.

2 Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе. С. 21.

ЕС, где еще в 20-х годах прошлого века начался длинный путь к строительству Евродома. В тексте использованы стенограммы докладов, подготовленных и прочитанных автором несколько лет назад (по специальному приглашению организаторов) на традиционных Чешско-Баварских встречах Панъевропейского союза в честь святого Иоанна Непомуцкого в Праге.

Следует дать небольшую справку: Панъевропейский союз — одна из наиболее влиятельных организаций, основана в 1926 г. на Первом Панъевропейском конгрессе в Вене графом Р. Куденхове-Калерги. В ряды Союза входили не только ведущие политики и финансисты, но и великие властители дум XX века, с именами которых сегодня связывается представление о современной цивилизации — Томас и Генрих Манны, А. Эйнштейн, З. Фрейд и многие другие. Свою работу Союз осуществляет в рамках различных европейских политических структур, включая Европарламент. Помимо заседаний ассамблеи Международного панъевропейского союза, конгрессы проводит каждая из национальных организаций. Немецкий Панъевропейский союз ежегодно устраивает, к примеру, «Панъевропейские дни» в одном из крупных городов Германии, австрийский проводит так называемые «Альпийские встречи», а Панъевропейский союз Чехии и Моравии организует заседания культурно-политического конгресса «Дни Яна Непомуцкого» (*Nepomuk-Fest*). Конгресс назван по имени чешского святого, что накладывает отпечаток и на тематику форума, и на отношение к религиозным аспектам становления Европейского Союза.

Для автора представление о природе едва ли не тысячелетнего российско-европейского стояния и противостояния, закрепленного в подкорке и даже глубже, открылось неожиданно лет 40 назад. Тогда я, будучи молодым преподавателем, впервые увидел огромную военную карту мира, предназначенную для слушателей академии ПВО, где принимал экзамены. На карте Союз ССР выделялся красным цветом, а уже на этом фоне темно-багровыми пятнами и соответствующими символами были выделены зоны размещения «оружия Судного дня», способного поразить любые объекты в любой точке Западной Европы. СССР напоминал собой грозную тучу, освященную красным заревом и нависшую над западноевропейскими государствами, которые в своей разрозненности казались бессильными карликами. Каждое из них свободно умещалось на «ладони» средней русской губернии. Позднее, когда я читал запрещенную в те времена в СССР книгу Н. Я. Данилевского, эта картина всплыла в сознании.

Приведу фрагмент из книги, где он описывает свой диалог с европейцем, произошедший полтора века назад, задолго до появления ядерного оружия: «Взгляните на карту, — говорил мне один иностранец, — разве мы можем не чувствовать, что Россия давит на нас своей массой, как нависшая туча, как какой-то грозный кошмар?»¹ Именно чувство вполне объяснимого

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2008. С. 33.

страха, знакомого европейцам и культивируемого в течение долгого времени, служит, с одной стороны, одним из следствий противостояния Европы и России как ее антипода — анти-Европы, а с другой стороны, если и не причиной, то фактором, постоянно воспроизводящим это противостояние и обеспечивающим его легитимацию.

Роль анти-Европы для европейцев в разные эпохи выполняла не только Россия. Источниками смертельной опасности объявлялись в разные времена и по разным причинам Османская империя, Турция, а иногда и весь исламским мир. Типичные варианты «антипода» на отдельных этапах становления европейского самосознания — Германия и, разумеется, Британская империя, которая вновь удивила мир, выбив из фундамента Евраздания один из краеугольных камней, что грозит обвалом всей конструкции. Не случайно фраза, брошенная в полемике Марин Ле Пен, о том, что «Евросоюз мертв, но еще не знает об этом», в одночасье стала афоризмом. Не следует забывать, конечно, и об особой роли США, которые с момента своего возникновения рассматривались и как неизменный образец для подражания, и в то же самое время — как успешный конкурент-антагонист Европы. Эта явная и скрытая конкуренция осложнена тем фактом, что США, будучи своеобразным историческим «модифицированным клоном Европы», превратили идею Единой Европы в «культурно-политический клон» панамериканской идеи, а позднее и саму политическую Объединенную Европу — в кальку американской культуры и американской демократии. Реакция на столь заметную и деструктивную зависимость — отношение к такому «клонированию» со стороны европейцев. Не случайно само соединение высоких слов (те же «культура» и «демократия») с прилагательным «американские» в рамках европейского культурного и политического дискурса обычно воспринимается как известное сочетание «свободы» и «любви» — с заметной презрительно-негативной окраской, что свидетельствует не столько об антиамериканизме европейцев, сколько об их способности к критической самооценке.

Зависимость древней Европы от новоявленного «Старшего брата», превращающая Единую Европу в анти-Европу, глубоко враждебную европейской традиции, все чаще становится предметом специальных исследований и в Америке, и в европейских странах. Показательна в этом отношении переведенная на ряд языков совместная американо-итальянская научная работа «Империя» (М. Хардт и А. Негри), основные выводы которой можно свести к двум риторическим вопросам. Первый: «Разве американская демократия по сути своей не основывалась на демократии “исхода”»? И второй: «Разве американская культура не возведена в ранг образца для всего мира»? В результате, как отмечают авторы, все то, что было характерно для американской культуры, стало теперь олицетворением «западной культуры» в целом: «Так американское искусство превратилось из регионального в мировое, а затем и в общечеловеческое искусство. <...> В этом отношении послевоенная амери-

канская культура заняла то же положение, что и американская экономическая и военная мощь: на нее была возложена ответственность за сохранение демократических свобод в “свободном” мире. История перемещения центра художественного производства и, что еще более важно, художественной критики является всего лишь одной из сторон сложной идеологической операции, которая сделала американскую глобальную гегемонию естественным и неизбежным следствием кризиса Европы». Причем, как ни парадоксально это звучит, «даже проявления самого яростного национализма в европейских странах, приведшие к столь ожесточенным конфликтам в первой половине столетия, в конечном итоге сменились соперничеством за то, кому лучше всего удастся выразить крайний американизм»¹.

При этом антиамериканизм в сознании европейцев хорошо уживается с верностью основным догматам «американской веры» и, прежде всего, веры в то, что мир жестко разделен на единую западную демократию и страны, в разной степени подверженные заразе тоталитаризма. Как писал А. С. Панарин («Агенты глобализма»), «из подозрения в тоталитарных поползновениях выведена только американская культура». Остальные же четко подразделяются на непримиримых врагов и идеологических попутчиков. Одни подлежат устранению (великие цивилизации Востока и Россия), другие — «отбору на возможную пригодность» (это, по мнению Панарина, касается западноевропейской культуры, которая рассматривается не в своем самодостаточном значении, а только как «попутническая» и промежуточная).

Такое деление мира на «оазисы демократии» в «пустыне тоталитаризма» закономерно приводит самих европейцев к тому, что в число «анти-европейцев» они при необходимости всегда могли и могут включить не только отдельные европейские и неевропейские народы, государства и межгосударственные союзы, но, как показывает история, и целые культурные миры. Не являются исключением и народы, без которых трудно представить историческое становление Европы. Вопиющий пример — отношение к славянству, в том числе и к славянским народам, ставшим ныне (ценой недолго хранимого суверенитета) частью условно единого политического тела — Европейского Союза. Да, новый союз дает надежду, пусть даже призрачную, на благополучное сосуществование, но инерция истории сильнее робких надежд. Не лишне в этой связи вспомнить, что апологетами антиславянства были не только нацисты, о чем хорошо известно, но и многие просвещенные европейцы — власти умов прошлого века и начала нынешнего, создатели учений, кардинально изменивших мир и заложивших фундамент нынешнего раздела. Не следует забывать: стройплощадка Евродома, объединившая европейцев, разделила славян, в том числе и единоверцев, на «своих» и «чужих» сильнее, чем антихристианские идеологии середины XX века, авторы которых, как известно, не были чужды славянофобии. Не составляли исключения и основоположни-

1 Хардт М., Незри А. Империя. М., 2004. С. 17–18.

ки «научного коммунизма» — пророки общества без наций и классов, не скрывавшие своего презрительного отношения к балканским славянам, которые, по их мнению, не заслуживали свободы, поскольку якобы ничего не сделали для Европы и ее развития¹.

Кто может сегодня, в начале третьего тысячелетия от Рождества Христова, после тяжелых потрясений в России и проведения границ, разделивших народы на отдельные племена, после надругательств над христианскими святынями и геноцида славян в Косово, поручиться, что откровенно расистские идеи об этнонациональных селекциях по отношению к Славянскому миру и России никогда не повторятся? Имеет ли мировое сообщество хоть какое-нибудь противоядие от повторения внутриевропейского геноцида по отношению к отдельным этическим группам или семьям народов и от его превращения в повседневный инструмент геополитики? Эти вопросы следует отнести к разряду риторических, если учесть динамику этнокультурных и конфессиональных изменений в новой Европе, явно не готовой к широкому обсуждению, а тем более к разрешению назревающих внутри- и внешнеполитических противоречий, способных обернуться идеологическим и даже военным противостоянием между Россией и странами НАТО.

В бесчисленных *проектах пан-Европы*, о которых следует упомянуть, поскольку они уже два столетия конкурируют за право стать идейным фундаментом Европейского Союза, основная установка остается почти неизменной. Эта установка — консолидация перед лицом внешних угроз, реальных или мнимых. Причина очевидна: трудно найти более доходчивое обоснование, чем жупел общего врага. Данилевский в работе с говорящим названием «Горе победителям» пишет, что государства Европы получили понятие о себе как о политическом целом от противопоставления мусульманскому Востоку. — «Понятно, что и в настоящее время сознание о политическом целом, именуемом Европою, точно так же является результатом сознания существования чего-то ей политически противоположного, а это противоположное, эта анти-Европа, и есть Россия и представляемый ею Славянский мир»².

Именно в качестве анти-Европы воспринимали Россию со времен Ф. Ницше, который одним из первых высказал идею о необходимости наднационального объединения европейских стран в единый союз. При этом европейцы, по его мнению, должны будут пожертвовать даже своей суверенностью перед лицом мощной России. Если Бруно Бауэр полагал, что Гегель был последним мыслителем Европы, который говорил о европейской политике без учета русской угрозы, то Ницше четко сформулировал причину этой угрозы. Россия, в отличие от европейских стран (не имеющих полного набора ресурсов, в том числе и временного ресурса для защиты своих интересов под натиском геополитических конкурентов), по его определению, подобна церкви — и поэтому может ждать. К тому же в России живет народ, наделен-

¹ См., напр.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 35. С. 222–223, 228–236.

² Данилевский Н. Я. Горе победителям. М., 1998. С. 230.

ный, по выражению Ницше, великодушием молодости и истинной силой воли, а в психике русских есть некое особое измерение, которое при определенных обстоятельствах может вынудить правителей страны действовать безжалостно. Современный английский политолог К. Коукер в книге «Сумерки Запада» анализирует эту установку Ницше, находя в ней предсказание 1917 года, перевернувшего Россию и превратившего ее в источник саморазрушения и постоянного ожидания катастрофы для европейцев¹. Вместе с тем Коукер демонстрирует глубокое понимание исторической миссии России. Он считает, что ее сила и слабость — в глубокой поглощенности собой. Основное отличие российского общества от западного Коукер находит в том, что оно по своей природе не универалистское, а контекстуалистское, поскольку русская мысль интересовалась не столько ситуаций вообще, сколько самопознанием.

Разумеется, если продолжать эту мысль с учетом русской философско-религиозной традиции, то станет очевидным, что за оболочкой «контекстуалистского самопознания» скрывается феномен вселенского сознания, а следовательно, и тот особый универсализм, который не укладывается в прокрустово ложе культурной унификации. При этом следует напомнить, что Бердяев различал два понимания вселенскости с учетом конфессиональных отличий — горизонтальное и вертикальное: для первого вселенское единство означает охватывание как можно больших пространств земли и универсальную организацию, а для второго вселенскость есть не что иное, как «измерение глубины». Именно это понимание он относил к православию. Как точно подметил Е. П. Челышев — выдающийся ученый-индуист, который посвятил многие годы теории и практике межцивилизационных связей, — оценивая эту бердяевскую схему, «такое метафоричное толкование существенно упрощает и схематизирует представление о межцивилизационных контактах». Однако, если подойти к проблеме с другой стороны, схема Бердяева «заостряет внимание на ключевом аспекте при осмыслении этой тематики — на особой роли мировых конфессий в процессе становления локальных цивилизаций. При размывании религиозных основ мировосприятия исчезают и высшие смыслы мирового развития, его общечеловеческие (вселенские) горизонты. Единство в многообразии — эта формула, почерпнутая, в частности, из древней индуистской культуры, является универсальной»².

Зададим себе три вопроса. Первый: какую роль сыграли такие предсказания и ожидания в истории Европы? Второй: насколько они были оправданы? И третий: насколько они конструктивны в наши дни, когда Европа стала относительно единой (относительно Европы до- и послевоенной), а демократизирующаяся Россия, потерявшая значительную часть исконных территорий, только в наши дни с огромным трудом и риском преодолела инерцию окончательного распада?

¹ Коукер К. Сумерки Запада. М., 2000. С. 23.

² Челышев Е. П. Непреходящее в преходящем: культурное и природное наследие в России, цели стратегического развития // Вестник Экспертного центра ВРНС. 2016. № 2. С. 32.

На первый вопрос мы уже ответили: народы объединяют общие угрозы, играющие созидательную, консолидирующую роль. Перефразируя Дидро, можно сказать: если бы общих угроз для европейцев не существовало, их надо было бы придумать. Собственно, преимущественно этим и занимались многие политики и интеллектуалы в течение ушедшего столетия.

На второй вопрос — об обоснованности страхов — ответ также лежит на поверхности. Многие из них были вполне адекватны политическим реалиям в течение долгого времени. Европа в Новое время «радикализировалась» ускоренными темпами, а Российская империя действительно пугала тех радикалов либерального и марксистского толка, которые видели в ней главное препятствие на пути к социальному прогрессу. Причем набор моделей и сценариев прогресса был чрезвычайно узок. Если для либералов-радикалов Европа должна была стать анти-Европой, то есть «экспериментальной площадкой», предварительно «зачищенной» от традиционализма, династических институтов передачи власти, а также всех национальных и конфессиональных особенностей, замедлявших час окончательного торжества третьего сословия, то для марксистского проекта этот этап был всего лишь паллиативом. Окончательным решением должна была стать воистину анти-Европа — огромная строительная площадка, открытая на пространстве уходящей в небытие христианской Европы и призванная взорвать основы планетарного социального мироустройства, в том числе частную собственность и социальную иерархию: «кто был ничем, тот станет всем».

Единственной силой, сковывавшей совместные усилия антагонистов-союзников (либералов и коммунистов), оставалась Россия, нелюбовь к которой с их стороны была идеологически оправдана и неизбежна. Здесь кроются, кстати, и корни труднообъяснимой на первый взгляд русофобии, которая отличает сознание доморожденных российских реформаторов и демократизаторов разных временных и идеологических популяций, в том числе «европоцентристов». Не менее, а может быть и более зловещим стал образ России для европейцев после падения самодержавия. Тогда Россия отказалась от собственного цивилизационного «я», пройденного исторического пути («проклятое прошлое») и даже от своего имени, взяв на себя именно ту роль, которую радикалы прочили обновленной Европе, если бы она полностью встала на путь «прогресса». Таким образом, Россия была превращена в анти-Европу в полном смысле этого слова — Европу «обезбоженную», технократически отобилизованную и милитаризованную, насквозь индоктринированную и идеологизированную.

В этой ситуации европейцам ничего не оставалось, кроме объяснимого стремления любой ценой объединиться против «красной России» с учетом той угрозы, которую несет усиление милитаризирующейся Германии и нового геополитического игрока — США, не желающих упустить свой шанс вырвать преференции за счет распыленного (после Первой мировой войны) европейского

потенциала. Поэтому Куденхове-Калерги, самый яркий и последовательный провозвестник евроединства, пишет: «Есть только один узкий путь в лучшее будущее между Сциллой русской военной диктатуры и Харибдой американской финансовой диктатуры. Он называется пан-Европа и означает — помочь себе самим, объединив Европу в политико-экономический союз»¹.

Отвечая на третий вопрос, следует произнести сакраментальное: времена меняются вместе с Европой и Россией. Европа все меньше походит ныне на мозаику изолированных друг от друга миров, но все больше — на сверхдержаву по своему военному и экономическому потенциалу. А Россия на глазах становится открытым обществом с явно выраженным стремлением восстановить основы христианской культуры и, кстати, тратит на военные расходы значительно меньшие средства, чем Единая Европа, не говоря уже о США. При этом именно Европа под напором США концентрирует стратегические военные объекты на границах России, втягивая ее в гонку вооружений и принуждая ставить под прицел земли братских славянских народов, за независимость которых не раз проливали кровь русские солдаты...

Можно вспомнить и о том, что, кроме придуманных, хотя в ряде случаев и оправданных страхов, существуют и множатся все новые и совершенно реальные угрозы. Среди них ресурсный голод, водный голод² и «просто голод» — пищевой, не признающий границ в глобализованном и унифицированном пространстве; а также другие глобальные проблемы, которые не будут ждать, когда мировое сообщество научится устранять причины, порождающие глобальные экономические и политические болезни. Одна из них — лавинообразное исчезновение с карты мира не только большей части языков, культур и малочисленных народностей, но и великих народов, в том числе европейских. Им также угрожает культурная и конфессиональная ассимиляция в «постглобальном» и «постхристианском» европейском («пост-европейском»?) пространстве.

Не существует и не может существовать ни единого для всех и во все времена самообраза Европы, ни единой и завершенной истории европейского развития, ни самой монополии на право обладания «единственно верным» образом и историей. Но сосуществует множество различных, а иногда и конкурирующих представлений, которые легко разделить на два типа. Первый — *это образы европейского прошлого и настоящего*, закрепленные в языках и национальных культурах посредством написанных кем-то историй-рассказов, а вторые — *проекты европейского и, соответственно, мирового будущего*, то есть его концептуальные прообразы, положенные в основу долгосрочных политических, социально-экономических и культурных стратегий европейского развития.

¹ Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа. М., 2006. С. 13.

² См.: Распоргуев В. Н. Политическое планирование в условиях «водного голода» // Вестник МГИМО-Университета. 2011. № 1.

Трудность заключается не в том, чтобы создать адекватную типологию самообразов Европы. Эта задача представляется вполне выполнимой, хотя и чрезвычайно ответственной в том случае, если классификационная схема войдет в политические доктрины или отразится на определении стратегий (выражение «разделяй и властвуй» относится не только к типу правления, но и к классификациям, которых придерживаются политики). Подлинная проблема скрыта в том, чтобы в процессе политического строительства не забыть о тонкой грани, отделяющей традиционные образы от прообразов-проектов и, соответственно, культурную самоидентификацию народов — от политических стратегий (императивов). А проводить это различие необходимо как минимум по трем причинам.

Во-первых, традиционные самообразы Европы — это не только часть ее многоликого культурного наследия, но и само право народов на сбережение самобытности в унифицированном пространстве глобализирующегося мира. Обеспечение этого права — гарант сохранения цивилизационного и внутрицивилизационного многообразия, то есть исторически сложившегося этнокультурного многообразия территорий, разрушение которого далеко не случайно почти полностью коррелирует с динамикой исчезновения регионального биологического многообразия — важнейшей основы устойчивого развития.

Во-вторых, именно политические проекты, соединяющие императивные установки и сконструированные самообразы Европы, способны радикально изменить традиционные формы ее коллективной самоидентичности, лишив наследников великих культур права на полноценное наследование. А наследие без наследования — это наследники без наследства.

В-третьих, изменение самообраза или «перекодировка» («перезагрузка») Европы — процесс, последствия которого отразятся в лучшую или худшую сторону на всех странах и народах мира, в том числе и на той части планеты, которая обладает ресурсами долгосрочного развития Европы, — на России. Поэтому так важно просчитать не только текущие и ближайшие, но и отдаленные последствия вторжения в механизмы европейской самоидентификации и скрытой переидентификации. К сожалению или к счастью, единственным судьей, способным дать окончательную оценку степени рисков, возникающих в процессе «культурной перекодировки», служит историческая практика, которая иногда отодвигает приговор за временные горизонты ныне живущих поколений, не снимая, впрочем, ответственности за содеянное с современников.

Немногим людям удалось соединить, или, если быть более точным, найти способ соединения вымысла и реальности, искусственно созданного образа Европы и воплощенной политической идеи. Речь вновь идет о графе Куденхове-Калерги, который стал творцом не только одного из самых продуктивных и привлекательных самообразов Европы, но и грандиозного геополитического проекта — реального прообраза ее новой истории. Он хорошо понимал, что различия между вымыслом и реальностью стираются, когда

политическая идея материализуется (институционализируется). И чем выше и благороднее идея (сильная, конкурентоспособная и самостоятельная Европа без войн — действительно благородная идея), тем оптимистичнее взгляд в будущее европейских наций. По его убеждению, «нации являются симбиозом, родством между большими личностями и их народами, которые одновременно отцы, сыновья, творцы и плоды их творения», а «народ объединяют общие герои и идеальные образы»¹.

Если взглянуть на историю Европы до ее объединения с этой точки зрения, то она предстает перед нами как нагромождение, а иногда как искусное сплетение нарративов — историй, случившихся в действительности или вымышленных, добрых или злых, сохранившихся лишь в языковой структуре или написанных под диктовку преходящих политических и коммерческих интересов. По этой причине столь многообразны и непохожи друг на друга самообразы народов, действительно относящихся или причисляющих себя к *европейской семье, которая то сужается, то расширяется*. Не следует забывать и о самообразах отдельных людей, считающих себя по каким-то причинам (этническим или, напротив, идейно-космополитическим) подлинными европейцами, но не имеющих не то что еврогражданства, но и одноразовой шенгенской визы.

Говоря о *сужении или расширении европейской семьи народов*, мы сталкиваемся с первым парадоксом, о существовании которого следует постоянно помнить, строя здание европейского мира и возводя мосты между ним и всеми другими мирами — цивилизационными, конфессиональными, политическими. При этом один из стратегических мостов, без которого у Европейского Союза нет гарантированного и безопасного будущего, — это культурный мост между ним и Россией, значительная часть населения которой в течение столетий идентифицировала самобытную русскую культуру с европейской культурой. Сохранится ли это родство, если будет изменена преемственная межпоколенческая связь в самом сердце Европы, формирующей новую идентичность? Многое зависит от того, какие принципы будут положены в основу процесса тотальной европейской интеграции.

Суть самого парадокса заключается в том, что не расширение, а именно *сужение самообраза* Европы, например, до «собственно-европейских» культурно-этнических и языковых или конфессиональных и доктринальных рамок в действительности не сужало, а существенно расширяло пространство Европы, ее *культурный проект*. Лучше других эту мысль выразил Куденхове-Калерги: «Поскольку нация представляет собой империю духа, ее просторы не имеют границ»². Носителями европейского самообраза в этом случае становились не только миллионы людей, живущих в разных уголках мира и являющихся, к примеру, единоверцами европейцев или их «этническими родственниками», но и миллионы людей, впитавших в себя либо просвещен-

1 Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа. С. 88.

2 Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа. С. 94.

ческую культуру, либо набор философских и политических доктрин, овладевших сознанием граждан европейских государств.

Как уже отмечалось, сами русские всегда осознавали Россию как часть Европы и, более того, постоянно расширяли культурное европейское пространство. Об этом не раз говорил Куденхове-Калерги, прозорливо считавший, что эта миссия России только усилится со временем. Причем *европейский генотип русской культуры* проявлялся тем отчетливее, чем выше поднимался средний образовательный ценз населения России. Именно поэтому Россия в массе своей стала страной, настроенной проевропейски, и именно в годы советской власти. И это второй парадокс, который следует особо отметить, поскольку глобальное расширение единого европейского и российского информационного и образовательного пространства — это реальность нашего времени. Углублению этой тенденции препятствует теперь не «железный занавес», а жесткая установка на недопущение русского языка в семью языков Единой Европы. Все знают, как осуществляется «вытравливание» русской речи среди русских, которые после распада СССР стали гражданами новообразованных государств, которые или уже вошли в Евросоюз, или готовятся к такому вхождению.

С другой стороны, *любое территориальное расширение*, постоянно изменяющее сегодня самообраз Единой Европы, в действительности резко сужает ее границы. Сужает до четко очерченных контуров ее нового политического организма, защищающего себя, как и всякий живой организм, от «внешней среды» — политической, этнокультурной, конфессиональной. Соответственно, чем шире будет Европа политическая, тем уже будет Европа культурная. За все приходится платить, и речь идет именно о цене вопроса. К примеру, крайне трудно предугадать, как изменится (уже изменяется) самообраз русских и, соответственно, в целом позитивное восприятие Европы и европейцев в России на фоне втягивания, к примеру, Украины в военный блок НАТО. Столь активные действия следует оценивать, с одной стороны, с учетом нарастающей конфронтации НАТО с Россией и, с другой, в контексте широкого обсуждения вопроса о перспективах вхождения Украины в Европейский Союз. В результате даже неискушенному человеку открывается военно-политический аспект расширения Европы, что не только изменяет ее образ в глазах русских и ее самообраз, но и влияет на культурную самоидентификацию *русских украинцев* и *русских великороссов*. Этот процесс разрушает заложенное в течение тысячелетней истории Российского государства представление о русских не только как о нации граждан России (русские немцы, русские татары...), но и как о государствообразующем народе, суперэтнотипе. А этот народ состоял, прежде всего, из великороссов, белорусов и украинцев. Взаимное недоверие, насаждаемое сегодня между частями русского народа по схеме «прозападные или промосковские (москальи)», неизбежно надолго или навсегда исказит и представление о своей европейской принадлежности всех россиян.

Вопрос состоит в том, насколько это выгодно Единой Европе и России в историческом и геополитическом контексте. Думается, не надо быть искушенным политологом или политиком, чтобы сделать вывод о том, что даже самая либерально и «прозападно» настроенная политическая элита России не в силах будет остановить процесс отчуждения.

Третий парадокс требует специального и деликатного анализа на стыке философии, политологии и богословия, но о его существовании полезно упомянуть. Он заключается в том, что Европа и Россия как бы идут навстречу друг другу, но эта встреча может стать точкой размежевания, поскольку Россия *возвращается* к национальным традициям великой русской культуры, а следовательно, к собственным и европейским христианским истокам, а пан-Европа стремительно *удаляется* от своих традиционных самообразов, и в первую очередь — от христианства. Разумеется, такое «встречное движение» отчасти снимает противоречия, существовавшие между западной и восточной ветвями христианской культуры, но снимает не в философском понимании этого слова, а в «физическом» — подобно бульдозеру, срезающему пласт земли...

К сказанному следует добавить, что сегодня даже убежденные атеисты все чаще демонстрируют понимание роли культуuroобразующих конфессий в установлении взаимного доверия (или недоверия) между народами и их миротворческой миссии в эпоху междивилляционных конфликтов, большая часть которых возникает в результате искусственной политизации межконфессиональных отношений¹. В России православие как доминирующая культуuroобразующая конфессия в течение столетий было основным гарантом межэтнического согласия и межконфессионального мира, а в настоящее время — и политической стабильности. А тот факт, что Русская православная церковь постоянно и уверенно восстанавливает свои позиции в жизни российского общества, позволяет надеяться, что Россия не превратится в очаг междивилляционных войн, способных опрокинуть европейский мир, сохранит свою связь с лучшими традициями западно-христианского мира. Об этом говорил 2 октября 2007 года в ходе своего визита в Страсбург Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, выступая на сессии ПАСЕ перед парламентскими делегациями 40 стран, входящих в Совет Европы. По его словам, «именно на основе традиционной нравственности, уважения к социальным моделям и образу жизни друг друга сосуществовали различные религиозные традиции в России, не знавшей религиозных войн».

Указанные тенденции и парадоксы постоянно обнаруживают себя и требуют реакции со стороны европейской политической элиты, поскольку Европа как новообразованный союз независимых государств, пожертвовавших ради взаимовыгодного объединения существенной частью национальных суверенитетов, — это априори тесное пространство. Здесь рамки циркуляра

¹ Подробнее об исторической миссии культуuroобразующих конфессий см.: *Распорзьев В. Н.* Культуuroобразующие конфессии — гарант мира в эпоху междивилляционных конфликтов // Православная Византия и латинский Запад (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами). М., 2005.

или, к примеру, модельного закона, а тем более очевидной экономической целесообразности становятся намного важнее и значимее, чем рамки традиций, иногда тысячелетних.

По нашему мнению, не единственной, но существенной гарантией устойчивого и безопасного становления Европейского Союза может быть тонкий и подконтрольный баланс между политическим образом новой Европы и ее традиционными самообразами, которыми следует дорожить. Как европейцам, так и россиянам следует особо беречь и «остаточное» проевропейское самовосприятие русских...

Не менее существенный вывод сводится к тому, что становление *единого европейско-российского пространства* — информационно-образовательно-го, культурного и, разумеется, экономического — следовало бы начать не только с разрешения энергетических проблем, но и с опережающего согласования ряда позиций, которые не позволят превратить энергетический вопрос в условиях растущего ресурсного дефицита в проблему сугубо политическую. Политизация этой жизненно важной для Европы проблемы делает ее заложником политических конфликтных отношений, от кого бы они ни исходили — от основных участников сотрудничества или от третьих сторон.

Назовем три позиции, позволяющие, как нам кажется, обеспечить гарантированное будущее Европы и безопасное развитие России, если она будет укреплять позитивные связи с Евросоюзом.

Позиция первая: чем меньше будет коммуникационных барьеров, тем стабильнее будет и сотрудничество в долгосрочной перспективе. Поэтому так важен курс на поддержку русского языка как языка Евросоюза и принципиальный отход от любых проявлений дискриминационной политики по отношению к русскому языку (Украина, Прибалтийские страны). На *европейском русском языке* думают, говорят и творят миллионы *русских и русскоязычных европейцев*, проживающих после распада исторической России на территориях новообразованных государств, которые вошли (или стремятся войти) в Европейский Союз. Заметим, что позитивный пример конструктивного отношения к потенциалу русского языка ныне демонстрируют даже страны, никогда не входившие в состав Российского государства, в том числе Израиль, где значительная часть населения воспитана в духе русской культуры и где обсуждается вопрос о придании этому языку статуса второго государственного.

Позиция вторая: энергетические стратегии, как и любые отраслевые стратегические проекты, должны «врасти» в долгосрочные системные стратегии развития и Евросоюза, и России. Только это может быть залогом устойчивых связей, не зависящих от политической конъюнктуры и «третьих лиц». Важнейшее звено таких стратегий, по сути *«рельсы»* сверхдолгосрочного синхронизированного развития, — это природосбережение и народосбережение, то есть *совместная экологическая политика*, направленная на сбережение уникального регионального биоразнообразия, и совместная социальная полити-

ка, призванная не только сберечь поколения живущих ныне, но и сохранить все европейские и российские народы, исторически представленные на этих территориях. Только в этом — гарант жизни для будущих поколений. Если эти *«рельсы общей российско-европейской стратегии»* будут проложены синхронно и параллельно, то и *«шпалы общей стратегии»* (единая энергетическая политика, финансовая, информационно-образовательная, научная — и так по всему списку отраслевых политик) нам придется укладывать сообща. А это — работа на вечность!

Позиция третья: начинать эту масштабную работу целесообразнее с совместных пилотных проектов на доктринальном, законодательном и практическом уровнях. Россия уже идет по этому пути. В частности, при разработке Экологической доктрины РФ мы (автор входил в группу инициаторов и разработчиков доктрины¹) ориентировались на соответствующие доктринальные документы Европейского Союза, а ныне, в процессе разработки Социальной доктрины РФ², мы в значительной степени ориентируемся на Европейскую социальную хартию. Наиболее значимым практическим проектом, который наша группа осуществляет, является международная программа «Валдай — колодцы мира (защита мировой сети водораздельных гидроузлов)». Суть программы — системный мониторинг уникальных природных регионов планеты, от состояния которых зависит качество питьевой воды.

Для того чтобы предельно сжато охарактеризовать суть проблемы, придется вновь обратиться к Данилевскому, поскольку он соединял в одном лице и естествоиспытателя, и философа, и политолога. «Надел, доставшийся русскому народу, — пишет Данилевский, — составляет вполне естественную область, — столь же естественную, как, например, Франция, только в огромных размерах, — область, резко означенную со всех сторон (за некоторым исключением западной) морями и горами. Область эта перерезывается на два отдела Уральским хребтом, который, как известно, в своей средней части так полог, что не составляет естественной этнографической перегородки. Западная половина этой области прорезывается расходящимися во все стороны из центра реками: Северною Двиною, Невою — стоком всей озерной системы, Западною Двиною, Днепром, Доном и Волгою. <...> Восточная половина прорезывается параллельным течением Оби, Енисея и Лены, которые также не разделены между собою горными преградами. На всем этом пространстве не было никакого сформированного политического тела, когда русский народ стал постепенно выходить из племенных форм быта и принимать государственный строй»³.

Не уходя в эту тему, бесконечно важную для российской политики и ее геополитической стратегии, следует отметить, что одна из наиболее перспек-

1 О работе над доктриной см. коллективную монографию: Колодцы мира. Великий водораздел двух тысячелетий и трех морей: (Экологическая доктрина России: от замысла к пилотным проектам). М., 2004.

2 Проект Социальной доктрины Российской Федерации был подготовлен по инициативе Координационного совета по социальной стратегии при Председателе Совета Федерации, прошел стадию широкого обсуждения с участием государственных органов власти и институтов гражданского общества, но... остался проектом.

3 *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. С. 35.

тивных федеральных программ, которая предшествовала программе «Колодцы мира» и успешно осуществлялась в 90-х годах прошлого века, — это Государственная программа социального и культурного развития Тверской области — территории Великого водораздела Русской равнины. Именно об этой особо ценной природной и историко-культурной территории так точно говорил Данилевский. Подобные проекты — не что иное, как надежные дороги, ведущие к взаимопониманию всех народов Европы (пан-Европы и России). Хотелось бы также привести слова Куденхове-Калерги о том, что панъевропейское движение должно «по своим целям отвергать войну, поддерживать экономику и цивилизацию; принципиально отвергать наступательные и агрессивные тенденции, в том числе и гегемонию»¹.

Среди вопросов, связанных с оценкой конкурирующих проектов строительства Европейского дома на современном этапе и требующих осмысления с учетом геополитических рисков и национальных интересов России, без которых невозможно осуществить выбор оптимальной модели общеевропейской интеграции, выделим три основных.

Первый вопрос: чем стала идея Соединенных Штатов Европы в эпоху глобализации — объединяющим началом, снижающим риск межгосударственных, межэтнических и междивизиационных конфликтов, или всего лишь подновленным механизмом разделения мира на своих и чужих, который порождает новые геополитические риски? Знание созидательного и разрушительного потенциала политических идей — условие для их оптимального использования, поскольку любая из таких идей — не самоцель, а инструмент в руках человека.

Второй вопрос: чем отличается концепция Панъевропейского союза графа Рихарда Куденхове-Калерги от множества других научных и политических версий этой продуктивной идеи, которая пережила и, наверное, переживет всех тех, кто рассматривал и до сих пор рассматривает ее как пустую утопию? Каков методологический потенциал этой концепции в наше время: что устарело, а что живо и может плодоносить?

Третий вопрос: что целесообразно и необходимо делать сегодня, чтобы идея европейского единства открывала все новые перспективы устойчивого развития и для Европы, сделавшей первый шаг к новой идентичности, и для России? Россия, к сожалению, слишком часто (и далеко не всегда обоснованно) рассматривалась в панъевропейских проектах в качестве того потенциального врага, ради которого, собственно, Европе и стоит объединяться. Подлинный потенциал панъевропейской идеи — пока не востребованные в полной мере возможности интеграции и устойчивого развития на евразийском пространстве.

Итак, *первый вопрос в его прагматической версии*: какую конкретную практическую сверхзадачу решает или может решить панъевропеизм в эпоху глоба-

1 Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа. С. 52.

лизации? Ведет ли этот план к консолидации мирового сообщества или к его дезинтеграции, к снижению рисков или их расширенному производству?

Сразу заметим, что этот вопрос волновал уже первых читателей Куденхове-Калерги. Не был исключением и его последователь-антагонист, сторонник концепции континентального блока «Германия — Россия — Япония» Карл Хаусхофер, который, говоря о планетарном будущем панидей в целом и о концепции «радующегося миру графа» в частности, отмечал связь этих идей с кантовской идеей вечного мира. При этом он обращал внимание прежде всего на альтернативные геополитические сценарии, спрашивая себя: «Приведет ли такое развитие к подлинному миру во всем мире или же снова ввергнет его в борьбу за существование только уже между более крупными пространствами и с еще более страшными последствиями для человечества?»¹

Сопоставляя противоположные версии с учетом уже приобретенного и по преимуществу трагического исторического опыта, приходишь к выводу, что однозначного ответа не существует и сегодня. И это не удивительно, поскольку ответ заключается не столько в теоретических построениях и основанных на них прогнозах, сколько в направленности политической воли, в тех императивах, которые определяют выбор стратегий. Не меньшую роль играет уровень компетенции и глубинная мотивация людей и политических групп, волею судьбы (а отчасти волею избирателей) принявших ныне на себя ответственность за будущее мироустройство, идущее на смену биполярной системе.

Но как бы высоко ни оценивали мы волевое начало политики, придется признать и ту внутреннюю логику — разрушительную и / или созидующую, которой обладают и сами идеи. В известном суждении «идеи правят миром» заключена доля истины. Так как же правят или могли бы править миром панъевропейские идеи?

С одной стороны, в эпоху стремительно глобализирующегося мира сомнения в «миротворческой миссии» панидей не только не рассеялись, но и усилились, особенно в последние годы. В пользу этого печального вывода говорит хотя бы тот факт, что начало третьего тысячелетия свидетельствует о неготовности крупных акторов мировой политики (в том числе и стран — членов ЕС) отказаться от силовых методов разрешения конфликтов. Более того, мы наблюдаем своего рода «ренессанс» политики силы и, что особенно опасно, возникновение прецедентов военного передела территорий в самом сердце Европы. Примером служит военное решение югославской проблемы с элементами геноцида, которое надолго подорвало доверие и к международному праву, и к идее формирования единого правового пространства, что обострило рознь между народами и государствами.

К сожалению, в тот момент в Европе неслышанными остались пророческие слова Куденхове-Калерги: «Наличие плохих границ все-таки лучше, чем любая победоносная война. Необходимо, как это уже произошло в Аме-

1 Хаусхофер К. О геополитике. Работы разных лет. М., 2001. С. 343.

рике, поставить, наконец, точку в теме изменения европейских границ и перестать пытаться их насильственно передвинуть. Если бы Американские Штаты беспрерывно ссорились друг с другом по поводу справедливости проведения своих границ, там бы не прекращались войны. Они оказались умнее, и почти все смирились со своими несправедливыми и противоестественными границами — Европа должна у них учиться! Существует только один радикальный способ решить европейский вопрос о границах справедливо и надолго. Этот способ называется не перенос границ, а их ликвидация»¹.

С другой стороны, реальный процесс институционализации панъевропейской идеи — само становление Европейского Союза — постепенно переводит дискуссию о миротворческом потенциале панидей из сферы политического дискурса и отвлеченной теории в плоскость *конкретного измерения*, доступного для научной аналитики. Данное обстоятельство обнадеживает: сама возможность измерения — это возможность контроля за политикой и политиками со стороны гражданского общества, а кроме того, делает политику открытой для научного обоснования интеграционных процессов, а следовательно, и для более или менее достоверного предвидения и снижения непредвиденных политических рисков. Мерой для такого анализа сегодня могут быть вполне доступные для объективной оценки характеристики состояния глобализирующегося мира — экономические показатели, системные критерии уровня и качества жизни и многое другое. Следует заметить, что Совет Европы уделяет особое внимание именно этому аспекту политического планирования, что также говорит в пользу оптимистического сценария. И вывод, который можно сделать, сводится к тому, что идея единой Европы — обоюдоострое оружие, требующее особой осторожности от оруженосцев.

Вернемся вновь к учению Рихарда Куденхове-Калерги, к его великому замыслу. Особый интерес представляет вопрос об отличительных особенностях проекта Куденхове-Калерги. По сути, это вопрос о той уникальной нише, которую отвоевала себе его версия среди многочисленных конкурирующих вариаций идеи единой Европы. Начнем с констатации факта: отсутствие единой и общепринятой версии Панъевропейского союза — это и слабость идеи, и ее сила. Слабость проявляется в том, что многообразие подходов и принципов разделило адептов пан-Европы на федералистов, унионистов и функционалистов, а также сторонников так называемых смешанных моделей. У каждой из этих версий своя история, свои предтечи и противники, а главное — своя система аргументации и особые критерии оценки. Вряд ли кто-нибудь может взять сегодня на себя роль третьей стороны, поскольку в конечном итоге выбор будет сделан не политиками и не «яйцеголовыми», а народами Европы. И здесь слишком велика роль случая, стечения обстоятельств и непредсказуемой мотивации масс, чтобы уповать на выбор единственно правильного, как представляется нам, решения.

1 Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа. С. 95.

Думается, что главная особенность замысла Куденхове-Калерги состояла в том, что ему, как никому другому, удалось соединить три начала:

- во-первых, мощный императивный импульс панъевропейской идеи — установку на консолидацию сил перед лицом общей угрозы (в тот период угрозы для европейских стран исходили от большевизма, реальной возможности объединения тоталитарных режимов и прозрачной перспективы установления гегемонии США, которая станет политической реальностью в случае новой истребительной войны между европейскими народами);
- во-вторых, очень привлекательную миротворческую установку, которая отличала версию Куденхове-Калерги от большинства так называемых «наполеоновских» проектов;
- и, в-третьих, четко выраженное проектное начало концепции. Эта особенность в значительной степени была связана с личностными качествами Куденхове-Калерги, соединявшего в себе дар оригинального теоретика, талантливого пропагандиста, искушенного политика, способного соединять публичную деятельность с тщательно скрытой работой по продвижению своего проекта, а также особый дар чувствовать дух и вызовы времени, умонастроение различных слоев общества.

По сути, концепция Куденхове-Калерги — это не только детально проработанный политический проект, адаптированный к политической конъюнктуре, но и созданная им развитая система управления проектом. А в рамках этой системы была отработана целая сеть подпроектов, в том числе научного и информационного сопровождения. Здесь же — пакет проектов-предложений по введению Конституции Европы, общей валюты и символики (европейский флаг, гимн, День Европы и т. п.).

Анализ сильных и слабых сторон проекта Куденхове-Калерги — задача, сама постановка которой требует учитывать прагматично-проектную специфику его творчества. Но для того, чтобы составить сколько-нибудь полное представление о потенциале панъевропейского проекта Куденхове-Калерги, потребуется огромная работа по реконструкции замысла и методов его реализации, а также политического и геополитического контекста. Мы планируем в этой связи подготовить и осуществить исследовательскую программу, используя огромное количество материалов, хранящихся в московских архивах. Среди исследований, которые дают представление о ценности этих материалов, — известная работа Аниты Цигерхофер-Преттенталер (Anita Ziegerhofer-Prettenthaler) «Посланец Европы».

Вопрос о том, *что необходимо делать, чтобы не допустить перерождения проекта и не передать его в руки поджигателей новой мировой войны*, стоило бы переформулировать, сделав акцент на конкретных задачах. Возможная формула звучала бы так: что мы, граждане Европейского Союза и граждане России, ответственные за судьбу Европы, обязаны совместно делать после

того, что мы уже сотворили с природой, с культурами народов, с судьбами миллионов людей? Как выстроить систему приоритетов?

Совместная работа над панъевропейским проектом — это и есть ключевой политический вопрос наших дней. Россия, определяя сегодня стратегию долгосрочных отношений с Евросоюзом в контексте Евразийского проекта, определяет нечто большее — модель собственного развития на историческую перспективу. Но если мы с уверенностью говорим, что стратегия России в значительной степени будет предопределена выбором европейцев, то не вызывает сомнений и другой факт: стратегия новой Европы обречена превратиться в утопию, если не будет найден общий алгоритм продвижения к этому проекту подлинно единой Европы и обновленной России, о котором мечтал Куденхове-Калерги.

Разумеется, мы отдаем себе отчет в том, что в политтехнологическом отношении эта задача трудноосуществима, хотя Россия и является членом Совета Европы. Отсутствуют традиция сотрудничества и прецеденты, но доминирует традиционно настороженное отношение к партнерству такого рода; мешают факторы, связанные с особенностью бюрократических механизмов Брюсселя и Москвы, а также, конечно, с внешним влиянием. Все это усиливает степень геополитического риска. Говорят, что тот, кто не рискует, не пьет шампанское. Это верно. Но верно и другое: тот, кто понапрасну искушает судьбу, играет с огнем.

Тот факт, что Европа достаточно легко идет на колоссальный риск, конструируя свой самообраз, как и сто лет назад, через образ врага в лице России, объясняется тремя факторами:

- во-первых, генетически заложенным в культурный код и массовое сознание страхом перед огромной империей, которая, по словам Куденхове-Калерги, при любом исходе возродится (этот страх был многократно усилен реальной угрозой мировой революции, исходившей из России, где уничтожение христианской европейской традиции шло куда энергичнее, чем это делали радикальные либералы на Западе);
- во-вторых, прямо противоположной установкой — глубоко спрятанной в подсознании образованного европейца уверенностью в безопасности, которая объясняется просто: Россия была и останется носительницей европейской культуры в ее высших и традиционных проявлениях (чем иным можно объяснить открытость русской культуры и ту огромную роль в становлении европейской и мировой культуры, которую сыграли великие русские писатели и музыканты?);
- в-третьих, надеждой на то, что процесс демократического обновления России по западному образцу будет необратим.

Последний тезис, к сожалению, вызывает большое сомнение. Степень принудительной, идущей извне изоляции и реальной военной угрозы, исходящей от «управляемой Европы», способна в короткое время качественно изме-

нить исторический выбор России и нанести непоправимый удар по безопасности (в первую очередь — энергетической) всего европейского мира. Интересы национальной безопасности России, так же как и интересы ЕС, не могут приноситься в жертву никаким, пусть даже самым высоким идеалам, а реальную политику открытости не следует уподоблять однонаправленному движению.

В заключение этой темы хотелось бы сказать, что стратегия, построенная по принципу «Европа — это анти-Россия», наверное, имела право на существование во времена Куденхове-Калерги, поскольку сама Россия долго была анти-Россией. Но эта позиция устарела, а кроме того, является заведомо неудачной стратегией по трем причинам:

- во-первых, это позиция слабых;
- во-вторых, сегодня это тупикивая политическая линия, повторяющая известную китайскую стратегию «создай себе врага, чтобы потом до конца дней бороться с ним»; по отношению к России этот конец может наступить быстрее, чем многим бы хотелось;
- в-третьих, это просто не расчетливо в экономическом плане и не разумно в плане культурном. В подтверждение этих слов снова сошлемся на мнение Куденхове-Калерги: «В рамках великой панъевропейской экономики каждая нация в мирном соревновании со своими соседями завершит создание собственной культуры»¹.

Но как бы мы ни относились к бесчисленным интерпретациям феномена цивилизации и более чем сомнительным «цивилизационным проектам», факт остается фактом: за этими размытыми представлениями и конкурирующими теоретическими построениями стоит реальность, которая переживает все доктрины и идеологии, да и сами политические границы и институты. Время смывает с поверхности Земли великие государства и народы, самоуверенно считавшие саму вечность всего лишь одним из атрибутов земной власти. Время вымывает из памяти и коллективного подсознания следы «великих учений», которым с равным упорством поклонялись миллионы разумных и безумных людей, готовых отдать за них не только свои и чужие жизни, но и будущее собственных народов.

Повышенный интерес к конкурирующим цивилизационным учениям — политическим и научным, а также к самому принципу цивилизационного устройства мира объясняется не столько логикой познания, сколько факторами экстранаучного и экстракультурного порядка — скрытыми политическими и корпоративными целями. В результате одно из самых размытых и до недавнего времени академически нейтральных понятий становится «камнем преткновения и камнем соблазна» в столкновении ведущих игроков на поле геополитики, называющих едва ли не главной глобальной проблемой третьего тысячелетия реальную угрозу перерастания социальных и политических противоречий в междоцивилизационные конфликты и религиозные войны.

¹ Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа.

В действительности первопричиной указанных противоречий и самой попытки обосновать неизбежность межцивилизационных столкновений является неизменная установка «цивилизированного человечества» в лице «успешных» государств на тотальную этнокультурную унификацию и целенаправленное разрушение мировых границ — государственных, цивилизационных, моральных. Такая установка — издержка процесса принудительной консолидации внутренне разобщенного и атомизированного западного общества, вынужденного по мере усиления антиклерикальных настроений («освобождения от пут религиозной веры») постоянно искать или конструировать образ внешнего врага. Не случайно известная книга К. Поппера, ставшая теоретическим обоснованием проекта «открытого общества» (цель проекта — консолидация Запада в послевоенном «биполярном мире» перед лицом «красной угрозы»), получила говорящее название: «Открытое общество и его *враги*». Столь жесткая и неизменная позиция *цивилизаторов* вызывает вполне предсказуемую реакцию со стороны большинства *принудительно цивилизуемых* — многих народов, которые отнесены «цивилизированным миром» (варварами в строго историческом значении этого слова) к категории «варваров» и «изгоев», хотя именно за плечами «изгоев» чаще всего стоят мировые цивилизации с многовековой историей. Все это делает угрозу цивилизационных войн вполне реальной, превращая откровенно провокационные политические теории в научные пророчества и легитимируя тем самым политику силы в межгосударственных отношениях.

Такая же по сути установка лежит и в основе определяющего набора идей панъевропеизма, без которой невозможно реконструировать процессы европейской интеграции и, соответственно, заложить устойчивые и доверительные отношения между двумя «европейскими полюсами». С одной стороны, речь идет о «вечной России», распространившей христианскую веру и европейскую культуру на огромных евразийских пространствах, а с другой — о постоянно эволюционирующей Европе, «прогрессирующей» от христианской, хотя и разобщенной культуры, к «толерантно-постхристианской» сверхдержаве, а от нее, судя по доминирующей тенденции, — к «происламистскому» конгломерату. Повторим: как говорил Куденхове-Калерги в своем манифесте «Пан-Европа», если не существует и не может существовать справедливых границ, то остается два варианта: или смириться с заведомо несправедливыми и противоестественными границами, или отказаться от границ вовсе. Он не рассматривал, разумеется, третий вариант — все формы губительного для Европы силового, военного решения проблемы — и настойчиво предостерегал европейских политиков от применения военной силы против России. По его мнению, в действительности существует только один радикальный способ защитить европейскую цивилизацию, решив европейский вопрос о границах справедливо и надолго. «Этот способ называется не перенос границ, а их ликвидация. <...> Европейец, который способен ради мира отка-

заться перенести политические границы, должен направить всю свою энергию на ликвидацию границ, национальных и экономических»¹.

Это положение принципиально важно для понимания архитектоники современного Евросоюза, важно выделить, если учесть потенциал политического всеславянского проекта. Об этом Куденхове-Калерги говорит совершенно прямо, имея в виду основную задачу Панъевропейского союза как прообраза Единой Европы: «Непосредственной угрозой отделения Восточной Европы является панславизм. Актуальной эта проблема может стать только в случае изменения курса российской внутренней политики. Если панславянские настроения проявятся у южных и западных славян, тогда и венгры с болгарами также попытаются с помощью русских реакционеров вернуть свои *утраченные территории*. В этом случае власть России распространится до Адриатики. Только своевременное создание Панъевропейской федерации может воспрепятствовать этой опасности. Исторический момент для этого самый благоприятный. С каждым месяцем ситуация может ухудшиться, а возможность создания панъевропейского объединения после победы российской реакции более чем сомнительно»².

Подобное суждение, высказанное еще в 20-х годах прошлого века, может показаться вполне обоснованным (с учетом угрозы «большевизации Европы»), если забыть о ближайших и отдаленных политических и, что намного важнее, цивилизационных и этнокультурных последствиях такой политики, а также о цене, которую пришлось и еще придется заплатить европейцам за Европу без «национальных мифов кровного родства», вечно противостоящую русской угрозе. Причем угроза эта должна сохраняться, по мнению Куденхове-Калерги, независимо от политического строя и курса самой России: по его словам, если коммунизм сменится другим политическим строем, то и в этом случае в итоге «придет Русский Наполеон, который из малых Восточноевропейских государств создаст свой Рейнский союз и с его помощью нанесет Европе смертельный удар»³.

Иерархия ценностей, характерная для осознания цивилизационной принадлежности, в определенной степени служит этому политическому идеалу, поскольку позволяет сохранить преемственность культур и неизменную, то есть подлинную идентичность. Важно заметить, что хотя «подлинность идентичности» определяется, конечно, весьма условно, однако само стремление обнаружить ее позволяет как минимум распознать проявления измененного сознания. К подобным проявлениям следует отнести, прежде всего, проходящие и ложные формы самоидентификации, будь то конструирование

1 Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа. С. 95.

2 Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа. С. 43.

3 Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа. С. 22, 81. — Нельзя недооценивать влияние таких идей-журавлей на сознание европейцев сегодня, если учесть аналитический гений и прогностический дар Куденхове-Калерги, который еще в середине 20-х годов XX века достаточно точно спрогнозировал начало и исход Второй мировой войны с победой русского оружия, а также крайне опасный для европейцев гегемонизм США в Европе и создание после войны пророссийского и антизападного Восточноевропейского экономического и военного блока с включением в его состав всех славянских стран.

новых наций «под политический проект» с подготовкой и экспортом «демократических этнореволюций» или канувшее в Лету строительство идеологически несовместимых мировых лагерей.

Цивилизационная идентичность, как уже говорилось, трудносовместима с преходящими идеологическими формами идентификации, поскольку цивилизационные отличия чаще всего связаны с конфессиональной принадлежностью, а все так называемые «великие учения» («измы»), лежащие в основе политических доктрин и стратегий, стремятся занять в массовом сознании место религиозной веры (свято место пусто не бывает). Здесь кроется причина почти необъяснимой ненависти к церкви, которую демонстрировали основатели и адепты подобных учений (от радикально-либеральных до коммунистических). Таким образом, установление цивилизационного родства востребовано в эпоху глубокого кризиса идеологий в значительно большей степени, чем традиционная для XX столетия политическая индоктринация. Под индоктринацией мы понимаем разнообразные способы внедрения в сознание масс политических доктрин, то есть идей и теорий, специально адаптированных для усвоения массовым сознанием в интересах легитимации (или делегитимации) власти. Вместе с тем представление о *своей* цивилизации (например, о *западной* или *европейской*, *восточно-христианской* или *православной*, а тем более о собственно *российской*, *русской* или *славянской* цивилизации) служит инструментом явной или скрытой, осознанной или стихийно осуществляемой индоктринации. Индоктринация подобного рода (цивилизационная индоктринация) отличается от политической и имеет ряд достойных уважения целей. Назовем только некоторые из них.

Во-первых, она направлена на консолидацию родственных в культурно-конфессиональном и (или) языковом отношении народов перед лицом новых вызовов времени. Один из них — установление внешнего управления над «странами-клиентами», навязывание экономического, военного и культурного господства, то есть цивилизаторство в его самой опасной форме, осуществляемое методами «горячей» или «холодной» войны, морального и доктринального разоружения «варваров» или «народов-изгоев».

Во-вторых, целью индоктринации может служить сотрудничество различных народов, направленное на сохранение цивилизационного многообразия и собственной идентичности в глобализирующемся мире, что также предполагает определенную унификацию сознания (отказ от множественных стандартов, используемых для разделения народов на «своих» и «чужих»).

В-третьих, целью цивилизационной индоктринации является формирование или коррекция исторического самообраза народов и государств в сознании граждан, соотечественников и иностранцев (Россия явно «теряет свое лицо» из-за нежелания или неготовности политического класса четко заявить о ее исторической цивилизационной миссии).

Глава I

ВЕКТОР ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ И ЕВРОПЫ

Е. П. ЧЕЛЫШЕВ

Интеллигентность в науке

От редакции

Сегодня мы воспроизводим доклад, который открывал первые Панаринские чтения, проведенные вскоре после смерти Александра Сергеевича по инициативе его большого друга и соратника Изольды Константиновны Кучмаевой — ректора и основателя Государственной академии славянской культуры в самом центре Кремля — в Оружейной палате. А. С. Панарин был одним из организаторов и профессоров академии, которая сразу после своего возникновения превратилась в центр духовного притяжения славянских стран и народов, не желавших в одночасье разрушать пространство многовекового Русского мира, которое приобрело формы содружества в эпоху становления социалистического лагеря и биполярной политической системы. Ее крушение пробудило центробежные силы, но среди ведущих политиков славянских стран и, что особенно важно, среди всех слоев населения и творческой интеллигенции, выдающихся интеллектуалов было много тех, кто сохранял верность славянскому братству.

Трудно переоценить значимость ежегодных Миссий ГАСК, которые проходили во всех славянских странах и соединяли тысячу нитей всех, для кого Россия оставалась сердцем Русского мира и Православной цивилизации, не скованной границами Российского государства, которые были отодвинуты внутрь России после ее предательства и распада. Эту катастрофу, которая превратила миллионы русских людей в политических изгоев и «недограждан» на собственной земле, превратила некогда единые государства в послушные инструменты русофобской политики, В. В. Путин позднее назовет самой большой катастрофой XX столетия. Инициативы академии, по сути, выполняли миссию России, восстанавливая и поддерживая живые контакты между Россией и оторванной от России славянской Европой, и огромную роль в этом играл Панарин — и как организатор, и как участник Миссий. Поэтому его кончина стала ударом по общему делу.

Первые Панаринские чтения открывал доклад его близкого друга Евгения Петровича Чельшева — академика РАН и выдающегося ученого-индо-

лога, уникального специалиста по теории и практике межкультурного сотрудничества. Именно он был тем человеком, который олицетворял политику сближения России и Индии, а также одним из основных инициаторов восстановления связи Российского государства с российскими соотечественниками, волею судеб оказавшихся за пределами России. Именно он пригласил А. С. Панарина в бюро созданного им Научного совета по изучению и охране культурного и природного наследия при Президиуме РАН, в рамках которого разрабатывается и осуществляется программа «Цивилизационный путь России», одним из проектов которой и являются ежегодные Панаринские чтения. *Сегодня мы публикуем стенограмму этого доклада, сделанного 18 лет назад, но не потерявшего своей актуальности.*

Я очень рад, что мне предоставлена возможность выступить на первых чтениях, посвященных памяти Александра Сергеевича. Он был не только моим коллегой, но и близким другом, товарищем. В течение многих лет мы с ним работали рука об руку, поэтому мое выступление будет не анализом его научных идей и трудов, а выражением личностного отношения к моему товарищу, о котором я никак не могу думать в прошедшем времени... Я всегда смотрел на него как на молодого человека. И очень обидно и горько, когда уходят люди гораздо моложе, чем ты. Его кончину я воспринял как большое личное горе. Я был на похоронах в Домовом храме св. мц. Татианы при МГУ и видел, как пришли выразить соболезнование его супруге и свою боль люди, которые были к нему близки.

Расскажу о наших совместных научных делах. В течение последних 12–14 лет, когда возникало много нового, рождались интересные идеи, которые нужно было реализовывать, я прежде всего звонил Александру Сергеевичу. Он тут же приезжал, бросив все свои дела: понимал, что это очень важно. Мы с ним часами сидели, долго обсуждали разные вопросы, которые нужно было решать вместе. Александра Сергеевича уже нет, но все равно я все время общаюсь с ним: «А что бы подумал Александр Сергеевич? Как бы он отнесся к этой проблеме?» Это — своеобразный разговор с единомышленником, близким другом, которому я абсолютно доверял. Мы с ним были единомышленниками почти по всем вопросам. Конечно, иногда бывали и дискуссии. Но тем не менее мы были близко связаны с ним и по своим взглядам, и по своим подходам к работе.

Александр Сергеевич был привлечен к той масштабной работе по обновлению общественных наук, которая велась у нас в 90-е годы. Он начал ею заниматься еще в период застоя. Труды его пронизаны идеями, которые не очень-то воспринимались и одобрялись теми, кто тогда управлял нашей наукой. Первый раз я услышал его имя по какому-то зарубежному радио, уж не помню какому. Выступал Борис Парамонов — наш соотечественник, который живет за рубежом и часто выступал по радио. И он сказал: «Знаете, мне как-то странно, что я стал читать журнал “Вопросы философии”. И почему

я стал читать этот журнал? — Потому что для него пишет Панарин». До этого я с Александром Сергеевичем не встречался, хотя знал, конечно, его имя. Пришел на работу, попросил, чтобы принесли мне журналы «Вопросы философии», где есть статьи Александра Сергеевича, и прочел с радостью, чтобы подготовиться к беседе с ним, чтобы знать его взгляды, позиции.

В течение 15 лет я был академиком-секретарем в отделении литературы и языка Российской академии наук и потому соприкасался с разными философскими проблемами, но, прежде всего, связанными с изучением языка, с лингвистикой, литературой, эстетикой и т. д. Это круг тех интересов, в который входили институты, которые я курировал.

У нас работал семинар, высказывались полярные точки зрения, когда одни осуждали, а другие устойчиво стояли на своих прежних позициях, особенно наши философы и филологи. Много было обществоведов, которые делали вид, что перестраивались, другие действительно по-иному стали смотреть на материал, который изучали. И первый же вопрос: сможем ли мы грамотно распорядиться и воспользоваться культурным наследием российской эмиграции? Помните, в то время прошли два конгресса соотечественников в Москве — в 1991 и 1992 годах? Я на этих конгрессах руководил специально созданной группой ученых Российской академии наук. Трудность заключалась в том, что тема о российской эмиграции, как вы понимаете, была табуирована. Я ею занимался по ряду причин: и потому, что причастен к ней своими семейными истоками, и потому, что она относится к моим научным интересам. Я читал многое из того, что было запрещено, поэтому был в курсе многих вопросов.

Первый наш разговор с Александром Сергеевичем был как раз по этому поводу. Я просто поразился тому, что он, хотя и не занимался специально этой проблемой, тем не менее имел удивительное свойство — быстро входить в проблему, молниеносно ориентироваться. Ему это удавалось, потому что он был воистину мастером междисциплинарных исследований. Что бы он ни писал, ни говорил и ни делал, о чем бы ни думал, он свободно ориентировался в вопросах политологии, социологии и философии. И добавлю к этому списку литературоведение. Он профессионально интересовался и этим предметом. И всегда говорил по делу и очень интересно, связывая воедино различные факты.

Хотел бы отметить, что мысли Александра Сергеевича Панарина, его идеи по поводу культурного наследия Российской Федерации до сих пор живы, интересны. Они дают возможность тем, кто занимается этой проблематикой, взглянуть на нее шире, представить культурное наследие Российской Федерации как часть, нераздельную и органическую, русской культуры, которая развивалась в самых различных социально-экономических и политических условиях.

Помню очень интересные дебаты вокруг Евразийской идеи. Сейчас споры немножко затихли, но тогда это очень живо всех нас волновало. Особенно после того, как Назарбаев усомнился в целесообразности сохранения

СНГ и выступил с инициативой об организации Евразийского союза, предложив по-новому осмыслить проблемы Евразии, вернувшись к Евразийской идее. Сам я очень активно участвовал в этих дискуссиях, много писал, но Панарин был первый, с кем я посоветовался по данному вопросу. Позвонил ему: «Вот, Александр Сергеевич, тут такая проблема, — говорю, — там Петров Клуб реалистов организовал...»

Многие мыслящие ученые, которые не очень поддерживали эту идею, были ориентированы прежде всего на Запад. Другие смотрели на русское самосознание как на очень сложный синтез, возникший при взаимодействии восточной и западной культур, и поддерживали идею. В процессе обсуждения не обошлось, конечно, без перегибов и вздорных суждений, но были и конструктивные споры, хотя и жесткие. Александр Сергеевич предлагал выйти за пределы политизации, избегать политической ангажированности. Он говорил: «Давайте взглянем на это дело только как ученые, ни в коем случае не снижая планку до политических лозунгов и призывов». Трубецкой говорил: «За Россию я пойду умирать, а за Евразию вряд ли». Некоторые тогда считали даже, что надо чуть ли не страну нашу назвать Евразией вместо России. Все споры имели политический характер, в них участвовали и члены Федерального собрания. Но всегда голос Панарина звучал как голос человека, не отступающего ни на йоту от здравого, научного, академического подхода. Он придавал этим политизированным, идеологизированным формам дискурса научное звучание.

Много интересных мыслей высказал А. С. Панарин и по поводу национальной идеи. Помню разговор, когда Александр Сергеевич сказал: «Ты знаешь, кажется, что в национальных гимнах (а я исследовал национальные гимны различных стран) действительно отражена основа национальной идеи — и в немецком, и американском, и индийском... Предположим, национальная идея, которую индийцы выражают как единство в многообразии. И национальный гимн, душа народа, пронизан этой мыслью, единством в многообразии. Вот пример, где национальная идея отражена абсолютно точно. Она очень близка нам, потому что к нам имеет прямое отношение единство в многообразии — именно в этом особенность наших культур и цивилизаций, наших языков, конфессий и народов. Как здорово индийцы придумали еще в глубокой древности, и Рабиндранат Тагор повторил то, что нашло воплощение в индийском гимне “Душа народа”». Я по специальности своей востоковед, был переводчиком с языка хинди, с Хрущёвым летал в Индию. Я был лучшим знатоком хинди, когда были еще 50-е годы. Вы извините, что я о себе говорю, но я хочу вам объяснить, как быстро Александр Сергеевич входил в суть дела.

И вот совсем недавно, это было года 4 тому назад, у нас присуждались степени доктора, кандидата наук по культурологии. Многие получили культурологические степени, утвержденные ВАКом. Была разработана специальная программа. И вот кому-то пришла в голову мысль (по-моему, в Институте фи-

лософии), что культурология — это фактически связанный с философией элемент, который не следует рассматривать как отдельную дисциплину. И предложили исключить ее из номенклатуры ВАКа вместе с присуждением докторских степеней. Директор Института культурологии тут же позвонила мне и сказала: «Евгений Петрович, как же так?» А я сразу же позвонил Панарину: «Александр Сергеевич, возникла сложная проблема, мне завтра на ВАКе нужно как-то обосновывать. Я за то, чтобы культурологию оставили. Она имеет отношение к философии, но это — отдельная дисциплина». И вот мы с ним вместе, я помню, сидели, сочиняли этот документ для ВАКа, который получился весьма убедительным. Александр Сергеевич умел находить четкие и убедительные аргументы. Он давал четкие и ясные формулировки, убеждающие не только специалистов, но и посторонних наблюдателей.

И последнее, о чем я хотел бы сказать, — о Совете, который был создан еще в 1990 году и потом несколько раз реорганизовывался; сейчас он называется «Научный совет при Президиуме РАН по охране и изучению природного и культурного наследия». На Президиуме природоведы сказали: «Давайте соединимся вместе!» Тогда еще был жив академик Соколов, академик-секретарь отделения. Потом, после его кончины, пришли другие. И эта проблема повисла в воздухе. Надо было доказать на Президиуме РАН, что эти дисциплины — и естествоиспытателей, и гуманитариев — должны функционировать в тесном контакте, потому что и природа, и человек связаны. Эти подходы взаимодействуют и очень близки. И панаринская формулировка для нашего Совета до сих пор является эталоном. Я имею в виду его обоснование междисциплинарного подхода к этой проблеме. Данный Совет у нас — один из немногих, который подтверждает на деле эту идею. Это общий научный комплекс точных, естественных, гуманитарных, общественных наук, составляющий суть Российской академии наук.

Мне очень приятно, что в этом зале собралось так много людей. Я чувствую, что они пришли не по принуждению, а по зову сердца. Кончина Александра Сергеевича была воспринята как общее горе. Знаю многих людей, совершенно разных по своим взглядам, убеждениям, — все они поняли, кого мы потеряли. Это был не просто ученый, это был деятель культуры, камертон, который настраивал людей на служение России, что очень важно для сохранения ее целостности, для нашего русского самосознания. Он всегда очень интересно полемизировал, у него была деликатная, настойчивая и принципиальная полемика, но в то же время он никогда не оскорблял тех, с кем он был не согласен. Эта важная черта — интеллигентность в науке — была совершенно органична для Александра Сергеевича. Я считаю: надо не только собираться раз в год, но и создать школу Панарина, собирать панаринских учеников, последователей, потому что он — действительно уникальное явление и в науке, и в русской культуре. Спасибо за внимание.

**Россия и Европа: формы сотрудничества в нестабильном мире
и сценарные прогнозы**

В едином ряду мыслителей, которые навсегда останутся в памяти наших граждан, поскольку приблизили нас к пониманию миссии России в историческом процессе, стоят Николай Яковлевич Данилевский — создатель теории культурно-исторических типов, приоткрывшей логику цивилизационного развития мира, и Александр Сергеевич Панарин. Именно он показал глубинные расколы и препятствия на пути к осуществлению этой миссии в условиях стратегической нестабильности, когда перестают функционировать социальные и политические институты, идеологические доктрины и даже многопартийные системы, а также базовые гарантии коллективной безопасности, возникшие в эпоху биполярной системы.

Именно ему принадлежит первенство в разработке методологии глобального сценарного прогнозирования, вскрывшей глубинные механизмы глобализации, не только унифицирующей цивилизационное многообразие мира, но и использующей любые межцивилизационные конфликты и противоречия для осуществления геополитических целей, несовместимых с мирным развитием стран-цивилизаций. Особое место среди них занимает Россия, которую неоднократно пытались и пытаются ныне втиснуть в прокрустово ложе европейского пути цивилизационного развития.

В этом году мы отмечаем 150-летие выхода в свет книги Данилевского «Европа и Россия», перевернувшей представления современников о природе мировых цивилизаций. Но можно с полной уверенностью сказать, что ее подлинное значение еще не открылось современникам. На Всемирном русском народном соборе, который впервые прошел в Кремлевском дворце, об этом убедительно говорил Президент России В. В. Путин, сославшись на мысль Данилевского: «...Ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтобы она представляла высшую точку развития...» В. В. Путин подчеркнул, что «сегодня понимание такой сложности развития цивилизаций служит фундаментальной основой для многополярного мира, для отстаивания принципов международного права. И вес, влияние полюсов будущего развития, конечно же, прежде всего будут определяться их экономической, научной, культурной, духовной и человеческой основой, потенциалом. Вот почему так важны наши и ваши усилия, призванные объединять, консолидировать работу гражданского общества и государства. То, что наши предки называли соборным разумом, соборным опытом».

Да, европейская цивилизация при всей значимости ее достижений не может быть образцом для «переформатирования» мира и России по универсальному образцу хотя бы потому, что переживает не лучшие времена,

да и не только по этой причине. Главная причина заключается в том, что именно многообразие человеческого мира и составляет основу потенциала его развития, а любые образцы служат лишь стимулом для взаимообогащения, но не для механического копирования. Тем более не существует и не может быть единой формулы цивилизованности и варварства.

По словам Данилевского, Петр I, познакомившись с Европой, пожелал во что бы то ни стало сделать Европой и Россию: «Видя плоды, которые приносило европейское дерево, — писал Данилевский, — Петр заключил о превосходстве самого растения, их приносившего, над русским еще бесплодным дичком (не приняв во внимание разности в возрасте, не подумав, что для дичка, может быть, еще не пришло время плодоношения) и потому захотел срубить его под самый корень и заменить другим».

Но история повторяется, и все мы были свидетелями катастрофы, которая привела к крушению СССР и разделению народов, в том числе государствообразующего русского суперэтноса. Одной из ее причин была столь же безумная готовность подрубить под корень само тысячелетнее государство, которое только начинало возвращать себе собственную цивилизационную идентичность — уважение к традициям, многовековым святыням, исторической памяти многих поколений. И мы все стали свидетелями того, как эти два прямо противоположных процесса — крушение государственных устоев и возвращение духовных ориентиров — совпали по времени. И потребовались колоссальные усилия, чтобы остановить инерцию распада. Теперь настало время собирать камни и залечивать раны, нанесенные единому российскому дереву, лишившемуся своих мощных ветвей, в том числе и государствообразующих, неразрывно связанных с едиными цивилизационными корнями.

Для того чтобы оправдать содеянное, политики, готовые насильственно переконструировать мир под свои идеи, пытаются переписать и всю мировую историю, в том числе и историю нашего общего Отечества. Но в фальсификации истории не следует винить только врагов России, а точнее ее «геополитических партнеров», заинтересованных в усыхании российского дерева. Как говорил Панарин, «мы ничего не поймем в характере нашего народа, не постигнем логику его исторического развития, если истолкуем трагическую прерывность нашей истории в смысле алогичных внешних вмешательств или станем, как это делают, например, сегодняшние украинские националисты, различать не два периода единой истории, а две истории двух разных или ставших разными народов — киевского и московского».

Александр Сергеевич острее других чувствовал весь трагизм и историческую несправедливость происходящего, поскольку был кровью от крови сыном единого русского народа. Он был родом из Горловки — шахтерского города, жители которого воочию увидели, что такое война цивилизаций, ведущаяся методами разделения элит, а затем и единого народа на враждующие народы. Источник этой войны заключается в смене образцов цивилизацион-

ной идентичности — с собственной на якобы европейскую. Панарин, как никто другой, хорошо знал, к чему приведет деформация национальной культуры, отказ от русского языка и неделимого цивилизационного наследия. К тому же он единственный, пожалуй, из мыслителей нашего времени, кто видел тесную связь между представлениями о становлении великих цивилизаций, в том числе и русской, и социальной проблематикой, идеей социальной справедливости. А именно она является основой программы партии «Справедливая Россия».

Поэтому я придаю особое значение ежегодным Международным Панаринским чтениям, уже семнадцатым по счету, и неоднократно был их участником. Именно здесь и сегодня мы учимся прогнозировать отдаленные последствия принимаемых судьбоносных решений, просчитывать все возможные сценарии развития событий, опираясь на научную методологию и теорию, способную объяснить тектонические сдвиги в мире цивилизаций. В этом отношении учение Панарина — хорошая основа для такой работы. Обостренное чувство справедливости и полное неприятие лжи — это и есть глубинная мотивация и ядро его цивилизационной концепции, которая потому и объединяет людей, способных отличать корысть от высших смыслов, вечное от суетного, должное от постыдного. Без такого знания политика мертва. Именно по этой причине все, кто пытается осмыслить наследие Панарина, являются единомышленниками.

Тема XVII Панаринских чтений — «Россия и Европа: общая судьба и альтернативные проекты цивилизационного развития» — очень точно, по-моему, фиксирует внимание на одной из главных болевых точек современной политики России — на историческом выборе цивилизационного пути, который нам предстоит сделать, чтобы не повторить страшный опыт распада государства. В обществе просыпается интерес к собственным мыслителям, способным вернуть смысл государственным делам и решениям, а не к одной лишь заемной мудрости и не к тем моделям социально-политического устройства, которые сложились в странах, называющих себя цивилизованными, но убивающими сердце своей цивилизации — веру отцов и самобытность культуры.

Путь российского цивилизационного развития — это большой и сложный путь.

Хотелось бы на этом пути выделить ряд проблем.

Первое. Отказ от государственной идеологии в Конституции РФ оказался отказом от поиска образа Будущего. Идеология по-прежнему трактуется как навязываемое, единственно верное учение. Между тем **идеология — это базисные ценности общества, наше миропонимание.**

Сегодня образ будущего ищут не идеологи, а те, кого стали называть «мыслевиками». Это — технологи-прагматики, горизонты мышления которых ограничиваются текущими избирательными кампаниями.

Отрицание идеологии проявилось и в бюрократическом отношении к гуманитарным наукам и гуманитарному знанию вообще.

Сделаю небольшое отступление. Мне не понятны сетования некоторых центральных СМИ на то, что система высшего образования — это конвейер, создающий недовольных. Особенно достается гуманитарным наукам. В стране, оказывается, слишком много гуманитариев с нереализованными амбициями. Отсюда проблемы.

Мысль о том, что образование или знания могут быть вредными, кажется мне глубоко порочной!

Напротив, реальная проблема — это именно отсутствие полноценной гуманитарной составляющей высшего образования. А высшее образование сегодня не может не быть массовым!

Высшая школа страдает не от избытка гуманитарных специальностей, а от расплывшейся агрессивной бюрократии, которая превращает работу преподавателя в нескончаемый бумажный конвейер.

Сегодня, разумеется, нет особой нужды в том, чтобы навязывать людям общеобязательную государственную идеологию и единое унифицированное мировоззрение. Но не нужно впадать и в другую крайность — в идеологическую зависимость от других стран-цивилизаций. В массовом сознании национальная идеология востребована, она является фундаментальной потребностью российского общества, которое не может жить без смысла и цели.

Общенациональная идеология — это не набор догм, а стратегическая цель развития государства, символ общенационального согласия и единства.

Собственный путь России немислим без мечты. Российское общество, российский народ настойчиво требует вернуть ему мечту. Русская мечта — это не бесплодные и беспочвенные фантазии. **Русская мечта всегда была связана с образами российской истории. Это — желанный образ Будущего, это — смысл существования, заветная цель, к которой устремляется каждый человек, каждое новое поколение, страна на протяжении столетий.**

Второе. Чтобы войти в этот новый мир, надо остановить нынешний натиск неолиберализма, реставрацию модели «свободного рынка», которая, казалось бы, осталась в прошлом.

Рынок активно «колонизирует» ранее защищенные от него участки социального пространства. Мысль Александра Панарина о возникновении «либерального расизма», построенного на психологии новой «касты господ», видящих в большей части населения земного шара лишь источник обогащения для узкой прослойки сверхбогатых, сегодня крайне актуальна. Разделительные линии проходят не только между странами, военными и политическими союзами, но и внутри национальных сообществ, структурированных по разным социально-классовым признакам.

Возникают новые виды неравенства в сферах здравоохранения и образования, экологии и цифровизации.

Проблема социального неравенства обостряется и в России. Российское общество уже два десятилетия подталкивает власть к решительным дей-

ствиям, но пока оно не может переломить ее социально-экономический курс, который лишь усиливает социальные дистанции между разными слоями общества. **Рост социального неравенства — это главный тормоз экономического развития страны. Пока мы этого не поймем — будем топтаться на месте.**

Третье. В рамках цивилизационного проекта российского общества мы должны обратить особое внимание на отечественную культуру, которая формирует наше коллективное самосознание и нашу национальную идентичность. Именно культура свидетельствует, что у страны есть свой неповторимый опыт цивилизационного развития.

Россия — это огромный дом, в котором на протяжении веков складывалось и укреплялось поистине уникальное содружество различных народов, языков, религий и регионов. Оно на порядок превосходит западную мультикультурную модель, и, уверен, его не постигнет участь последней.

Мы решительно выступаем против как унификации культур, так и отгораживания культур друг от друга. И то, и другое ведет в тупик. **Сохранение на протяжении веков многоконфессиональной, многонациональной и многокультурной России — это уникальная особенность Российского общества и Российского государства.** Причем речь должна идти не просто о сохранении, но и взаимном обогащении и развитии культур многонациональной России.

Это наша русская, российская дорога, дорога освоения огромных неведомых пространств мира, и в этом освоении мы обретаем наше подлинно человеческое счастье. Дорога — это символ нашего бесконечного стремления к совершенству человека, к его всестороннему развитию на путях освоения и покорения пространства во всех его проявлениях.

Думаю, я не ошибусь, если назову наиболее распространенные черты российского человека. Это **чувство справедливости и внутренней свободы, стойкость и воля к победе, неприятие социального неравенства, признание приоритетности социальных прав наряду с политическими и одобрение миссии государства как выразителя общего дела.** Вот именно такой человек уверенно двигался и будет двигаться по дорогам нашей мечты.

Это и есть наш ответ на тот цивилизационный вызов, который бросает история XXI века современной России.

**Россия возвращается к себе
(Социально-философские основания цивилизационного проекта
для современной России)**

Сегодня, в период такой быстротекущей жизни, изменчивой, непредсказуемой и нестабильной, многочисленные попытки заглянуть в будущее редко кончаются удачей. А. С. Панарин принадлежит к тем великим ученым и подлинным мыслителям, которые в своих работах опережают время на многие десятилетия, а нередко и на века. Александр Сергеевич решительно отвергал либеральную идеологию глобализма, которая к тому времени стала господствующей в российском общественном сознании. Он постоянно говорил и обсуждал, особенно в последних книгах, те вопросы, которые должны стать самыми важными в актуальной повестке дня научного сообщества. Хотелось бы привести один интересный эпизод из моих личных встреч с А. С. Панариным. В 2002 году мы вместе участвовали в работе круглого стола на тему «Человеческий потенциал России в эпоху глобализации», организаторами которого выступили в Петербурге Российская партия жизни (с 2006 года — партия «Справедливая Россия») и Информационное агентство «Росбалт».

А. С. Панарин в ходе выступления сказал, что «глобализация нуждается в очень серьезной теоретической проработке с позиций альтернативного подхода. Если хотите — в революции самого понятия, которое пора взрывать изнутри мощными методологическими средствами»¹. Он получил резкий отпор со стороны выступившего вслед за ним С. А. Караганова, очень влиятельной тогда фигуры, — зам. директора Института Европы РАН, Председателя президиума СВОП. Он сказал, что обвинения Вашингтонского консенсуса, а Панарин его резко критиковал, выступая за выход России из него, «являются вещью абсолютно контрпродуктивной, вредной, ведущей Россию в никуда»². А когда в конце круглого стола был проведен блиц-опрос участников дискуссии «В чем вы видите сильную сторону человеческого ресурса России?», Александр Сергеевич ответил: «Главный ресурс России — это коммуникабельность. Об этом говорил и Достоевский — “всечеловечность человека”. Эту мысль очень хорошо уточнил академик Н. Н. Моисеев, который видел Россию как центр мировых коммуникаций»³.

Сегодня, говоря об альтернативных проектах цивилизационного развития, нельзя не признать, что в центре цивилизационного проекта России оказывается всечеловечность. Именно о ней и говорил уже тогда, в далеком 2002 году, А. С. Панарин.

1 Человеческий потенциал в эпоху глобализации : материалы круглого стола. М., 2003. С. 19.

2 Человеческий потенциал в эпоху глобализации. С. 26.

3 Человеческий потенциал в эпоху глобализации. С. 105.

Среди приоритетных научных направлений Института философии РАН особое место занимает сегодня исследовательская программа «Российский проект цивилизационного развития». Ее руководителем выступает директор института академик А. В. Смирнов. Его книга «Всечеловеческое vs общечеловеческое» (2019) во многом посвящена изложению основных положений этой программы.

В условиях динамичного становления многополярного или полицентричного мира отношения между западной, евроатлантической, цивилизацией и не-западными цивилизациями постепенно приобретают качественно иной характер. Но многополярность — это скорее явление политическое, порождение и результат современной реалполитики ведущих стран мира. В упомянутой выше работе «Общечеловеческое vs всечеловеческое» А. В. Смирнов отмечает, что «основным противоречием текущего момента становится противоречие между декларируемым проектом многополярного мира... и отсутствием проекта много-цивилизационного мира, более того, даже отсутствием осознания его необходимости. А ведь многополярный мир возможен как устойчивый только в качестве много-цивилизационного мира»¹.

Отношения между Европой, евроатлантическим миром в целом, и Россией проходят сегодня критическую точку. Не столь давняя социально благополучная Европа, которая когда-то под влиянием успехов Советского Союза предприняла серьезные шаги по реализации модели «государства всеобщего благосостояния», неотвратно уходит в прошлое. Кто сегодня будет рассуждать всерьез о Европе как о примере для подражания, настаивать на догоняющей Европу модели развития страны. Период мирового господства идей либерализма, в том числе и социального либерализма, заканчивается. Вместе с ним, с этим господством, заканчивается огромная, длившаяся несколько столетий эпоха господства западной цивилизации в мире.

Европа — наш исторический сосед, с которым у нас много общего. Но сегодня нужно заново переосмыслить саму постановку вопроса об общей исторической судьбе Европы и России. Смена исторических эпох — это и новое понимание нашей общей исторической судьбы, если мы все-таки и есть в чем-то родственные цивилизации. А высокий ныне уровень нашего противостояния Европе не означает отрицания Европы или изоляции от нее. Это свидетельство нашей обороны от ее агрессивности и либерального экспансионизма.

Российское общество в последнее время научилось, хотя еще не во всем и не всегда, защищать свою культуру, свои традиции, вековые устои семьи, согласно которым продолжают жить миллионы наших граждан. Уместно тут вспомнить ту острую дискуссию, которая проходила в обществе вокруг законопроекта «О профилактике домашнего насилия». 182 организации (от Петербурга до Камчатки) в открытом письме В. В. Путину выступили против

1 Смирнов А. В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. М., 2019. С. 24.

принятия этого закона как угрожающего самим основам традиционной российской, русской семьи.

«Общечеловеческие» ценности на поверку оказались европоцентричными. Сегодня отечественная мысль говорит о необходимости отказа от такого понимания общечеловеческих ценностей в пользу всечеловеческих ценностей, о которых много сказано в русской философии (Данилевский, Достоевский, классическое евразийство). Сегодня всечеловечность начинает обсуждаться как проблема всесубъектности российского общества.

Россия возвращается к себе. Мы перестаем быть скитальцами, которые никак не могут определить себе место в жизни. В пьесе «Горе от ума» А. С. Грибоедова Фамусов говорит Чацкому: «Да расскажи подробно, где был? Скитался сколько лет! Откудова теперь?» Тема скитальчества — наверное, ключевая во всей отечественной как художественной, так и философской литературе XIX–XX веков. Говорить о своем, собственном пути развития России только в последнее время становится привычной нормой в научном и разговорном русском языке. В XIX веке в среде русских либералов появилось выражение «русский европеец». В него вкладывался тот смысл, что быть русским и означает быть европейцем, что русскость полностью проявляется в европейскости, которую так настойчиво стремились перенести на русскую почву отечественные либералы-западники. Ныне русский европеец уходит из повседневного употребления. Быть русским европейцем становится немодным.

Но остается нерешенным главный для российских людей вопрос: «Кто Мы? Зачем Россия призвана в этот мир?» С каждой сменой культурно-исторической эпохи, а сегодня мы как раз имеем дело с такой сменой, приходится заново отвечать на этот вопрос. Сделан ли нами сегодня цивилизационный выбор? Нет, еще не сделан. И дело здесь не в выборе названия цивилизации. Дело в самой сути. Проблема цивилизационной идентичности России — это проблема самотождественности. Ответ на вопрос особенно важен для нас потому, что он раскрывает духовно-нравственные ценности и нормы, традиции и высшие смыслы жизни — и стратегические цели как для всей страны, так и для каждого человека в отдельности. Право на альтернативный путь цивилизационного развития в сравнении с Западом российским обществом поистине выстрадано всей его многовековой историей. И тем не менее мы находимся сейчас в самом начале пути.

Российской мысли следует более активно заняться обсуждением всех аспектов цивилизационного проекта, его отсутствие усиливает неустойчивость, непредсказуемость изменений в обществе; но общество, надо надеяться, теперь с избранного пути не свернет или не должно свернуть ни при каких обстоятельствах.

Сегодня важно говорить о нашем общем стремлении к обретению отечественной философией права на свой самостоятельный и независимый облик, на свою национальную, цивилизационную суверенность. Такой облик

она в состоянии обрести и развивать при всем многообразии конкретных точек зрения и взглядов в обществе, при всех тех зарубежных философских контактах, взаимодействиях и заимствованиях, которые сегодня имеют место. И при всем том давлении, которое идет с Запада, в частности, на нашу публикационную деятельность — прежде всего, на журнальные публикации статей. К сожалению, ситуацию в современной отечественной философии в ее отношениях с западной философией можно оценить как стремление западной мысли к навязыванию ей своей тематики, ко всяческому принижению ее своеобразия и неповторимости. Здесь можно привести немало примеров, но дело, конечно, не в примерах, а во все более глубоком проникновении либерального мировоззрения в общественное сознание на всех его уровнях. И остановить этот процесс пока не удастся, хотя он ощутимо замедлился.

Поэтому чрезвычайно важно поставить в центр внимания проблему философских основ отечественного цивилизационного Проекта. В Новое время возникли либеральная, консервативная, марксистская философские системы. К концу XX века они исчерпали свой классический теоретический потенциал.

Смена исторических эпох закономерно вызывает реабилитацию философской утопии в последние десятилетия в отечественной и зарубежной литературе. Это знаменательное явление. Известно выражение: история движется вперед утопиями, — особенно оно верно при смене культурно-исторических эпох. Речь, конечно, идет здесь о философской утопии, которая принципиально отличается от художественной утопии и антиутопии.

Как пишет академик А. А. Гусейнов, философия «создает (конструирует) идеальный образ мира, скроенного по меркам человеческого разума. Тем самым она задает параметры разумного, осознанного человеческого существования, являющегося одновременно ответственным существованием, то есть существованием, за которое человек отдает себе отчет и готов держать ответ. Ясно, что такой образ мира может быть утопическим. В этом смысле всякая философия есть утопия»¹. Философские образы мира рисуют не просто желательное будущее, а непременно *действенное* будущее, которое выступает как ценностно-нравственный проект, как перспектива разумного существования человека. В противовес действительному миру, который не удовлетворяет человека, философия мысленно конструирует некое идеальное царство, построенное на других эпистемологических и ценностных основаниях, которые дают человеку новые надежды и открывают перед ним новые перспективы. Философия не только выражает предельные онтологические основания бытия, его универсальные константы, но она также говорит о должном, о совершенном и желаемом устройстве общества.

Философия создает свое идеальное царство мысли — и потому содержит не только рациональное, но и утопическое начало. Утопизм в смысле обо-

1 Гусейнов А. А. Философия как утопия для культуры // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 12.

значения предельных границ новых духовных устремлений конкретной цивилизации в конкретную культурно-историческую эпоху.

Большой цивилизационный проект вырастает из философской утопии. Хотя это будет и неполный анализ, но в данном случае можно ограничиться социальной философией. Пусть будут в сфере мысли конкурировать самые различные и оригинальные философские системы, одни законченные, другие — незаконченные в силу ряда обстоятельств. Но нам нужна отечественная социальная философия, которая опиралась бы на прочные цивилизационные основы России и вместе с тем развивала и обогащала, утверждала бы их; которая в наибольшей степени смогла бы выразить особенности духовного универсума цивилизации России в наступающую новую культурно-историческую эпоху. К сожалению, отечественная социальная философия после окончания господства истмата потеряла свой системный характер. Мы долгое время гордились и продолжаем гордиться тем, что у нас философский плюрализм, можно сказать безбрежный. Но не ведет ли этот безбрежный плюрализм философских взглядов к ослаблению и даже к дискредитации общественной значимости социальной философии как важнейшего интегрирующего начала общественного сознания? Российская мысль не найдет ответов на беспокоящие общество проблемы в чужих книгах. У страны своя история, и ее летописцы и лидеры должны перестать усердно и добросовестно списывать рецепты из чужих учебников.

Философская утопия не является, однако, философским проектом в точном смысле слова, то есть программой, планом, предназначенным для создания строго определенного объекта. Путь движения теоретической мысли от утопического, должного, к стратегическим целям цивилизационного Проекта носит весьма сложный характер. Здесь остается много неясного и спорного.

В самом общем виде Проект представляет собой сложную, рационально обоснованную конструкцию идеального, воображаемого предмета, который субъект Проекта полагает желательным или необходимым для себя и для дальнейшего развития всего общества. Создание Проекта предполагает, что для достижения поставленной цели субъект должен сначала найти, собрать в своих руках и скоординировать взаимодействие необходимых материальных, социальных, иных ресурсов, искать и создавать благоприятные условия для *теоретического начала* практической реализации Проекта и успешного продвижения к поставленной цели. Если все перечисленные обстоятельства имеются в наличии, то разработка и создание Проекта не представляет собой, по большому счету, особую задачу. Либерально мыслящие теоретики выступают против такого рода собирания ресурсов, против всякой мобилизации, поскольку она, мол, вновь приведет к неоправданным жертвам. Жить не спеша, когда мир меняется невиданными ранее темпами, значит, в скором времени оказаться на задворках истории.

В самом общем виде в цивилизационном проекте российского развития можно выделить две главных его составляющие — политическую и культурную. Что касается культурной составляющей, то исходная предпосылка здесь заключается в том фундаментальном факте, что Россию нельзя рассматривать как монокультурную страну. В конфессиональном, а стало быть, и в культурном отношении в России есть и православие, и ислам, и буддизм, и иудаизм, и традиционные религии народов Севера и Юга. Наконец, имеются люди, свободные от любой религии. Это все разные культурные сферы жизни. Поэтому сегодня, видимо, преждевременно говорить об уже найденной «российской идентичности».

Россия — большая страна-цивилизация. Это огромный дом, в котором на протяжении веков складывалось и укреплялось поистине уникальное содружество различных культур, народов, языков, религий и регионов. Культура России содержит в себе огромные ресурсы для самостоятельного и независимого развития страны. Именно культура убедительно показывает, что у страны есть свой неповторимый исторический опыт, определяющий в сущностном плане и этику, и политическое устройство, и общественные отношения. Если деятельность российских людей будет основана на смыслах, заложенных в культуре России, тогда дальнейшее развитие общества в целом, и культуры в том числе, сможет стать успешным.

Как унификация культур, так и отгораживание их друг от друга в равной степени ведут в тупик. Сохранение на протяжении веков многоконфессиональной, многонациональной и многокультурной России — это уникальная особенность российского общества и Российского государства. Причем речь должна идти не просто о сохранении, но и взаимном обогащении культур многонациональной России, а также культур и других существующих в мире народов и цивилизаций. Мы можем с полной уверенностью сказать, культура России постепенно начинает обретать всечеловеческий характер. На этом пути у России есть большое будущее. В этом миссия России. В этом ее историческое предназначение. Вбирать в себя все ценное, что создано культурами других народов, — и тем самым способствовать созданию подлинных всечеловеческих ценностей, пополнению культурной сокровищницы всего человечества. Русский ученый Н. Я. Данилевский говорил об «общей сокровищнице» человечества — это выражение ныне стало общеупотребительным — как о собрании наивысших достижений всех цивилизаций мира, а не одной из них. И кстати, Н. Я. Данилевский, вопреки расхожим рассуждениям либералов, не был противником Запада, непримиримым антизападником.

Данилевский выделял три типа взаимодействия культур. Первыми шагами в отношениях Запада к России были колонизация и прививка. Страна, в которой господствует чужая привитая культура, всегда оказывается позади страны с более развитой культурой. В послепетровскую эпоху Россия теперь пытается все время догнать Европу — но Европа постоянно оказывается впе-

реди. Но и эти времена по большому счету прошли. Третий тип взаимодействия культур — перенос чужих достижений как удобрение, по образному выражению Данилевского, для почвы собственной культуры. Культурные заимствования в области политической системы, экономики, образования только тогда приносят пользу, когда они способны прижиться и развиваться в иных условиях, на иной почве. Это означает, что русские люди сами должны не просто взять готовые достижения, а взять их и проделать с ними всю ту работу, которую проделала культура, производящая этот результат. А для этого мы должны иметь свою развитую инфраструктуру, свое образование и науку, свои отечественные институты демократии. И только те заимствования, которые дополняют и обогащают наши собственные достижения, собственную культуру, органично сопрягаются с нею, принимаются обществом, делаются его прочным достоянием.

К сожалению, положение с культурой у нас вызывает чувство большой тревоги. Сейчас наше подрастающее поколение просто отдано на откуп другой культуре, она его и воспитывает. Это означает, что дети теряют связь со своей, отечественной культурой, а старшее поколение теряет связь со своими детьми. То же самое происходит и с русским языком. Любопытен словарь известной молодежной субкультуры «рэп-баттл» — состязания, суть которого состоит в унижении оппонента с помощью слов и рифмосложения. В словаре можно найти также: «биф», «дисс», «капа», «кавер», «майк», «панч», «тейк», «трек», «хайп», «хоуми» (друг). Русский язык теряет не только лексику, свой словарный запас, но уже и синтаксис, правила соединения слов в предложение. Все больше ученых бьет тревогу по этому поводу. Перед нами одна из реальных угроз русскому языку, когда дети и подростки усваивают не только чужую культуру, но и чужой язык. Существует очень много вещей: язык, культура, история, воспитание, — из которых складывается коллективное самосознание, наша национальная идентичность. И все эти стороны требуют особой заботы и внимания со стороны общества и государства.

Можно сказать, что цивилизационный проект для России в результате совместных обсуждений должен создать ясное представление о цивилизации в России как о многосоставном, многоуровневом и многосубъектном образовании, причем таком образовании, в котором каждая из его составляющих могла бы иметь собственную программу развития на длительную перспективу. Но эти программы нужно согласовать так, чтобы согласие стало постоянно достижимой нормой и чтобы все культуры и живущие в них народы вместе могли бы принимать участие в управлении всем этим процессом. Но при условии, что все эти совместные действия будут совершаться в русле собственной логики культуры всей России как целостности, которая будет обеспечивать органическое и успешное становление всесубъектности российского общества и которую можно мыслить как светский аналог соборности.

Если говорить о политических аспектах проекта, то здесь в центре внимания оказывается проблематика империи. Важно перевести ее обсуждение сегодня с идеологического уровня на теоретический, философский уровень. К сожалению, империя исключена из проблемного поля отечественной политологической науки, впрочем, не только политологической. Из просмотра энциклопедий и словарей последнего времени можно сделать вывод о том, что в подавляющем числе случаев империя относится к прошлым эпохам. Обычно ее интерпретируют как монархию, которая возглавляется императором. Согласно краткой заметке, опубликованной в политической энциклопедии, «империя — исторически преходящая форма государства»¹, переходная к национальному государству. Политология принимает эту мысль как норму — империя уходит с исторической арены. На самом деле все обстоит гораздо сложнее. Ученые и политические деятели самых разных ориентаций признают, если говорить о России, что современная Россия сохранила в той или иной степени *основные константы империи*. Но они радикально расходятся во взглядах, куда дальше двигаться обществу — к восстановлению в новом облике империи или продолжить движение, несмотря ни на какие трудности, к созданию в России национального государства по западной модели.

Как известно, одна из отличительных черт традиционных империй состоит в господстве непосредственных, личностных отношений между людьми. Это касается в том числе и личностного характера властных отношений, проявляющих себя как непосредственное господство и подчинение сверху донизу. Это естественно сложившийся тип социальности. Хорошо известно противопоставление Марксом отношений непосредственного господства и подчинения — и вещного, товарно-денежного характера отношений между людьми, которые выступают в форме отношений вещей. Маркс указывал на важность исторического подхода для правильного понимания их субординации: «Эту вещную связь следует предпочесть отсутствию всякой связи между ними или же наличию всего лишь локальной связи, основанной на самом тесном кровном родстве или на отношениях господства и подчинения. Индивиды не могут подчинить себе свои собственные общественные связи, пока они эти связи не создали. <...> Эта связь — продукт индивидов. Она — исторический продукт»². Невозможно представить успешное встраивание принципа разделения властей, концепции общественного договора, частной собственности, рынка, общественного разделения труда в точном, то есть западном, смысле этих понятий, в условиях господства личностных отношений в обществе.

Только в Новое время возникает другой, более высокий тип социальности, связанный со становлением общества модерна, когда отношения между людьми, опосредствованные вещью, становятся господствующими в нем. Принципиальное различие этих двух типов социальности в западном обще-

1 Политическая энциклопедия : в 2 т. Т. 1 / Нац. обществ.-науч. фонд. М., 1999. С. 429. С тех пор ситуация не изменилась. См. подробнее: Шевченко В. Н. Размышления над книгой И. И. Рогова «Теория империологии» (М.: Книжный мир, 2017) // Полилог. 2019. Вып. 3 (9).

2 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. 1. С. 73.

стве в сравнении с не-западными обществами, по существу, подверглось полному изъятию из научного обсуждения специфики сложившихся в этих обществах общественных отношений. Здесь и возникает важный вопрос, по каким причинам выделенные Марксом основные типы социальности обходят стороной подавляющее большинство ученых, оставляют их без внимания?

Отметим, что к концу XX века такие страны, как Китай, Индия, Иран, Россия, в силу исторических обстоятельств не смогли стать национальными государствами по западной модели. Эти государства-цивилизации сохранили в той или иной степени ряд важных констант имперской матрицы, которая получает воплощение сегодня в другой конкретно-исторической форме. Представляется, что сегодня в них складываются сложные, синтезные государственные образования, если говорить о не-западных государствах-цивилизациях, которые включают в себя различные по своей исторической природе элементы. И потому они с общесоциологической точки зрения неорганичны. Этот синтез есть сложный, живой и непрерывно изменяющийся. Китай — один пример, Россия — другой, Иран — третий и т. д. Но общность их — в сохранении культурно-исторической Традиции, идущей из глубины веков.

Вместо национальных государств мы имеем здесь государства, которые можно в первом приближении назвать *импероподобными образованиями*, постепенно приобретающими свое самостоятельное эмпирическое и теоретическое содержание. Такие образования постепенно становятся новым историческим типом государства в условиях становления много-цивилизационного мира.

По мере дальнейшего развития матрица такой государственности будет трансформироваться. И называть такое государство просто реинкарнацией империи — значит не видеть тех важных, а возможно и фундаментальных в обозримом будущем функциональных и структурных изменений, которые претерпевает современное значительное по размерам не-западное государство.

Запрет на государственную идеологию в Конституции РФ оказался запретом на поиск образа Будущего. Сегодня, по-видимому, нет особого смысла навязывать российским людям общеобязательную государственную идеологию и единое унифицированное мировоззрение. Но в массовом сознании, и не только в нем, сложилось твердое убеждение о необходимости создания общенациональной идеологии, которая одновременно являлась бы и символом общенационального примирения и согласия, и выражением стратегических целей общественного развития. Российские граждане вправе знать, что будет в стране и со страной через 10, 20 и даже 50 лет. Без образа Будущего общество обречено на угасание и распад.

Если же говорить об отечественном массовом сознании, то можно с уверенностью сказать, что оно все более настойчиво требует вернуть мечту. Русская мечта, конечно, в чем-то похожа и на американскую мечту, и на китайскую. Она не есть одни лишь беспочвенные и потому бесплодные фантазии,

как нам пытаются внушить сторонники западного образа жизни, призывающие жить сегодняшним днем и не думать о будущем. Русская мечта *всегда жила в обществе на самых различных этапах российской истории*. Это — желанный образ Будущего, главный смысл существования, заветная и лежащая далеко за горизонтом цель, к которой устремляется каждый человек, каждое новое поколение, все народы России на протяжении столетий.

Результаты последних социологических исследований указывают на то, что в массовом сознании российских людей совершенно определенно имеются все те компоненты, из которых складывалась русская мечта в прошлом. Это — чувство справедливости, приверженность социальному равенству, осознание свободы, понимаемой прежде всего как внутренней свободы, признание за государством права быть носителем и защитником идеи общего дела, нравственного идеала; наконец, признание первенства в жизни социальных прав граждан над политическими.

Идеи социализма по-прежнему широко востребованы в разных слоях российского общества. Ведь социализм был и остается реальной альтернативой обществу социальной несправедливости, беспределного имущественного расслоения и политического бесправия народа. Интерес к социализму значительно вырос в последнее время на фоне грандиозных успехов социализма с китайской спецификой. В этой связи следует обратить внимание на востребованность сегодня многих идей классического евразийства. Известно, что в политическом плане отношения между большевизмом и евразийством были предельно враждебными. Но если брать теоретическую сторону вопроса, особенно работы евразийцев начала 1930-х годов, то в них легко угадывается целый ряд идей перестроечного периода, отвергнутые радикальными реформаторами, но сегодня становящиеся вновь актуальными. К примеру, они твердо придерживались лозунга принятия, мирного преобразования и развития советской системы, советского строя. Они расценивали советы, систему свободно избранных советов как форму прямого народовластия, стоящую выше западной представительной демократии.

Среди других отличительных черт их социально-политического учения можно отметить определение национального субстрата Российского государства как *особой многонародной нации*, подчеркивание особой роли государства в развитии науки и духовности, культуры, роли планового начала в экономике и подчинение частного сектора общему плану государственного хозяйства.

Исходя из понимания действия как внешних, так и внутренних факторов на историческую перспективу развития России, у страны нет другого выбора, как идти вперед к социализму XXI века, к социализму с российской спецификой. Есть много оснований полагать, что идеи нового, гуманистического социализма вполне могут быть положены в основу будущего устройства российского общества, в котором определенное место найдут и многие элементы социального рыночного хозяйства.

В современном обществе эмпирический объем информации, необходимой для принятия стратегически верных решений, настолько велик, что государственной власти приходится создавать многочисленные аналитические центры. Но это не означает, что работы отечественных социальных философов и философов истории будут оставаться невостребованными. Вопрос ведь не просто в востребованности, а в скудном багаже отечественной социальной философии. Представляется, что именно в отсутствии фундаментальных работ по социальной онтологии российского общества и российской истории заключается одна из главных причин нерешенности до сих пор проблем российского цивилизационного проекта. Среди других причин следует отметить также непонимание природы концептуального политического знания, на котором непосредственно строится Проект и которое принципиальным образом отличается от политологической науки³⁶.

И последнее. Сегодня весьма велика вероятность усиления конкуренции больших государств-цивилизаций, существующих на мировой арене. Российскому цивилизационному проекту важно твердо противопоставить себя претензиям чужих проектов на геополитическое лидерство нового типа.

Обеспечение безопасности страны в этих условиях оказывается не просто военно-политической задачей, а внутренним стержнем самого цивилизационного Проекта. Необходимость эффективного противодействия различным военным угрозам, прямого военного нападения на протяжении столетий выступало и выступает константой российской цивилизации, она пронизывает все уровни и сферы сознания общества. С определения условий, при которых возможна эффективная защита от войны, должно начинаться обсуждение конкретных параметров Проекта.

Диалог цивилизаций и конкуренция цивилизационных проектов больших государств-цивилизаций — таковы две реалии становящегося современного полицентричного, много-цивизационного мира. Нахождение баланса между ними в условиях реальных катастрофических угроз, нависших над всем человечеством, есть самое сложное противоречие современности, разрешение которого требует от всех сторон этого необычного дискурса предельной осмысленности, выдержки и ответственности.

³⁶ См. подробнее: Резник Ю. М., Шевченко В. Н. Цивилизационный проект для современной России и отечественная социальная философия. Часть 1 // Личность. Культура. Общество. 2020. Том XXII. Вып. 1/2 (№ 105/106). С. 279–291.

**Универсальные законы человеческого развития
и возможность межцивилизационного диалога
в условиях мультикультурализма¹**

Цивилизационный подход связан сегодня с решением ряда проблем, имеющих, наряду с теоретико-методологическим, и важнейшее практически-политическое значение. В первую очередь это проблема соотношений общецивилизационных универсалий и региональной (национальной) специфики. Связаны ли эти универсалии с изначальным «генетическим кодом» — своего рода наследственной программой человечества, постепенно и неуклонно реализуемой на протяжении всей истории, или они выступают как результат диалога множества культур и так же проблематичны, как и проблематичен сам этот диалог, подчиняющийся импульсам таинственного мирового цикла: чередованию фаз интеграции и дифференциации, «экуменизма» и изоляционизма².

А. С. Панарин

В последние десятилетия тема межцивилизационного диалога не только пронизывает международный политический и научный дискурсы, но и проникает в механизмы подготовки и принятия политических решений, если речь идет о международной и внутринациональной политике. Об этом свидетельствует характер и направленность большинства документов, которые можно отнести к доктринальному уровню геополитического планирования и прогнозирования. Речь идет как о межгосударственных соглашениях, так и о деятельности надгосударственных органов и многочисленных международных неправительственных организаций, созданных и создающихся в интересах обеспечения коллективной безопасности. Эта тема все заметнее перемещается в сердцевину внутренней политики ведущих государств мира, в том числе Европейского Союза и России, что не удивительно.

Дело в том, что все противоречия современного мира, в том числе и не имеющие ни малейшей связи с общецивилизационным развитием или отношениями между мировыми локальными цивилизациями и носящие сугубо конъюнктурный характер, в наше время молниеносно приобретают характер трудноразрешимых межцивилизационных конфликтов. Примером могут служить постоянно обостряющиеся проблемы внешнего управления, очень болезненные для ЕС и разрушающие экономический потенциал европейских

1 Материал подготовлен на основе доклада, прочитанного на XII Международных Лихачёвских научных чтениях. Стенограмма доклада была опубликована: Черешнев В. А., Расторгуев В. Н. Диалог цивилизаций на фоне кризиса мультикультурализма и стратегия устойчивого развития // Диалог культур в условиях глобализации: XII Международные Лихачёвские научные чтения. СПб., 2012.

2 Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 7–8.

государств. Не менее значимы и проблемы внутреннего характера, вызванные резким снижением уровня адаптации миграционных потоков и проявлениями «нового расизма» — хорошо организованных волн «черного протеста», способного разрушить базовые принципы государственного устройства и пробудить крайне радикальные силы откровенно нацистского характера. А учитывая, что «черный расизм» все более отчетливо напоминает зеркальное отражение национал-социализма, такой исход становится высоковероятным уже в ближайшей временной перспективе. Воистину, основной парадокс западнического менталитета, по словам Панарина, состоит в более или менее осознанном отождествлении «восточных пережитков» с народными низами: «Бумеранг старого европоцентризма состоит в том, что структура внешнего колониализма каким-то образом проецируется вовнутрь и порождает внутренний колониализм и даже внутренний расизм»¹.

И вопрос заключается уже не в том, чтобы решать постоянно возникающие проблемы, накладывающиеся друг на друга, а в том, чтобы погасить их наиболее радикальные проявления. Единственным инструментом в этой ситуации оказывается реанимация глубинных страхов и фобий, базирующихся на внешней цивилизационной угрозе, а эту миссию в течение последних двух столетий исправно исполняет Россия... При этом следует исходить из того, что именно в странах Евросоюза, в зонах условной стабильности и столь же условного благополучия (большого или меньшего, но обеспеченного уровнем конституционно закрепленных социальных гарантий), пересекаются почти неконтролируемые миграционные потоки из регионов, где доминируют иоцивизационные традиции и обычаи, клановые и родовые связи, нехарактерные для «оазисов стабильности». В результате именно благополучные регионы неизбежно превращаются в арену наиболее острых межцивилизационных конфликтов, а основные показатели устойчивого развития, с таким трудом принятые на уровне межгосударственных связей, становятся малоэффективными.

На этом фоне возникают и усиливаются новые и традиционные факторы риска, включая кризис собственной цивилизационной идентичности, свойственный западным интеллектуалам. Как писал А. С. Панарин, «бунт европейских интеллектуалов против собственной цивилизации, ее отрицание с позиции фанатичного революционаризма или модных теперь ориентализма, экологизма и тому подобное не только снижает тонус западной цивилизации, но и дезавуирует цивилизационные нормы. Как показывает исторический опыт, всякая цивилизация в целях самоидентификации вырабатывала понятие варварства — чего-то противоположного ей»².

К сказанному следует добавить, что проблематика межцивилизационного взаимодействия оказывает существенное влияние на тематический спектр ряда наук гуманитарного, социально-политического и естественно-на-

1 Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе. С. 114.

2 Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе. С. 17.

учного профиля, на «соединении» которых и удавалось до недавнего времени выработать рекомендации по стратегии устойчивого развития для всех регионов планеты. Ученые, специализирующиеся в различных областях фундаментальной и прикладной науки, все чаще объединяются на основе общности проблемного поля, что повышает отдачу междисциплинарных исследовательских программ. Этот процесс не предполагает обязательной институционализации новых научных дисциплин или направлений, хотя такая тенденция не ослабевает (примером служит усиление междисциплинарных исследований по теории и методологии устойчивого развития), но делает науку более «отзывчивой» на вызовы времени.

Эта тенденция объясняется рядом факторов. Во-первых, следует выделить выдвигание на первый план таких наукоемких проблем, как проблема снижения рисков межцивилизационных конфликтов, которая неизбежно входит в проблемное поле устойчивого развития. Во-вторых, тенденция усиливается благодаря заметному повышению наукоемкости в большинстве областей практической деятельности, в том числе и политической. В-третьих, цивилизационный аспект научных исследований обусловлен широким распространением и повышением роли научно-аналитического сопровождения политики.

«Размножение» и становление наук — длительный процесс, который в значительной степени был продиктован не внешними влияниями, а внутренней логикой становления научной и вузовской инфраструктуры. По этой причине он не успевает за нуждами практики, а тем более за новыми проблемами, стоящими перед человечеством, о чем свидетельствует, в частности, явно заниженный уровень осмысления глобальных проблем, к разряду которых и относится обострение межцивилизационных противоречий на фоне осуществления масштабных глобализационных проектов. Это обострение оказалось настолько мощным, что лидерам ведущих европейских стран пришлось сделать заявления о крахе стратегии мультикультурализма, что молниеносно изменило не только тематику политического дискурса, но и общий тон научных исследований в этой области. Столь высокая степень «заполитизированности» социально-политических наук может служить показателем недостаточной эффективности и надежности многих политических, в том числе и наднациональных, институтов, а также свидетельством недостаточной зрелости самого научного знания, прежде всего гуманитарного и социально-политического.

Как известно, мультикультурализм — понятие, которое было введено в широкий научный оборот и политическую лексику сравнительно недавно, в 80-х годах XX века, и служит для обозначения связанных между собой, но различных явлений, что создает путаницу и часто используется в целях политической демагогии. Попытки механически перенести идеи, принципы и модели политики мультикультурализма в современную Россию, которые активно предпринимались нашими политиками и учеными на протяжении

последних лет, представляются бесосновательными, поскольку в исторической России сложился совершенно иной, отличный от западных традиций, цивилизационный опыт мирного сосуществования множества национальных культур. Этот опыт накапливался столетиями и не был связан с неконтролируемой миграцией.

Под мультикультурализмом подразумевают феномены, далеко не тождественные.

Во-первых, так определяют особый тип общественного устройства, сложившийся в развитых странах, для которого характерно искусственно созданное в течение сравнительно короткого времени (иногда в течение жизни одного-двух поколений) многообразие трудносовместимых национальных культур, языков, обычаев и жизненных укладов. Это многообразие явилось результатом ускоренной глобализации (феномен турбокапитализма). Одна из основных причин формирования мультикультурной среды — «великое переселение народов», как называют процессы масштабной и зачастую неконтролируемой миграции больших групп населения, в том числе беженцев, из неблагоприятных регионов мира (зоны социальных и природных бедствий, межэтнических и военных конфликтов) в развитые страны.

Основная цель большинства мигрантов — не адаптация к традициям и образу жизни коренного населения, а стремление получить набор социальных гарантий и прав, которых они лишены на родине. Эта тенденция, с одной стороны, позволяет развитым странам решать множество проблем, связанных, например, с потребностью в постоянном притоке «дешевой» рабочей силы, но, с другой стороны, является фактором повышенного политического и социального риска.

Среди наиболее опасных последствий сохранения и усиления этой тенденции — хроническая перегрузка социальной сферы и дестабилизация политической системы, разрушение уклада жизни коренного населения, деформация традиционного культурного и конфессионального пространства, которое формировалось столетиями. При этом реальная угроза для сохранения «цивилизационного кода» и поддержания социального мира «накладывается» на демографическую катастрофу, связанную с деструктивными изменениями этнокультурного состава населения и «вымыванием» народов, которые создали западную цивилизацию. Многие европейские народы в результате нарастающей депопуляции уходят с исторической сцены под натиском мигрантов, не способных и / или не желающих адаптироваться к культуре и обычаям «новой родины». Эта тенденция будет лишь усугубляться по мере нарастания других глобальных проблем, в том числе экологических, связанных с климатическими изменениями и техногенными катастрофами, которые вызовут многомиллионные потоки так называемых «экологических беженцев».

Во-вторых, под мультикультурализмом понимают множество культурологических и политологических концепций и авторских теорий по преиму-

шеству либерального толка, которые объединяет стремление обосновать, объяснить и оправдать (легитимировать) феномен сосуществования различных культур и верований на основе принципа толерантности. Многообразие таких конкурирующих концепций и теорий, а также их различная идеологическая окраска препятствуют формированию единой концепции мультикультурализма как целостного и непротиворечивого научного учения, которое вошло бы в свод знаний, рекомендованных для всеобщего усвоения. Особую роль в популяризации идей мультикультурализма сыграли американские социология, политология и правоведение. На стыке этих дисциплин сложилось научное направление, призванное соединить принципы правового государства с принципами политического устройства, гарантирующего равные права меньшинствам — национальным, религиозным, сексуальным и другим.

Примером может служить концепция мультикультурного гражданства Уилла Кимлики (Will Kymlicka), последователя Джона Роулза, — автора известной теории справедливости, которая признает социальную значимость отдельных форм неравенства, если они приносят пользу обществу. Такая позиция является альтернативной по отношению к политической теории «плавильного котла», господствующей в США и предполагающей глубокую интеграцию, «сплав» этнических компонентов в рамках гражданской нации. Но этот «котел» в последние годы утрачивает былую эффективность, что и повышает в США интерес к теориям и проектам построения мультикультурного общества.

В-третьих, чаще всего термин «мультикультурализм» обозначает сами политические проекты, которые осуществлялись большей частью безуспешно или до сих пор осуществляются с разной степенью политических и социальных рисков в ряде развитых стран с целью поставить под контроль процессы межэтнической интеграции, снять или смягчить противоречия, возникающие в обществе в результате глобальной миграции. Единого, общепринятого проекта мультикультурализма не было и не может быть, поскольку существуют принципиальные отличия в истории становления государств, в социальных структурах, традициях и верованиях. Эти различия можно проследить, сопоставляя исторический путь развития европейских национальных государств с опытом государственного строительства — США и Канады, в создании которых основная роль принадлежала и принадлежит мигрантам. Опыт Канады представляет особый интерес, так как в этой стране принцип мультикультурализма включается в число базовых принципов внутренней государственной политики.

В-четвертых, точнее всего было бы подвести под определение мультикультурализма политический курс, в основу которого положен выбор определенного проекта построения мультикультурного общества. Тот факт, что в большинстве европейских государств, как уже говорилось, такой политический выбор продемонстрировал свою нежизнеспособность, не означает, что

арсенал политики пополнился новым инструментарием и идеями, способными решить проблему обострения междивизиционных отношений в «успешных» регионах.

В-пятых, не менее обоснованным выглядит и желание назвать мультикультурализмом (сам термин подсказывает этот вариант его применения) политические доктрины и конституционные принципы, а также системы законов и подзаконных актов, специально разработанных и принятых для реализации политического курса, цель которого — формирование и легитимация мультикультурного общества. Примером столь последовательного осуществления политики мультикультурализма может служить, как известно, опыт Канады, и в частности Конституционный акт 1982 года и «Канадская хартия прав и свобод», в основу которых положен принцип мультикультурного наследия канадцев. Эта позиция неоднозначно оценивается в самой Канаде, особенно в Квебеке.

Подводя итог, можно сделать вывод о том, что политический механизм, обеспечивающий взаимопонимание локальных цивилизаций и названный «диалогом цивилизаций», требует «большого ремонта», который должен начаться с осмысления уроков грубой политизации научного знания, когда цели и методы науки подменялись целями и методами «научно-аналитического сопровождения» уже реализуемых политических и геополитических проектов.

Значение цивилизационной теории Н. Я. Данилевского для понимания истоков современного системного кризиса западной цивилизации

Главный вопрос, посвященный цивилизационной тематике в России на протяжении нескольких столетий, звучит следующим образом: что такое Россия, какова ее сущность и чем она отличается от Европы? Данный вопрос и сегодня не утратил своей актуальности, он активно обсуждается и в научной литературе, и в публицистике, при этом выдвигаются разные варианты этого ответа, заново воспроизводящие давнишний спор западников и славянофилов. Такая ситуация выглядит более чем странно, ибо русский ученый Н. Я. Данилевский дал глубокий и исчерпывающий ответ на этот вопрос еще в XIX веке в своей главной книге «Россия и Европа», которую Ф. М. Достоевский оценил как настольную книгу каждого русского. С ним были согласны и Л. Н. Толстой, и Ф. И. Тютчев, и А. Фет. Вызывает удивление, что нынешние западники снова будируют этот вопрос. Современные разногласия по этому вопросу в России означают, что научные доводы и аргументы не имеют решающего значения в подобном споре. За ним стоят мировоззренческие, личностные, идеологические позиции, которые не в силах поколебать никакие научные теории, сколько бы хорошо они ни были фундаментальны.

Академик А. В. Смирнов в недавно вышедшей книге «Всечеловеческое vs общечеловеческое» (2019) констатирует: «Появление Данилевского — особая стадия в развитии русского самосознания. Значение этого мыслителя и его идей до сих пор по достоинству не оценено. Что уж говорить, если даже адекватно представить взгляды Данилевского мы по большей части не в состоянии или не хотим, выставляя его то славянофилом, то зачинателем теории цивилизаций-монад, не сообщающихся друг с другом»¹. При этом Данилевский, как отмечает Смирнов, не был ни западником, ни славянофилом, а объективным ученым, вовсе не отвергающим Европу, а призывающим правильно ее понимать: «В общем, ни славянофилы, ни Данилевский, ни евразийцы никогда не говорили, что нужно *отвергнуть* Европу, *отрицать* ее. Они всегда признавали ее значение. Но “признавать значение” не значит “боготворить”. Только этим (а вовсе не признанием значения Европы в принципе) они и отличаются от наших западников: те требуют не только признания, но и обожания Европы, исключая даже тень ее критики»².

Нынешняя напряженность в отношениях с Западом и разногласия внутри России по этому вопросу побудила многих исследователей, особенно с начала 1990-х годов, вновь обратиться к основополагающим принципам теории Данилевского. Были написаны книги, сотни статей, защищены диссертации, что было обусловлено созвучностью его идей современности. Однако

1 Смирнов А. В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. М., 2019. С. 117.

2 Смирнов А. В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. С. 121.

элиты новой России пока еще далеки от понимания того, что российская и западная цивилизации идут в разных направлениях и несут в себе во многом противоположные смыслы. Но это хорошо понимал и научно обосновал Н. Данилевский, ясно наметив основные черты, свойственные западной цивилизации. Эти отличия он подробно рассматривает, посвящая им несколько глав своей книги с красноречивыми названиями: гл. VIII «Различия в психическом строе»; гл. XIX «Различие вероисповедное»; гл. X «Различие в ходе исторического воспитания». Не останавливаясь на содержании данных глав, обратим внимание на их главную идею, которая позволяет, как представляется, понять причину и источник фундаментальных цивилизационных различий двух цивилизаций. Она заключается в несхожести центральных мировоззренческих матриц, которая в литературе описывается разными способами.

Во-первых, он считал, что главным действующим субъектом являются не государства или отдельные нации, а огромные культурно-религиозные общности, которые он называл культурно-историческими типами, позже их стали называть цивилизациями. Его теория культурно-исторических типов была признана во всем мире. Во-вторых, он научно, всесторонне обосновал отличие России от Запада. Рассмотреть и перечислить все признаки, отличающие Россию от Запада как цивилизацию, невозможно в рамках данной статьи. Важно лишь отметить, что Россия по всем главным вопросам исторического бытия всегда предлагала человечеству решения, которые порой принципиально отличались от западных. Это было обусловлено ее духовным ядром, то есть основополагающей мировоззренческой матрицей России, коренящейся в православии, которое имело важное значение во всех сферах ее бытия в отличие от светски-культурных, социальных и политических доминант Европы. Тем самым Данилевский впервые обосновал цивилизационное различие этих двух миров и сопутствующие этому отчужденность Запада и даже его враждебность. Вытекающие отсюда неизбежные постоянные столкновения России с европейской цивилизацией открывали в то же время положительные стороны такого положения. Данилевский пишет: «Самый процесс этой неизбежной борьбы, а не одни только ее желанные результаты считаем мы спасительным и благодетельным, ибо только эта борьба может отрезвить мысль нашу, поднять во всех слоях нашего общества народный дух, погрязший в подражательности, в поклонении чужому, зараженный тем крайне опасным недугом, который мы назвали европейничаньем»³. Назвав XI главу «Европейничанье — болезнь русской жизни», Данилевский тем самым ввел понятие «европейничанье» в научный оборот, проявив при этом большую историческую проницательность.

Цель данной статьи — показать в неизбежно кратком виде, что присущие западной цивилизации предпосылки окончательно вызрели и трансформировались в состояние кризиса, затронув при этом и Российское государство,

3 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2008. С. 552.

которое в силу исторических особенностей его развития оказалось в определенной степени втянутым в орбиту западной цивилизации.

Отличие Запада от России

Отличительные особенности западной цивилизации очевидным образом проявляются в организации общественно-экономической жизни, в способах и принципах человеческого взаимодействия на основе прагматизма, крайнего индивидуализма, неограниченной конкуренции. Как отмечает Данилевский, человек западной цивилизации во главу угла ставит интерес, а его существенной чертой, общей для Запада, является насильственность. Он пишет: «Одна из таких черт, общих всем народам романо-германского типа, есть *насильственность* (*Gewaltsamkeit*). Насильственность, в свою очередь, есть не что иное, как чрезмерно раздутое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мысли, всякий иной интерес необходимо-должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему»¹. В то время как русскому человеку свойственны терпимость, прирожденная гуманность и ненасильственность². Ученый подчеркивает, что Европа в социокультурном и историческом смысле **представляет** собой и является сутью германо-романской цивилизации. У России же иные истоки, она есть самостоятельный культурно-исторический тип и не может принадлежать Европе, ибо «она не питалась ни одним из тех корней, которыми всасывала Европа как благотворные, так и вредоносные соки непосредственно из почвы ею же разрушенного древнего мира, не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского духа»³.

Данилевский, а также последовавшие за ним многие другие отечественные ученые и современные исследователи отмечают, что каждая цивилизация строится на фундаменте какой-либо духовной предпосылки, некоего первичного культурного символа или сакральной ценности, которые и становятся в дальнейшем основой формирования самобытной культуры. Религия при этом, хотя играла важную роль в становлении цивилизации и утверждении ее идентичности, тем не менее не являлась решающим фактором для определения сущности цивилизации. Так, например, А. В. Смирнов отмечает: «Во-первых, “культура” понимается максимально широко, как обнимающая все виды совместной и индивидуальной деятельности человека, а во-вторых, как включающая религию в качестве своего разряда, т. е. чего-то подчиненного... Данилевский делает, таким образом, крайне важный шаг, лишая религиозную идентичность ее определяющего влияния»⁴.

Тот факт, что Россия и Запад имеют общую христианскую религию (церкви разделились в 1054 году), дает основания одним авторам говорить

1 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 216.

2 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 225–227.

3 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 75.

4 Смирнов А. В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. С. 133.

о цивилизационной общности России и Запада, несмотря на определенные доктринальные и ритуальные различия. Другие же, наоборот, отрицают такую общность, усматривая в этих различиях причину отсутствия взаимопонимания и напряженность во взаимоотношениях с Западом.

На самом деле, как это убедительно показал Данилевский, «христианство как в протестантском, так и в католическом сознании подплено под самый корень, что оно, с их точки зрения, не выдерживает самой простой критики и держится лишь до поры до времени только по инерции или косности, присущей и нравственному миру»¹. Поэтому религиозные различия России и Запада, особенно в эпоху секуляризации, имеют значение скорее для межцерковных дискуссий, чем для понимания характера и вектора развития западной и российской цивилизаций. Важнее увидеть глубинный смысл формирования культуры и динамики исторического процесса. Данилевский стремился к тому, чтобы за внешним фоном и общим контекстом культурно-исторического типа искать духовный стержень как проявление духа народа, мировоззренчески организующий те или иные культурные символы и атрибуты культуры. В любой культуре всегда господствует свой изначальный духовный импульс, формирующий те или иные модификации культуры. Иными словами, в основании всех многообразных проявлений той или иной цивилизации лежит некий духовный лейтмотив, способ видения своего исторического бытия.

Основываясь на идеях Данилевского и исходя из культурного контекста, можно предположить, что в качестве такого импульса и первофеномена для западной цивилизации является *время*, а для российской — *пространство*, но не в физическом, а в метафизическом смысле. С. Г. Кара-Мурза убежден в том, что «самые первые, фундаментальные различия типов цивилизации проявляются уже в том, как человек воспринимает **пространство** и **время**»². Конечно, время и пространство — это сложные и неоднородные явления как в религиозном, светско-мировоззренческом, так и в физическом, научном смысле. Но в метафизическом плане у них другая задача — выходить за пределы конкретной физической реальности, раскрывать основу обеих цивилизаций и их отличия. Это не физические характеристики бытия, а одухотворяющие и упорядочивающие бытие начала, что имеет для человека с точки зрения его метафизических потребностей принципиальное значение. Время и пространство как главные идеи данных цивилизаций в свернутом виде характеризуют все многообразие исторических, политических, культурных и иных процессов, определяют логику истории.

В этом смысле их можно понимать как яркие и многозначительные символы цивилизаций. Само слово символ происходит от греческого слова *σύμβολον*, что означает соединять, собирать различное. Такой подход диктуется необходимостью не только объять необъятное, но и установить связь исторических эпох. Символизация знания при постоянно возрастающем

1 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 257.

2 Кара-Мурза С. Г. Россия и Запад. Парадигмы цивилизации. М., 2011. С. 135.

объеме разнообразной информации становится значимым элементом научного исследования, ибо символ имплицитно содержит огромный массив информации, позволяя кратко и без перевода открывать глубинный смысл изучаемых явлений, сохраняя в то же время напряженность между его раскрытием и сокрытием¹.

О том, что время занимает особое место в модели мира и особый статус в жизни человека западной цивилизации, свидетельствуют, в частности, фрагменты проповеди самого известного французского проповедника XIII века Бертольда Регенсбургского. Согласно интерпретации евангельской притчи Бертольдом, Творец даровал человеку пять «талантов», за которые он должен будет дать ему отчет. Не останавливаясь на характеристике четырех талантов как не имеющих прямого отношения к теме, обратим внимание на отмеченную А. Я. Гуревичем важную деталь. «Среди даров Творца названо время, и это опять-таки в высшей степени многозначительно. Не переставая быть достоинством Господа, время вместе с тем оказывается и признаком человека. “Zeit” понимается Бертольдом уже не только как литургическое, сакральное время, но и как время человеческой активности, земной повседневной деятельности». — «Ясно, что время в этой схеме, — продолжает Гуревич, — теснейшим образом сплетено с призванием, службой и богатством»². В ходе истории два порядка бытия — небесное и земное — постепенно все больше удалялись друг от друга, а время все больше соотносилось с жизнью человека и транслировалось в земное бытие, изменяя при этом свое изначальное, сакральное понимание и назначение.

Такое восприятие времени, его образ, стало значимой мировоззренческой характеристикой человека западного общества и движущей силой западной цивилизации, девизом которой стали небывалый динамизм, прогресс, рациональность, ставка на силу, экспансионизм. Это способствовало развитию динамичной и агрессивной системы капитализма, стремительному научно-техническому прогрессу, трансформации жизни в форме привычки к торопливости, экономии времени. Прошлое при этом совершенно утратило свою ценность. Под эгидой всемогущества времени и повинувшись его императиву, цивилизация Запада действительно достигла впечатляющих результатов, поэтому в течение пяти веков она имела огромное влияние на большую часть мира. Однако 600 лет назад никому бы и в голову не пришло, «что европейцы когда-то будут править миром. Османская империя на Ближнем Востоке или династия Мин в Китае были высокоразвитыми цивилизациями, когда в Европе царили война, чума и убожество»³.

Сегодня в странах западной цивилизации абсолютизация времени привела к тому, что о нем говорят так, как будто речь идет о некоем несчастье,

1 *Маслова В. А.* Проблема символа в философии А. Ф. Лосева и у французских символистов // *Философская мысль*. 2019. № 11. С. 18–30.

2 *Гуревич А. Я.* Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // *Одиссей*. М., 1990. С. 79.

3 *Europa Talks: Europa und die Zukunft der westlichen Zivilisation*. Berlin, 2014.

которое обрушилось на людей в последние столетия. Это несчастье — продукт современной западной цивилизации с ее техническим совершенным измерением времени, навязываемым людям капиталистической экономикой с целью их более эффективной эксплуатации. Люди при этом начинают задумываться: а должны ли они покоряться этой тирании времени?¹

По аналогии с даром Творца для западной цивилизации можно предположить, что для России таким даром стало «пространство». Представление о пространстве нашло отражение в древнерусской иконе св. Георгия Победоносца, где изображение пространства проявилось как квинтэссенция православного духовного опыта. Главным символом пространства в иконе является фон. Он такой же сверхсветлый, как и нимб, в смысловом и символическом плане они очень близки. Пространство в православном русском восприятии мира было доминирующим, не имеющим натуралистических черт, оно космично, одухотворено и таинственно. Внешнее бытие было для русского человека не чем иным, как экстерииоризацией его внутренней метафизической природы, его духовного понимания пространства. Соответственно этому формировались и его практические действия: движение вперед и вширь происходило на каком-то полурациональном уровне, не как обусловленное какими-то прагматическими и экономическими обстоятельствами, а как осуществление некоего трансцендентного задания. Социокультурный вектор допетровской Руси ориентировался преимущественно на Восток. Соответственно формировалось органичное евразийское сознание, так как «культурная модель допетровского Московского государства формируется, таким образом, как пространственно открытая на Восток, допускавшая наличие “размытых” пограничных зон со смешанной культурой, в которой происходила диффузия с примыкавшими к ней культурными пространствами»².

Однако с течением времени был утрачен глубинный метафизический смысл не только понимания пространства, но и всей христианской философии универсализма. В результате произошли огромные изменения не только с иконой, но и с Российским государством. Что касается иконы, то «в последнем столетии икона огрубела. В пространство иконописи вторглась живопись. Изменение иконы — это не только измена образцу и традиции, это изменение созерцания самого иконописца и понижение духовного уровня эпохи. Внешняя жизнь влекла к внешним ценностям и внешним формам выражения»³. Российская же государственность, собранная из многих народов, утратив свой духовный объединяющий стержень, который был заменен в Петровскую эпоху позитивно-политической идеей империи, не имела своего исторического задания и самопонимания. Следствием стало то, что «имея несколько раз возможность нейтрально утвердить себя как великое самодовлеющее целое, русская государственность фатально низводила свое значение до степени

1 Der Mensch und die Zeit. Ein Esse. Rudolf Wendorff. Westdeutscher Verlag GmbH. Opladen, 1988.

2 Оширова Т. Н. Присоединение Сибири как евразийский социокультурный вектор внешней истории Московского государства // Цивилизации и культуры. Вып. 1. М., 1994. С. 145.

3 Проблема пространства и времени в церковном искусстве.

частного политического фактора, вынужденно слагающего общеевропейское сложное равновесие»¹. Так были запрограммированы дальнейшие катастрофы России, проистекающие из непонимания того, что российская цивилизация и западная имеют разные траектории развития и несут в себе кардинальные различия. Закономерным следствием трансформации времени на Западе и трансформации пространства в России стал кризис цивилизации, фиксируемый и там, и здесь.

Кризис цивилизации

Гениальное предвидение Данилевского относительно грядущего нарастания проблем западной цивилизации, которое в XIX веке еще не было очевидным, нашло сегодня полное и зримое подтверждение в развернувшемся системном кризисе. Однако в период, когда Данилевский писал свою знаменитую книгу, «явление полного разложения форм европейской жизни — будь то в виде гниения или брожения, еще не замечается»². Тем не менее Запад уже тогда пережил пору своего расцвета, который пришелся на XVI и XVII века. По инерции богатым на теоретические и практические достижения оказался также XIX век, но это уже был, как метафорически замечает Данилевский, плод, который «есть по преимуществу дар осени»³. Эта осенняя пора плодотворности свидетельствовала о том, что лучшие времена остались позади, творческая и созидательная сила западной цивилизации вступила на нисходящий путь своего развития.

Сегодня можно наблюдать, что утрата веры в дискурс западной цивилизации происходит изнутри и заметнее всего проявляется в западных университетах. Многие современные исследователи констатируют кризис западной цивилизации, который квалифицируется порой в духе Шпенглера как «закат западной цивилизации». Публикаций на тему заката западной цивилизации, утратившей «фаустовский дух» (Шпенглер), — огромное количество. Об этом свидетельствуют вышедшие в последние годы на Западе книги с характерными названиями: «Смерть Запада»⁴, «Самоубийство Запада»⁵, «Смерть христианской культуры»⁶ и др.

НАСА (от англ. NASA — Национальное управление по воздухоплаванию и исследованию космического пространства), опираясь на различные исследовательские методы и теоретико-математические модели, также пришло к выводу о неизбежной гибели цивилизации и полном ее крахе. Доводы, которые приводятся для доказательства этого вывода, основаны прежде всего на поведении и динамике западной цивилизации: «Если не произойдет немедленного и радикального изменения направления, ***западная цивилизация***

1 Алексеев И. Духовные предпосылки евразийской культуры // Евразийская хроника. Вып. 2. Берлин, 1935. С. 20.

2 Данилевский И. Я. Россия и Европа. С. 201.

3 Данилевский И. Я. Россия и Европа. С. 208.

4 Бьюкенен П. Смерть Запада. М., 2007.

5 Jonah Goldberg. Suicide of the West. Publisher: Crown Forum, 2018.

6 Dawid Allen White. Publisher: JHS Press, 2008.

рухнет в ближайшие десятилетия (выделено мной. — Р. С.). <...> Возможно, пришло время признать, что нынешний образ жизни не имеет будущего. Осталось совсем немного времени, чуть больше, чем несколько лет. Однако прогнозы остаются мрачными: независимо от модели и переменных, результат остается довольно стабильным. В целом, крах нашей культуры вряд ли можно предотвратить, в лучшем случае его можно задержать». Такие зловещие перспективы видятся не только исследователям НАСА. В частности, в качестве примера можно привести исследование английского правительства «Perfect Storm» («Идеальный шторм»), которое пришло к аналогичному выводу: «Если не произойдет радикальное переосмысление, крах, вероятно, обрушится уже через 15–20 лет. Западная элита просто не понимает масштаба катастрофы»¹.

Но не только философы, социологи заявляют о кризисе западной цивилизации. Им вторят и политики: канцлер ФРГ А. Меркель в сентябре 2016 года признала, что Европа находится в критической ситуации, в интервью корреспонденту «Нью-Йорк Таймс». Экс-министр иностранных дел ФРГ Ё. Фишер посвятил упадку Запада новую книгу «Упадок Запада: Европа в Новом мировом порядке XXI в.»². Председатель Европейской комиссии Жан-Клод Юнкер назвал это состояние «экзистенциальным кризисом». В июле 2019 года президент США Д. Трамп заявил о том, что сейчас основной задачей является выживание западной цивилизации. Бывший президент Франции Н. Саркози также заявил об упадке Запада и смещении «мировой оси» на Восток.

Кроме общих выводов о неизбежности гибели западной цивилизации, пугающе четкую картину дает исследование, которое является достаточно репрезентативным для стран Запада. В нем рассматриваются конкретные признаки и симптомы практически необратимого распада западной цивилизации³. Среди этих признаков выделяются следующие: 1) *Неспособность демократии* реагировать на кризисы. При этом выборы нового политика ничего не меняют. Либерализм и его идеи стали фетишем и положены на алтарь как абсолютные, единственные ценности, невосприимчивые ко всякой критике. 2) *Аисторичность человека*. Нынешний массовый человек является пленником современности — у него вообще нет видения будущего, ясного мировоззрения, и он полностью ушел от своей истории. На их место пришли цинизм и нигилизм. 3) *Интеллектуальный упадок*. Это кажется парадоксальным, если вспомнить о широком распространении образования. Но господство прагматизма и отсутствие духовных импульсов привели к тому, что воцарились интеллектуально бесплодные времена, которые всегда были признаком духовно обнищавшей культуры. 4) *Индивидуализм как заместитель религии*. Если выйти за пределы Европы и спросить людей, что является типичной чертой

1 НАСА. Кольпак нашей цивилизации неизбежен (NASA: Kollaps unserer Zivilisation unausweichlich) 24. März. 2014. Beliebte Artikel, Nachhaltigkeit.

2 Joschka Fischer: Der Abstieg des Westens: Europa in der neuen Weltordnung des 21. Jahrhunderts (German Edition) Publisher: Kiepenheuer & Witsch eBook; 1 edition (March 8, 2018).

3 Full text of «Zehn Gründe warum unsere westliche Zivilisation untergeht». URL: https://archive.org/stream/Zehn_Gruende_Warum_Unsere (дата обращения: 11.10.2020).

западной культуры, ответ будет звучать: «индивидуализм», то есть то, что в других культурах воспринимается не как комплимент, а как упрек и критика. Свергнув Бога и Отечество с пьедестала, воздвигли на его место человека. 5) *Гиперчувствительность*, то есть боязнь обсуждать какие-то вещи, которые могут быть неприятны другим. Именно благодаря этому политика Германии, например, становится все более и более рабской. 6) *Преувеличенный пацифизм*. Данное явление является особенно вирулентным в Германии, но и в других западных странах имеет значительное влияние. Оно означает превращение себя лишь в жертву тирании и террора. 7) *Распад семьи*. Семья — это общество в миниатюре. Семья действительно является первообразом всего человеческого сообщества, от которого все остальное только производно, вплоть до самого государства. В результате распада семьи появляется тип человека, о бескрайнем индивидуализме которого ничего не известно. А ведь от него зависит судьба общества и государства. 8) *Нигилистическое искусство*. Искусство и культура всегда являлись главным признаком духовного состояния цивилизации. Их современный облик не может выразить ничего, кроме продолжающегося разрушения всех ценностей. Люди практически лишены надежды и отчуждены от своих культурных корней. 9) *Этническое растворение*. На протяжении всей современной истории западные страны пытались сформировать мультикультурные общества. В этом супе атомов люди как индивиды должны были избавляться от всех индивидуальных качеств. Но есть одна загвоздка: природа человека не дает сформировать надындивидуальные свойства. История не дала ни одного примера нации, которая могла бы обеспечить сосуществование нескольких этносов, кроме как в России, где существовал явно доминирующий этнос — русские, или в Китае — ханьцы. Все остальные попытки многонациональных наций были обречены на провал. 10) *Социальное перенапряжение*. Социальная помощь — это обеспечение существования, а не жизни. Такое различие всего лишь нюанс, однако между ними пропасть: жизнь как существование — это как вещь по сравнению с жизнью как развертыванием души. Социальная жизнь при капитализме не имеет никаких прав на подлинную жизнь. Кроме того, человек антропологически создан для малой группы, для деревни, маленького городка. Это естественный социотоп человека. Когда плотность массы велика, то в ней он — никто. Если плотность становится слишком большой, люди реагируют социальной агрессией, а уровень стресса становится слишком высоким.

Что касается *кризиса российской цивилизации*, то он имеет некоторые свои особенности, но, в сущности, воспроизводит главные черты кризиса западной цивилизации. Такое состояние является вполне закономерным, ибо Россия на протяжении веков следовала Западу по многим параметрам, то есть была подвержена болезни «европейничанья», о которой писал Данилевский. Он называет три основные формы этого явления, которые стоит здесь привести, так как они на удивление оказались очень актуальными, особенно в 1990-е

годы: «1) Искажение народного быта и замена форм его формами чужими, иностранными; искажение и замена, которые, начавшись с внешности, не могли не проникнуть в самый внутренний строй понятий и жизни высших слоев общества — и не проникать все глубже и глубже. 2) Заимствование разных иностранных учреждений и пересадка их на русскую почву — с мыслью, что хорошо в одном месте должно быть и везде хорошо. 3) Взгляд как на внутренние, так и на внешние отношения и вопросы русской жизни с иностранной, европейской точки зрения, рассматривание их в европейские очки...»¹

Описанные Данилевским формы европейничанья в сочетании с многими признаками кризиса западной цивилизации явственно присутствуют в современной российской действительности. И это не удивительно, ибо «новая Россия выбрала курс на интегрирование в международные, прежде всего — западные институты. Необходимые и достаточные условия для принуждения России к такому выбору были сформированы в годы “перестройки”. Это — дезорганизация экономики, стремительное обременение внешними долгами, неоднократная замена руководящих кадров практически по всей управленческой вертикали и демонтаж системы управления»². Несмотря на то что общая ситуация в России в целом улучшилась, укрепился ее суверенитет и упрочилась позиция на международной арене, ее глубинные язвы и деформации все еще сохраняются. В результате «мы усомнились в своем первородстве, в своем историческом предназначении, в уместности своего нахождения в мире и мире успешных»³ и задаем время от времени странные вопросы: кто мы, куда мы идем?

Таким образом, обращение к теоретическому наследию Данилевского помогает яснее осознать движущие силы развития той или иной цивилизации, ее первоначальные импульсы или начала, которые, развиваясь в истории, приводят к закономерному результату. Важнейшие, «невидимые» импульсы нередко уходят из поля зрения исследователей. Изложенное Данилевским понимание хода истории не только дает возможность увидеть ее подспудные закономерности, но и прогнозировать дальнейшие исторические события. Утрата абсолютных оснований человеческого бытия в понижающих духовное качество жизни мифах прогресса, науки, гражданских прав и свобод, маскирующих сплошную материализацию человеческих устремлений, оказывается губительным для судеб цивилизации, глубоко воспринявшей эти начала. Причина кризиса западной цивилизации в том, что Европа в духовном отношении изжила даже те узкие религиозные понятия, которыми она заменяла вселенскую истину. Соответственно, причина российского кризиса заключается в болезни русской жизни, а именно в европейничанье.

1 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 321.

2 Азеев А. 100 лет войн // Холодная война 2.0. М., 2015. С. 197.

3 Дюпенко Н., *прот.* Христианские ценности в современном мире // Политическое пространство и социальное время: XXX Харакский форум. Симферополь, 2016. С. 73.

**Главные тенденции развития отечественной цивилизации
в Новое и Новейшее время¹**

Основой, фундаментом, материковым основанием отечественной цивилизации является древнерусская культура, складывавшаяся в первые века нашей государственности и этногенеза нации. Древняя Русь, по образному выражению Д. С. Лихачёва, является «нашей античностью», началом всех начал, основополагающей стадией цивилизационного развития².

После Петровских реформ начинается, по мнению ряда исследователей, период модернизации России, приведший к современному ее состоянию. Этот (теперь уже более чем трехвековой) период разбивается в свою очередь на несколько подпериодов. Самый продолжительный длился до Октябрьского переворота, он включает ряд стадий. Следующим является советский, насчитывающий несколько десятилетий. Последним по времени выступает постсоветский, самый короткий и переживаемый ныне.

В Петровскую эпоху наступает ускоренная вестернизация всех сторон жизни российского общества и происходит своеобразное отрицание древнерусской стадии развития. Центр тяжести государственных усилий переносится на создание тесных и интенсивных связей с Европой ради превращения России в одну из ведущих европейских держав, что не могло не сказаться на развитии отечественной культуры, которая становится более сложной по своей структуре³.

Прежде всего, она может быть разделена на светскую культуру, ускоренно развивавшуюся и занимавшую все большую часть общего культурного пространства, и духовную, доля которой постепенно уменьшалась. Процесс секуляризации и обмирщения культуры шел по возрастающей более полутора веков, однако на рубеже XIX–XX столетий возникает такой феномен, как религиозно-философский ренессанс, прерванный революцией⁴.

В советский богоборческий период религиозная составляющая культуры была сведена до минимума, а под духовной стала пониматься вся нематериальная культура, что усложнило демаркацию двух терминов (духовное и религиозное), споры о содержании которых продолжаются до сего дня. Вместо традиционной религии (точнее сказать, совокупности традиционных религий, существовавших в многонациональной Российской империи) устанавливается марксистская квазирелигия, главным пафосом которой является реализа-

1 В данном обобщающем тексте использованы не потерявшие актуальности положения из более ранних работ: *Громов М. Н.* Философская семантика сакральной архитектуры // Вестник Ярославской духовной семинарии. 2019. № 1; *Громов М. Н.* Генезис и типология отечественной цивилизации // Молодежь – культура – политика: историческая память и цивилизационный выбор: VIII юбилейные Панаринские чтения : сборник статей / отв. ред. В. Н. Расторгуев. М. : МАКС Пресс, 2012; *Громов М. Н.* Исихазм в восточнославянской культуре // Вестник славянских культур. 2009. № 1 (11); *Громов М. Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997.
2 *Лихачёв Д. С.* Раздумья о России. СПб., 2006.
3 *Латто-Данцлевский А. С.* История русской мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990.
4 *Зеньковский В.* История русской философии. М., 2001. С. 711–745.

ция утопического проекта, создание некоего подобия царства Божия на земле, но без Бога¹.

Не маленькая секта, а великая страна с великой культурой была насильственно вовлечена в строительство великой утопии, общие контуры и конечные цели которой, впрочем, постоянно изменялись и корректировались политическим руководством. Не удивительно, что все это закончилось глубоким мировоззренческим кризисом, деградацией народного сознания и быстрой сдачей коммунистических идеалов прогнившей партийной верхушкой во время начавшейся перестройки, или, как остроумно высказался один из диссидентских философов, «катастрофки» (А. А. Зиновьев)².

По мере краха марксистской квазирелигии начинает возрождаться подлинная вера. Восстановление влияния традиционных религий в постсоветский период является одним из важных факторов развития современного российского общества. Следует вместе с тем заметить, что несколько поколений советских людей, выросших в безрелигиозной среде, находятся в растерянности по поводу неожиданно открывшихся возможностей увлечения любой верой, лишь бы это был не материализм, усиленно насаждавшийся как единственно верная мировоззренческая установка. Отсюда берет начало увлеченность в разные, в том числе деструктивные, секты. Отсюда же проистекает обилие целителей, астрологов и прорицателей.

Завершая данный сюжет, необходимо сказать, что выравнивание соотношения религиозных и безрелигиозных элементов в структуре современного российского общества будет происходить трудно и в продолжение длительного периода. Одномоментного «второго Крещения Руси», вопреки некоторым прогнозам, не произошло, но следует признать, что религиозные идеалы и ценности находят все большее признание в обществе. Общепринято (хороший пример этого дает президент страны), что исповедовать свою веру следует скромно, не навязывая ее другим, уважая верования иных народов России, и не только России.

Таким образом, мы видим на примере анализа сакрального фактора, как причудливо переплетаются и оказывают влияние на современную ситуацию и древнерусские традиции, и сложная эволюция религиозного сознания в Новое и Новейшее время, и вызовы современного дня с обилием вариантов выбора, ответственностью и расплатой за этот выбор.

Показательно, что возводимые в начале XXI века храмы в своих росписях подражают не церковному модерну начала прошлого века, не тяжеловесной академической живописи XIX столетия, не куртуазной XVIII века и даже не пестровой XVII столетия, но высоким образцам древнерусского искусства эпохи Андрея Рублёва и Дионисия. Высокое русское Средневековье XIV–XVI веков является примером для нынешнего сакрального зодчества

1 Русская православная церковь. Очерки истории 1917–1988 гг. М., 1988.

2 Зиновьев А. А. Русская трагедия. М., 2002.

и церковного искусства, что лишний раз говорит о непреходящем значении культуры Древней Руси¹.

Вместе с тем до нас дошли из прошлого застарелые проблемы церковного раскола, старого сектантства, внешнего обрядоверия, конфессиональной нетерпимости, поверхностного восприятия духовных ценностей, воинствующего теизма и атеизма. Лишь вскрывая историю, генезис, причины возникновения подобных проблем, мы можем не только их лучше осмыслить, но и успешнее разрешать, хотя необходимо признать, что полное их решение невозможно. Отсюда проистекает проблема соблюдения внешней толерантности без изменения внутренних принципов.

Вспоминая Петровскую эпоху, с которой началась модернизация России, важно отметить несколько обстоятельств. Первое из них состоит в том, что уже в переходном XVII столетии, когда вместо традиционного средневекового общества в России стало исподволь складываться общество новоевропейского типа, началась медленная, постепенная европеизация страны. Она происходила в области культуры в рамках общеевропейского стиля барокко через польское, украинское, белорусское посредничество по славянскому католическому образцу². Петровская же вестернизация происходила по протестантскому, немецкому (немцами на Руси называли европейцев-неславян, то есть шведов, датчан, голландцев, англичан, германцев, в том числе тех, кто населял Немецкую слободу в Москве), совершенно чуждому образцу, что вызвало значительное ей сопротивление³.

Не случайно Н. А. Бердяев называл Петра Великого «первым русским большевиком» за его методы руководства страной⁴. Здесь встает вопрос о темпах развития, о цикличности процессов, о различном соотношении старого и нового, традиционного и инновационного. В Петровскую эпоху, как и после разрухи и смуты прошлого века, вызванных революцией и гражданской войной, остро стоял вопрос о форсированном развитии экономики, что повлияло и на политику, и на культуру. Последняя вынуждена была следовать в фарватере ускоренного решения стратегических задач превращения России в достойного оппонента западноевропейских держав, что не могло не сказаться на ее специфике и положении.

Все развитие науки, образования, культуры как в петровское, так и в сталинское время было подчинено интересам строительства мощной, прежде всего в военно-техническом отношении, державы. Приоритет естественных наук, финансирование стратегических исследований, гигантские усилия по созданию военно-промышленного потенциала, активная, а порою агрессивная внешняя политика — все это хорошо просматривается в столь разделенные и одновременно столь похожие эпохи. Апогеем данного типа разви-

1 Прохоров Г. М. Древняя Русь как историко-культурный феномен // Культура Руси — России. Тверь, 2004. С. 19–24.

2 Громоу М. И. Культура России // История культур славянских народов : в 3 т. Т. 2. От барокко к модерну. М., 2003. С. 114–124.

3 Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004.

4 Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990.

тия стал период превращения СССР в сверхдержаву уже в постсталинский период, который резко контрастировал с внутренним состоянием страны и ее населения и который подорвал плановую экономику социалистического типа.

За периодами сверхусилий следуют периоды спада, стагнации, а порою и глубокого системного кризиса, который в XX веке дважды переживала Россия. Нельзя долго держать в напряжении ни целые народы, ни отдельного индивида. Нынешняя индифферентность, безыдейность, политическая апатия населения есть закономерный результат интенсивной физической и идейной эксплуатации народа в предыдущий период. Нечто подобное мы можем наблюдать в области культуры. Вместо произведений живописи, кинематографа, литературы так называемого «большого стиля», с их гипертрофированной идейностью и пренебрежением к реальному живому человеку, ставшими весьма модными на рынке западного искусства, потоком хлынули подделки явно потребительского толка, рассчитанные на самые безыдейные, а порою и низкопробные вкусы. Возник своеобразный новый НЭП в культуре, напоминающий ранний НЭП 20-х годов прошлого века, но действующий с гораздо большим размахом и большей долей цинизма, имеющий колоссальную финансовую подпитку заинтересованных коммерческих кругов¹.

Однако, по закону цикличности, подобный период безудержной безыдейности должен уступить место новой стадии развития гражданского самосознания, защиты нравственных ценностей, возвращения к классическим образцам культуры. Об этом, в частности, свидетельствует нарастающая полемика в данной сфере и здоровое желание общества оградить себя от саморазрушения. Нечто похожее мы видим на Западе, где за периодом «сексуальной революции», презрения гражданских норм, молодежного нигилизма пришел период возвращения к традиционным семейным, нравственным, устойчивым идеалам и ценностям. В Советской России послереволюционная бытовая распушенность также сменилась утверждением привычных ценностей, но в новой социалистической упаковке. А пресловутый моральный кодекс строителей коммунизма был марксистской перелицовкой общечеловеческих религиозных норм существования личности в обществе.

Обращение к Петровской эпохе было и будет постоянной интенцией отечественного самосознания, равно как обращение к временам Древней Руси. Данная эпоха всегда будет являться классическим примером модернизации прозападного типа, а древнерусская — апеллирования к сохранению коренных устоев. И то и другое необходимо, о чем свидетельствует нескончаемый спор прежних и нынешних западников и славянофилов, где нет одной правой и другой неправой стороны, но есть разная акцентировка сложного процесса цивилизационного развития России, несводимого к однозначной и одномерной его трактовке².

¹ Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса. М., 2000.

² Блехер Л. И., Любарский Г. Ю. Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья. М., 2003.

Если обратиться к событиям, развернувшимся в постсоветской России, то нельзя не отметить, что нынешняя эпоха может быть охарактеризована как неопетровская по ряду причин. Личность великого реформатора сейчас пользуется высоким почетом, в том числе на государственном уровне. Иногда новый культ Петра Великого принимает гротескные формы. Это позволительно сказать о скульптуре сидящего в кресле императора в виде бритоголового монстра с бесчеловечным взглядом и скрюченными руками работы Михаила Шемякина, совершенно неуместно помещенной рядом с Петропавловским собором в сердце Санкт-Петербурга, недалеко от могилы великого реформатора.

Удивительна позиция наших властей. То они нетерпимо преследуют диссидентствующих деятелей искусства, объявляя их творчество упадком, разложением, извращением. То они готовы предоставить им любое место и объявить национальным шедевром их любые творения. Еще более вопиющий факт петромании произошел в столице, где власти позволили воздвигнуть на стрелке реки Москвы и водоотводного канала огромную статую Петра с замысловатыми деталями, имеющими неясную семантическую содержательность. Высотой почти с Ивана Великого (вместе с мачтой корабля, на котором, как Гулливер, стоит молодой государь), она стала одной из диссонирующих доминант исторического центра, видимой во многих ракурсах с самых неожиданных сторон.

Представьте, что творилось бы в Санкт-Петербурге, если бы там, на стрелке Васильевского острова, меж ростральных колонн поставили огромную статую Ивана Грозного в память о Ливонской войне за выход к Балтике? К счастью, Северная Пальмира сохранила свой прекрасный облик имперской столицы России, центра ее государственности и культуры XVIII–XIX веков, где четкая геометрическая планировка улиц и площадей удачно сочетается с неповторимым своеобразием набережных Невы и многочисленных рукавов устья реки⁸⁰. Северная столица не избежала разрушений, особенно сакральных памятников архитектуры, в советский период, однако в целом сохранила свой неповторимый вид, хотя были проекты высотной застройки Невского проспекта и других центральных магистралей города.¹

Ныне Санкт-Петербург, детище Петра Великого, снова в фаворе. Туда планируется переместить некоторые федеральные учреждения, передать городу ряд столичных функций. В качестве морской, точнее сказать, приморской резиденции президента России отреставрирован Константиновский дворец в Стрельне. Приведены в порядок наиболее ценные в историко-культурном отношении ансамбли, хотя в изрядно запущенной бывшей столице Российской империи имеется еще много не решенных проблем. К тому же ей угрожает новая опасность. И в Санкт-Петербурге, одном из красивейших городов планеты, который внесен в списки ЮНЕСКО в качестве объекта мирового культурного наследия, и в Москве происходит физическое и визуальное раз-

1 Wes M. A. *Classic in Russia 1700–1855. Between Two Bronze Horsemen*. Leiden, 1992.

рушение сложившегося городского ландшафта. К примеру, мы видим, как вызывающе сверкающие здания банков, отелей, офисов, торговых центров вырастают едва ли не рядом с Кремлем, силуэт которого с трудом угадывается в панораме современной столицы при виде с Воробьёвых гор. В свое время петровский перенос столицы России в Санкт-Петербург сохранил древнюю Москву вплоть до начала ее беспощадной реконструкции в советский период. Подобно этому перенос столицы из Санкт-Петербурга в Москву в 1919 году спас Северную Пальмиру от тотальной перестройки. Сейчас обеим столицам угрожает изменение их облика, причем в Москве процесс реально зашел уже достаточного далеко, а в Петербурге только начинается.

В подтверждение тезиса о «неопетровской эпохе» сегодняшнего дня укажем лишь на один пример символического и, если угодно, мистического характера. Мало кто в современном обществе знает, что наш государственный праздник День России, приходящийся на 12 июня, совпадает с днем рождения Петра Великого. Это делалось не специально, но вышло провиденциально. Специально же в свое время был выстроен грандиозный Исаакиевский собор в Санкт-Петербурге, посвящение которого не самому известному святому мало кто может объяснить даже в Питере. Дело в том, что память этого святого также приходится на день рождения Петра Великого, что, несомненно, знали строители собора и граждане дореволюционной России, но что забыли их потомки с исторической памятью, сознательно укороченной теми, кто хотел выстроить удобную им идеологизированную модель минувшего.

Для преодоления тенденциозных интерпретаций прошлого и настоящего необходимо привлечение подлинных источников, в качестве которых выступают произведения искусства и творения культуры, как вербальные, так и невербальные. Среди последних особенно следует выделить архитектуру, ибо она оказывает наибольшее воздействие на сознание людей и является наиболее объективным свидетельством, которое невозможно игнорировать. Если письменные источники можно упрятать в архивы, произведения живописи — в запасники музеев, музыкальные сочинения не исполнять; то творения архитектуры, как прекрасные, так и безобразные, как гениальные, так и бездарные, невозможно убрать с улиц, площадей, набережных наших городов, хотя при желании можно исказить их облик или даже уничтожить, чем активно занимались в советское время, расчищая городские пространства и головы людей от наследия «проклятого прошлого». Обратимся же к этому ценнейшему источнику, который может поведать нам много интересного о нашей истории, культуре и о нас самих.

Архитектура нашего времени отражает общее кризисное состояние урбанизированной цивилизации, тесно связанное со всеобщим экологическим кризисом. Бездуховность, безликость, дегуманизация современной архитектуры, утрата национальных особенностей, органичной связи с природой, оказывающие постоянное стрессовое, антиэстетическое воздействие на человека, вызывают серьезное беспокойство и желание разобраться в архитектуре как таковой.

О близости архитектуры и философии свидетельствует смена стилей. Стиль выступает как всеобщая форма организации всех видов творческой деятельности, скрепляя их в гармоничное целое. Дом, одежда, язык, мышление людей подстраиваются под одно «звучание стилевого камертона», но, разумеется, в различной степени¹. Наиболее зримо эволюция стилей проступает в архитектуре².

Видные теоретики архитектуры выявляют общезначимое, философское ее содержание. По мнению Эрнесто Роджерса, «архитектура есть закрепление времени — эпохи в пространстве», она «преобразует преходящее в вечное»³. «Визуальный язык» архитектуры, считает Вальтер Гропиус, позволяет создавать ей наиболее впечатляющие образы эпохи⁴. «Высшим продуктом человеческого духа» именуется произведения зодчества Ф. Л. Райт: «В них живут его сокровенные мысли, здесь его философия, истинная или ложная»⁵.

Организуя пространство средствами архитектуры, человек не только создает утилитарную среду обитания, он воплощает свое видение мира, свои представления о красоте, свою мечту о гармоничном бытии. Это особенно глубоко осознается в развитых цивилизациях. Как модель космоса понималось жилище человека в традиционной индийской архитектуре⁶. Столь же философична и китайская архитектура. Строившийся под знаком «Ян» дом воспринимался как мироорганизующий символ, в расширительном смысле понимавшийся как улица, селение, город, страна, вся Поднебесная империя; ему противостоит существующее под знаком «Инь» неорганизованное пространство⁷. У древних славян также имелась своя укоренившаяся символическая семантика дома, стен, очага, ложа, открытых в мир дверей и окон, глубоко спрятанная до сих пор в нашем подсознании⁸.

Возникая в рамках разных стилей, разведенные во времени и неожиданно вместе сосуществующие в пространстве творения архитектуры различных эпох представляют уникальные свидетельства мировосприятия и мироощущения сменяющих друг друга человеческих поколений.

«Статичное, гармонично-пластическое пространство Древней Греции, мистериальное, вертикально-иерархическое пространство средних веков, геометрически-оптическое пространство Ренессанса, театрально-драматическое пространство барокко, рационализированное, динамическое пространство современной архитектуры»⁹ явственно отражают «эстетические формации» (А. Флакер), которые, подобно общественно-экономическим формациям, выступают ступенями общего развития человечества.

1 Кукушкина Е. И. Познание, язык, культура. Некоторые гносеологические и социологические аспекты проблемы. М., 1984. С. 106–114.

2 *Behne A.* Die Stile Europas. Von den Griechen bis zum Ausgang des Barocks. Berlin, 1959.

3 Мастера архитектуры об архитектуре: Зарубежная архитектура. Конец XIX–XX вв. М., 1972. С. 456.

4 Гропиус В. Границы архитектуры. М., 1971. С. 111–112.

5 Райт Ф. Л. Будущее архитектуры. М., 1960. С. 52.

6 Вистара. Архитектура Индии: (Каталог выставки под ред. Кармена Кагала). Бомбей, 1987. С. 8.

7 Завадская Е. В. Художественный образ утопической мысли // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 163.

8 Зайбулин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983.

9 Мюрин Е. Б. Проблемы синтеза пространственных искусств. М., 1982. С. 89–90.

Архитектура предстает в роли «каменной летописи» не только в исторической ретроспективе. Она впечатляющим образом отражает напряженные ритмы современной эпохи. Так, одним из наиболее адекватных свидетельств является эволюция советской архитектуры за все время ее существования. Это ценнейший источник по всей истории СССР.

Первым советским стилем стал конструктивизм, отражавший дух решительных преобразований во всех сферах жизни. Неосуществленный проект памятника III Интернационалу, созданный В. Татлиным в 1918 году как своеобразная «фантазия индустриального типа»; комплекс зданий Госпрома на площади Дзержинского в Харькове; построенное по проекту лидера конструктивизма Ле Корбюзье здание Центросоюза на улице Кирова в Москве — наиболее яркие образцы данного стиля, своего рода «неопозитивизма в архитектуре». Апофеоз индустриальных силуэтов, «романтическое истолкование техники в качестве общего символа, связанного с пролетариатом»¹, культ геометрических форм перекликаются с конструктивистской эстетикой театра В. Мейерхольда и кинематографа С. Эйзенштейна². Утверждая новые принципы отношения к миру, созвучные XX веку, конструктивизм вместе с тем игнорировал исторические ценности, национальные и природные особенности страны.

С середины 30-х годов конструктивизм, носивший космополитический характер «архитектурного эсперанто» и смыкавшийся с пролеткультам, сменяется прогивоположным ему стилем. Отражением эпохи победившего социализма стал новый, не имеющий устойчивого названия стиль триумфального характера, который можно условно назвать «советским ампиром». Назывался он иногда и «московским Ренессансом», а в наиболее безвкусных образцах — «кондитерским стилем»³.

В середине XX века произошло удивительное, но обусловленное политическими и идеологическими факторами явление. В попытках найти народные формы искусства и архитектуры зодчие обратились к историческому прошлому. Это благое намерение в условиях культурной изоляции трансформировалось преимущественно в воскрешение принципов эстетики русского классицизма с привлечением эклектично присовокупленных элементов национального искусства. В этот период возводятся здания министерств, партийных центров, институтов, домов культуры, разительно напоминающие своим обликом казенные учреждения дореволюционной России, а в национальных республиках — причудливо изукрашенные резиденции прежних среднеазиатских и кавказских правителей.

Апофеозом же помпезного величия стал грандиозный комплекс ВСХВ, каким он сложился к середине 50-х годов. Как с гордостью писал один из авторов, «отличный ансамбль ВСХВ говорит о великой дружбе социалистических

1 Теоретические основы советской архитектуры. М., 1985. С. 19.

2 *Ратнопорт А.* Наследие архитектурной мысли // Архитектура СССР. 1987. № 5. С. 90–92.

3 *Гольц Г. П.* Об идейности в архитектуре // Мастера советской архитектуры об архитектуре : Вопросы теории архитектуры. Киев, 1953. С. 32–37.

наций и о сельскохозяйственном расцвете»¹. В связи с этим следует заметить, что архитектура отражает общественное бытие многозначно, многоаспектно, противоречиво. Имеет здесь место и деформация, то, что Гегель называет «кажимость», или превратным явлением, затемняющим сущность.

История, в том числе современная, нередко порождает совершенно непредсказуемые явления, которые вследствие своей уникальности становятся символами эпохи. Таковы высотные здания Москвы, возводившиеся по постановлению Совмина СССР 1947 года в связи с широко отмечавшимся 800-летием столицы. Их семантика весьма многозначна. В ней отразились и взлет самосознания великого народа, победившего в тяжелейшей из войн, и противостояние кичливой Америке с ее небоскребами в годы холодной войны, и стремление создать новые силуэты в панораме огромного города, перекликающиеся своей многоярусностью, индивидуальным обликом, стройным завершением с башнями Кремля, которому была возвращена роль центра столицы, в то время как идея Дворца Советов в качестве «нового композиционного и держательного центра себя исчерпала»².

Однако при ближайшем рассмотрении в «советских небоскребах» просматриваются и негативные черты: помпезность, эклектическое убранство; собственно функциональная сторона подавлена тяжестью форм, массивностью всей структуры, насильственным подчинением идеологической «сверхзадаче» естественных законов архитектурного творчества, а порою и невысоким качеством строительства, вызванным спешкой возведения престижных зданий, которые спустя полвека требуют капитального ремонта.

После постановления 1955 года «Об устранении излишеств в архитектуре и строительстве» вновь происходит резкая смена стиля. Новые веяния в зодчестве, сочетавшие элементы утилитаризма, прагматизма и некогда отброшенного конструктивизма, отразили новую ситуацию конца 50 – начала 60-х годов. Развертывание массового жилищного строительства породило примерно на двадцатилетний период своеобразный «апофеоз Черёмушек» по всей стране.

Эпоха НТР стала постепенно изменять облик городов, вместе с ней возник ряд проблем. Одной из важнейших стало сохранение культурного наследия. Интенсивно разрушавшиеся исторические города звали о помощи. Началась борьба не только за бережное сохранение, реставрацию, но даже за восстановление утраченных некогда архитектурных творений и регенерацию исторических заповедных зон. Таковы проекты восстановления Успенского собора в Киево-Печерской лавре (успешно осуществленного в конце XX века) и возрождения Подола. В Москве восстановлена и поставлена на новом месте Триумфальная арка, сооруженная О. Бове в честь победы 1812 года; широко обсуждается вопрос о возрождении Сухаревой башни

1 Сарабьянов В. Н. Архитектура и общественное сознание. М., 1952. С. 42.

2 Астафьева-Другач М., Волчок Ю. Роль проекта в развитии общественного сознания // Архитектура и строительство Москвы. 1987. № 2. С. 20–22.

и ряда других памятников. Вновь украшают вход на Красную площадь Воскресенские ворота с Иверской часовней.

Таким образом, можно сказать, что архитектура представляет ценнейший исторический источник, несущий в себе социальную, эстетическую, мировоззренческую информацию, выраженную в пластической форме. Она оказывает сильнейшее художественно-эмоциональное воздействие на людей, формирует их видение мира, имеет собственную самоценность, несводимую к иным формам творчества: «В образах архитектуры мир предстает как вселенная, в которой каждая деталь составляет органическую часть целого. Это чувство архитектурности целого невозможно выразить числом, словом или рисунком»¹.

Следует выделить семь особенностей архитектуры, имеющих общекультурное цивилизационное значение.

1. Постоянный характер воздействия как следствие того, что жить вне организованной средствами архитектуры среды невозможно так же, как жить вне цивилизации. Даже удаляясь от непосредственного контакта с архитектурой, человек несет в себе ее образы.
2. Объективность информации, заключенной в творениях архитектуры. В ней «проявляются чистые, не фальсифицированные тенденции времени»² с учетом того, что сам процесс отражения эпохи носит сложный, неоднозначный характер.
3. Синтез искусств, возникающий на основе архитектурного творчества. В этом отношении архитектура по своей интегрирующей функции близка философии, скрепляющей все формы познания мира.
4. Инерционность, ибо архитектурные идеи требуют времени, средств, материалов, порою довольно значительных, для своего воплощения. В этом плане литература, особенно публицистика или поэзия, может гораздо быстрее реагировать на меняющуюся ситуацию.
5. Коллективность творчества, поскольку в реализации архитектурного замысла участвуют большие группы людей различных профессий, начиная от землекопа и кончая кровельщиком. Порою наиболее значительные шедевры сооружаются несколькими поколениями людей и являются уникальным итогом их совместного труда. Это прекрасно передал Виктор Гюго в романе «Собор Парижской Богоматери». Знаменитый Кельнский собор св. Петра строился с XIII по XIX век.
6. Опосредованность выражения архитектурных образов в различном материале. Хотя зодчие и предусматривают, как правило, использование конкретного материала и определенной технологии, но в действительности его фактура, качество, пластические возможности всегда варьируются. Это позволяет, в частности, восстанавливать утраченные части памятника согласно первоначальному замыслу, а в отдельных случаях,

¹ Архитектура и эмоциональный мир человека. М., 2004. С. 27.

² Гидион З. Пространство, время, архитектура. М., 1973. С. 39.

если речь идет о сооружении исключительной ценности, допускает возможность регенерации. При этом новая постройка должна смотреться не как искусная подделка, макет в натуральную величину или реставрационная фантазия, а как ясно усматриваемое, тактичное воспроизведение оригинала с максимально возможным использованием документальных данных и сохранившихся фрагментов.

7. Практический характер архитектуры, творения которой всегда служат определенным функциональным целям, даже если отличаются подчеркнуто эстетическим видом или воздвигнуты в рамках самых отвлеченных формалистических направлений. В этом плане архитектура неотделима от строительства, составляя вместе с ним единый процесс создания необходимой для человека цивилизационной среды обитания.

Основатель советской школы практической реставрации П. Д. Барановский считал, что памятники архитектуры как источник не уступают по своей значимости произведениям письменного искусства, а по силе своего воздействия превосходят их. В самом деле, немногие люди знакомы с посланиями старца Филофея, где обосновывается концепция «Москва — Третий Рим», в то время как величественная панорама сердца российской государственности — Московского Кремля — имеет мощный державный вид, понятный всем людям планеты, говорящим на разных языках. Такой облик Кремля создавался целенаправленно, он нес в себе вселенскую идею о том, что средоточие великого государства является «своего рода Капитолием “Третьего и последнего Рима”»¹. Эта идея пронесена в ансамбле Кремля сквозь века вплоть до нашего времени.

Следует заметить, что ценность имеет не только первоначальный вид, к воссозданию которого тяготеют некоторые сторонники «эстетической» или «романтической» реставрации, но вся эволюция архитектурной идеи, ибо «самый полный, всесторонний объем информации, который мы получаем от памятника, сохраняет и передает нам не только первооснова, но и весь комплекс видоизменений, сопровождающих жизнь памятника во времени»².

Ценность источника сохраняют также утраченные в материальном виде, но живущие в сознании людей творения архитектуры, равно как и вся исторически складывавшаяся среда обитания, а также неосуществленные проекты, вся сложная и противоречивая борьба идей в архитектурной мысли.

Показательна в этом плане история строительства, разрушения и восстановления храма Христа Спасителя в Москве на Волхонке, а также история неосуществленного проекта Дворца Советов на том же месте. Храм Христа Спасителя был задуман как мемориал и памятник в честь победоносной войны 1812 года. После рассмотрения нескольких вариантов был принят и высочайше утвержден проект архитектора Константина Тона, автора Большого Кремлевского дворца, здания Оружейной палаты, Николаевского и Москов-

1 Кудряцев М. П. Историческая Москва — памятник древнерусского градостроительного искусства // Памятники Отечества. 1980. № 2. С. 106.

2 Гессен А. Э. Жизнь архитектуры (вопросы научной реставрации) // Восстановление памятников культуры : (Проблемы реставрации). М., 1981. С. 75.

ского вокзалов и многих других сооружений. Храм строился долго, был полностью закончен и освящен в 1883 году. По симметричному четырехфасадному плану он напоминает Исаакиевский собор в Санкт-Петербурге, по белокаменному убранству и золотым куполам — соборы Московского Кремля. В нем пластическими средствами выражена идея незыблемого могущества России, божественного над нею покровительства и официозной концепции единства самодержавия, православия, народности, то есть храм имел не только важное историческое, культурное, мемориальное, но и концептуальное значение¹.

Это понимали и те, кто принял решение в его разрушении и строительстве на том же месте гигантского здания Дворца Советов, имевшего не только функциональное, но и, несомненно, идеологическое значение. Оно должно было стать главным культовым сооружением марксистской квазирелигии неоязыческого толка. Столпообразная композиция с огромной статуей Ленина наверху напоминала то ли Вавилонскую башню, то ли древние языческие капища, то ли парадные колонны в честь римских императоров. Дворец Советов должен был стать важнейшей доминантой новой социалистической столицы, к нему было задумано провести широкие проспекты вместо старых московских улиц, его силуэт выше Эйфелевой башни должен был стать главным в панораме Москвы.

Но этой архитектурной утопии, отражавшей утопию социальную, не суждено было осуществиться. Начавшееся строительство было прервано Великой Отечественной войной, вызвавшей массовый патриотический подъем, изменение общественного настроения и пересмотр некоторых аспектов советской идеологии. Любопытна дальнейшая эволюция данного проекта. Сначала хотели возвести помпезное здание уже на Воробьевых горах, где ранее предполагалось строительство храма Христа Спасителя по проекту архитектора Витберга. Дело же закончилось тем, что во времена Хрущёва выстроили стеклянную коробку Дворца съездов в Кремле, снеся ряд ценных в историческом и культурном отношении памятников. Тогда же в духе хрущёвского утилитаризма огромный котлован непостроенного Дворца Советов на Волхонке приспособили под самый большой в Европе открытый бассейн.

Дальнейшая история хорошо известна. Возникло общественное движение за восстановление храма, развернулась полемика сторонников и противников, храм в конце концов восстановили на новом цокольном основании. Его воссоздание, а также возвращение в качестве государственных символов двуглавого державного орла под тремя коронами и трехцветного стяга стали семантически значимыми деяниями новой постсоветской России. Они продемонстрировали завершение коммунистического эксперимента и возвращение страны на естественный исторический путь развития. Они же показали, что, помимо архитектурной реставрации, в России началась Большая реставрация идей, институций, сословий, составлявших основу дореволюционной России².

1 Нащокина М. Храм Христа Спасителя // Москва : архитектурный путеводитель. М., 1997. С. 484–487.

2 Громов М. Н. Архитектурные символы России // Новый мир. 1995. № 9. С. 143–149.

Наряду с идеей модернизации идея реставрации составляет важнейшую парадигму дальнейшего развития страны, государства, культуры, в целом российской цивилизации в начале XXI века.

То, что происходило в XX веке с отечественной архитектурой, можно наблюдать и на примере литературы, театра, кинематографа, изобразительного искусства. Сейчас, в условиях глобализации, время приносит новые испытания и новые вызовы.

Завершить этот раздел хотелось бы словами А. С. Панарина: «Нельзя предлагать Истории игру “с нулевой суммой”: пытаться остановить ее в целях собственной стабилизации. Запад до сих пор почти всегда поступал иначе: вместо того, чтобы ожидать сокрушительной критики извне, он брал критическую инициативу на себя, смело противопоставляя собственному настоящему качественно новое будущее. Эта способность к формационной инициативе способствовала тому, что исторический процесс до сих пор шел не в форме смены цивилизаций, а в форме смены формаций в рамках одной и той же западной цивилизации. Если такая способность на этот раз в самом деле изменила Западу, это будет означать, что формационная инициатива перешла к другим культурам и цивилизациям»¹.

¹ Философия истории : учеб. пособие / под ред. А. С. Панарина. М., 1999.

Христианский вектор развития России в европейском пространстве

Почти тридцать лет назад в России с целью решения больших социально-экономических проблем и для дальнейшего государственного развития (как публично утверждалось) был стремительно свернут советский цивилизационный проект и начат новый — по заимствованному и во многом продиктованному из-за Атлантического океана образу и подобию.

В российской истории похожие эксперименты уже случались: старательно перенимались не только социальные и политические институты, но и образ жизни. По этому поводу, например, Стендаль писал: «Русские старательно копируют французские нравы, только отставая лет на пятьдесят»¹. Однако нынешний случай оказался своеобразным: несмотря на длительный срок перемен, многие проблемы остались нерешенными, в целом не удалось создать систему ответственной и эффективной власти и построить процветающее общество в капиталистической парадигме. Не получилось стать и полноправным членом европейского сообщества.

В обширной научной литературе, посвященной искажениям и дефектам постсоветского транзита, просматривается по меньшей мере четыре основных объяснений этому:

- неправильное использование привнесенных извне институтов, обусловленное социо- и политико-культурной спецификой и / или неготовностью общества;
- системные ошибки, связанные с недостаточной приверженностью провозглашаемому ориентирам, слабой мотивированностью и компетентностью, личными особенностями (человеческим фактором) архитекторов и строителей новой социально-политической структуры;
- несоответствие между истинной и декларативной целями трансформации, означающее подавление суверенитета и потенциала России под прикрытием демократизации с использованием технологий типа «мягкой силы»;
- некий скрытый недостаток, подтачивающий социальные силы, препятствующий общественному росту и политическому развитию.

Первые три обстоятельства (не в порядке иерархии, а в том, в каком они пришли на ум) представляются довольно широко изученными. Последнее, четвертое, ныне оказалось в тени, хотя ряд его аспектов некогда были трезво и глубоко рассмотрены авторитетными исследователями. Речь идет о концепциях аномии (Э. Дюркгейм), цивилизационной некомпетентности и синдрома недоверия (П. Штомпка), социального трения (А. Этциони), коллективного чувства стыда и вины, кризиса идентичности, кризиса легитимности

¹ Стендаль. Красное и черное // Собрание сочинений / Стендаль. В 12 т. Т. 2. М., 1978. С. 37.

(Ю. Хабермас), культурного лага (У. Огбурн) и др. Особняком стоит подход П. Штомпки, в котором предпринимается попытка объединения указанных исследовательских традиций на единой теоретической платформе, построенной вокруг концепта «культурная травма»¹. Последний при соблюдении ряда условий позволяет дать аргументированный ответ на вопрос о причинах текущего российского неуспеха.

Первым условием является признание самого факта неуспеха российской социально-политической системы в XXI веке. С одной стороны, кажется, мы живем в устойчивом государстве. С другой стороны, более пристальное и глубокое рассмотрение обнажает гигантские проблемы: всеохватная коррупция, экономический спад, неуклонное снижение численности населения, рост бедности. Из-за этих и других составляющих скорбного перечня бед современной России иностранные эксперты относят ее к странам с опасным уровнем рисков и плохой стабильностью², а многие ее граждане стараются покинуть ее навсегда. Согласно исследованию ВЦИОМ, проведенному в августе 2018 года, 31 % молодых россиян в возрасте от 18 до 24 лет хотели бы переехать в другую страну на постоянное место жительства³. В январе 2019 года специалисты Левада-центра в ходе опроса сделали вывод о том, что 41 % россиян в возрасте от 18 до 24 лет хотели бы переехать жить за границу⁴. Таким образом, более трети особо перспективной российской молодежи не видит цели и смысла своей жизнедеятельности в России, вследствие чего весьма проблематично считать российское общество благоустроенным и привлекательным, успешным.

Второе условие — это принятие того, что в нашем обществе имеется культурная травма. Главный признак последней — широкое полемическое обсуждение в СМИ, на общественных собраниях, в политической сфере с резким противопоставлением и / или оспариванием базовых ценностей или важнейших суждений, что находит отражение в кино, театре, литературе и мобилизует новые группы недовольных. Хотя в сегодняшнем российском обществе эти симптомы не видны вооруженным взглядом, однако специалисты указывают на возможность наличия травмы и при отсутствии явных примет. Так, Р. Мертон пишет о таком способе переноса травмы, как ретриатизм⁵, представляющий собой пассивную адаптацию, игнорирование, попытку действовать так, как будто нет повреждений. В свою очередь, Э. Гидденс указывает на один из типов социального поведения при адаптации к травме, который выражается в циничном пессимизме, сиюминутности и гедонизме⁶. Трудно не согласиться с тем, что характеристики Р. Мертона и Э. Гидденса весьма подходят для описания современного российского общества.

1 Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1.

2 Согласно рейтингу слабости государств Фонда мира и «Foreign Policy». URL: <https://fragilestatesindex.org/> (дата обращения: 15.09.2020).

3 Эмиграционные настроения россиян — 2018. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9187> (дата обращения: 15.09.2020).

4 Эмиграционные настроения. URL: <https://www.levada.ru/2019/02/04/emigratsionnye-nastroeniya-3/> (дата обращения: 15.09.2020).

5 Merton R. K. Social Structure and Anomie // Robert K. Merton on Social Structure and Science. Chicago. 1996.

6 Giddens A. Consequences of Modernity. Cambridge, 1990.

П. Штомпка видит два возможных сценария развития событий, в том числе с учетом указанных способов: «Один — порочный круг разрушения культуры, другой — добродетельный круг культурной реконструкции». При этом первый вариант предполагает то, что трансформация обостряет социокультурную контузию, общество использует контрпродуктивную стратегию и безуспешно пытается совладать с ситуацией, всячески поддерживая устаревшую культуру «настойчивым культивированием воспоминаний»¹. Представляется, что российское общество и государство по сегодняшний день ходит по «по порочному кругу» или, выражаясь в духе 342-й сутры Дхаммапады, *«бегают вокруг, как бегают перепуганный заяц. Связанные путами и узами, они снова и снова в течение долгого времени возвращаются к страданию»*.

Что же поможет сойти с этого гибельного пути и начать движение в сторону благоприятных изменений? В качестве общих рекомендаций по смягчению и устранению культурной травмы и упрочению новой культуры П. Штомпка называет параметрическую трансформацию, совладение с травматической ситуацией и постепенный отход от прежнего культурного наследия (последнее связано со сменой поколений).

В свое время эти советы принесли пользу Польше и ряду других стран из бывшего советского лагеря, издавна находящихся в орбите западного культурного влияния. Применительно же к России они оказались неэффективны.

Возможно, в этот раз стоит попробовать не привычный путь копирования западных институтов и нравов, а взять курс на воссоздание той древней традиции, которая многократно становилась спасением и надеждой. Речь идет о концепции «Святая Русь», которая в последнее время привлекает все большее внимание мыслителей.

А. В. Соловьев, одним из первых проанализировавший понятие «Святая Русь» в 1927 году, показал, что этот концепт впервые употребил А. М. Курбский². В свою очередь профессор Йельского университета П. Бушкович обнаружил этот термин в одном из сочинений Максима Грека³. Таким образом, политическая идея «Святой Руси» сформулирована не позднее середины XVI века.

В XVII–XVIII веках распространилась фольклорная интерпретация «Святой Руси», например: в «Поэтической повести об Азовском сидении Донских казаков» Ф. И. Порошина и в сборнике русских былин Кирши Данилова.

В XIX веке концепт получает распространение в лексиконе русской интеллигенции: о нем говорят Ф. Н. Глинка, П. А. Вяземский и др.

На протяжении веков в разных контекстах употребления содержание понятия «Святая Русь» остается практически неизменным. Г. П. Федотов, анализируя стихи о Егории Храбром, показал, что «Святая Русь» — это православная

1 Штомпка П. Социальное изменение как травма. С. 6–16.

2 Соловьев А. В. Святая Русь : очерк развития религиозно-общественной идеи // Русская государственность в трудах историков зарубежья / Е. А. Бондарева. М., 2012.

3 Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // Конфессия, империя, нация. Религия и проблема разнообразия в истории постсоветского пространства. М., 2012.

Церковь¹. Так, Егорий Храбрый сражается в Палестине за Святую Русь, а его матушка плачет в Иерусалиме — в центре Святой Руси. В народном восприятии Святая Русь находится там, где есть Православная вера. Православные люди не отождествляются только с русскими: с одной стороны, они включают многие народы (татар, чувашей, удмуртов, якутов, осетин, русских и др.), с другой стороны, они лишены этнических атрибутов. В отечественной литературе XVI–XVII веков есть значительное количество подтверждений этому.

Аналогичная картина наблюдалась и во Второй Римской империи, где ромеями именовались не только греки, но все жители — православные, поданные православного императора, носители христианской цивилизации.

В сущности, тот же тезис воспроизводится и в концепции «Москва — Третий Рим»², где утверждается представление о Руси, народ которой сохранил приверженность истинной вере — Православию, как о Третьем Риме, то есть православной империи, православном мире (при этом Москва ассоциируется с Иерусалимом)³.

Интересно заметить, как здесь сопоставляются и передаются созвучие и смысл слов «Рим» и «мир»: Рим — это тот мир, который исповедует православие, а Русь — это и есть православный Рим-мир.

Очевидно, что теория эта по сути своей имперская. Однако здесь необходимо сделать важную оговорку. Она не направлена на обоснование амбиций и претензий России на создание мировой империи, но исходит из посылки о том, что христианский мир — это обязательно империя, и в настоящее время волей высшей силы центром этой империи стала Москва — Третий Рим, как оплот православного христианства.

В этой концептуальной призме «Святая Русь» предстает метафизической и метаисторической идеей (дискурсом, как сейчас многие предпочитают говорить) православного мира — империи Рима, которая существует вечно (при этом ее географические центры и материальные формы могут меняться).

Впоследствии рассмотрение понятия «Святая Русь» продолжили С. С. Аверинцев, А. А. Горский, И. Н. Данилевский, Ф. Кэмпфер, Б. А. Рыбаков и др. Серьезное обоснование оно получило в рамках исследовательского проекта «Confessiones et nationes», участники которого заключили, что не следует соотносить с русским этносом понятия Святой Руси, Руси — Нового Израиля, Москвы — Иерусалима, Руси — Третьего Рима⁴.

Видимо, полнее и точнее всех суть феномена «Святой Руси» определил академик В. Н. Топоров, рассматривающий ее как некую квинтэссенцию всей отечественной истории, включающую в себя великие духовные ценности: свя-

1 Федотов Г. П. Стихи духовные : Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

2 Ведущие споры об авторстве этой концепции и историческом контексте ее окончательного оформления не влияют на современное понимание ее содержания.

3 Вспомним проект патриарха Никона по воссозданию под Москвой комплекса святых мест Палестины. Частью его стал Воскресенский Новоиерусалимский монастырь, основанный в 1656 г.

4 Дмитриев М. В. Проблематика исследовательского проекта «Confessiones et nationes» : Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века — Новое время : сборник статей. М., 2008. С. 15–45.

тых людей, святые тексты, святые иконы; как «святость вопреки всему, признание ее высшей целью, сознание неразрывной — на глубине — связи с нею и веры во всеобщее распространение в будущем»¹.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что понятие «Святая Русь» не связано ни с этничностью, ни с нацией, но обозначает устремленность к святости и духовности, которая на протяжении многих веков поддерживается в России (в то время как страны Запада ориентируется в первую очередь на извлечение прибыли и материальной выгоды).

Подобная трактовка концепта «Святая Русь» может стать одним из оснований миссии России (цели и смысла существования нашего государства) в мировом сообществе. Она коренится в многовековой традиции, восходящей к истории и первого, и второго Рима, имеет и религиозное, и философское обоснование, служит рамкой для объединения многих народов, на опыте Российского государства показала свою действенность и жизнеспособность.

На эту тему Ф. М. Достоевский писал: «Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово... Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасается лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм... Кто не понимает в народе нашем его православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и русского...»²

В свою очередь, немецкий мыслитель и историк В. Шубарт отмечает: «Русский не является человеком массы, он высоко ценит свободу человеческой личности... Идеалом личности на Западе является сверхчеловек, в России — всечеловек. Сверхчеловек стремится ввысь из жажды власти, всечеловек идет виришь из чувства любви»³. В. Шубарт склонен считать соборность русских формой демократии: «Если он (русский. — М. Я.) смотрит на ближнего своего, он видит в нем не врага, а брата. Он верит в естественную доброту ближнего вплоть до доказательства противоположного... Чувство братства делает русскому жизнь много легче и выносимее, чем европейцу с его инстинктом борьбы, грабительства и конкуренции... Сколь братским является обычай называть друг друга не по титулам и званиям, а по имени и отчеству. Это признак подлинного и внутреннего демократизма»⁴.

С учетом положений Ф. М. Достоевского, В. Шубарта и других мыслителей в настоящее время концепт «Святая Русь» может рассматриваться как основание для нового союза народов и стран, как ориентир для (вос)создания вселенского христианского государства с центром в Европе.

Конечно, с одной стороны, христианские идеи довольно далеки от европейского светского мышления. С другой стороны, эти идеи и сейчас имеют не-

1 *Топоров В. И.* Святость и святые // Соч. В 2 т. Т. 1. Три века христианства на Руси. М., 1998. С. 11.

2 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 27. Л., 1980. С. 19.

3 *Шубарт В.* Европа и душа Востока // Посев. 1974. С. 79.

4 *Шубарт В.* Европа и душа Востока. С. 76.

мало сторонников в Европе, которые могут объяснять и распространять свои взгляды и привлекать новых последователей.

Именно сильная объединяющая идея, основанная на традициях христианства, представляющая собой альтернативу и секулярному капитализму, и всемирному халифату, способна излечить культурную травму и вдохновить российское общество на новое развитие. Однако одной идеи, какой бы мощной она ни была, явно недостаточно. Ясно, что в сегодняшней России еще одним необходимым условием является моральная ответственность политического класса, его безусловная ориентация на преодоление культурной травмы, на государственное и общественное развитие. При совмещении этих двух условий наиболее вероятно начало нового исторического цикла в нашей стране и в Европе.

Цивилизационный глобализм в России

В свое время мы уже отмечали, что в цивилизационной парадигме, которая складывается в отечественной философии геополитики, есть несколько направлений¹. Притом это не только отдельные подходы. Фактически можно выделить два основных периода развития русской цивилизационной геополитики. Если на первом этапе преобладали локалистские подходы, то на втором — уже проявляются и глобалистские концепции.

К первому этапу можно отнести творчество таких авторов, как В. Л. Цымбурский, А. Г. Дугин, И. А. Василенко, В. А. Дергачёв, Л. Г. Ивашов, С. Г. Киселёв, С. В. Хатунцев и т. д. Для подходов, развиваемых этими учеными, характерна концентрация внимания на цивилизации как ограниченной локальной общности. По сути дела, здесь идет речь о развитии концепций Н. Я. Данилевского, А. Дж. Тойнби, С. П. Хантингтона и др. Представители первого направления, по существу, рассматривали и рассматривают цивилизацию преимущественно как локальное явление, связанное или с отдельной страной (в особенности В. Л. Цымбурский), или даже группой стран. Например, для В. Л. Цымбурского цивилизации — это «только народы или группы народов, государственно контролируемые достаточно выделенный ареал в мировом географическом раскладе»².

На рубеже 1990–2000-х годов Л. Г. Ивашов отмечал, что цивилизации — это «формирующиеся во времени и в пространстве различные культурно-исторические типы общества, отдельные геополитические, социальные, духовные структуры, отличающиеся друг от друга не только по характеру производства, социально-экономическому строению, но и по образу жизни человека, обычаям, мифологии, мышлению, религиозному сознанию»³.

Один из основоположников современной российской геополитики — А. Г. Дугин — трактует цивилизации как «широкие и устойчивые географические и культурные зоны, объединенные приблизительно общими духовными, ценностными, стилистическими, психологическими установками и историческим опытом»⁴. Подобные зоны могут совпадать (но не обязательно часто) с мировыми религиями. Если у В. Л. Цымбурского в цивилизацию, как правило, входит одно государство, то у А. Г. Дугина данный феномен может включать несколько стран. Однако, как и другие геополитики (С. П. Хантингтон, В. Л. Цымбурский), А. Г. Дугин замечает, что границы цивилизаций могут проходить по отдельным странам.

1 Более подробно см.: Харин А. Н. Россия и мир в творчестве Александра Панарина. М., 2017.

2 Цымбурский В. Л. Конъюнктуры Земли и Времени. Геополитические и хронополитические интеллектуальные расследования. М., 2011. С. 56.

3 Ивашов Л. Г. Россия или Московия? Геополитическое измерение национальной безопасности России. М., 2002. С. 179.

4 Дугин А. Г. Теория международных отношений. М., 2012. С. 464–465.

Еще один исследователь — С. В. Хатунцев — рассматривает цивилизации в качестве геокультурных сообществ, возникших и функционирующих в рамках нескольких существующих на нашей планете «географических индивидов» — «месторазвитий»¹.

Таким образом, представители рассмотренных подходов, отождествляя цивилизацию с конкретным народом, территорией или религией, в основном замыкали ее в локальных рамках. В целом, такой подход отчасти был обусловлен рядом факторов:

- 1) рост популярности на рубеже 1980–1990-х годов цивилизационного подхода, связанного с обращением к наследию зарубежных ученых и дореволюционной отечественной традиции; стремление перенести данный подход и на международные отношения;
- 2) опасения, что Россия растворится в формируемой «общечеловеческой цивилизации», утратив свою специфику, отсюда и вытекало стремление оградить «цивилизационными барьерами» страну от надвигающегося либерального космополитизма;
- 3) осмысление трагедии 1991 года и стремление хотя бы отчасти, в новых рамках, возродить некогда единое социокультурное и политическое пространство.

Вытекающие из этого задачи и пытался решить цивилизационный подход в 1990–2000-х годах.

А. С. Панарин одним из первых, еще на рубеже столетий, почувствовал недостаточность указанного подхода, хотя поначалу и разделял некоторые его положения. России необходимо было не «отсиживаться за цивилизационными барьерами», но заниматься выстраиванием крупных «цивилизационных конструктов» подобно тому, как это в свое время делали немецкие геополитики начала XX века. Философ критикует и концепцию «столкновения цивилизаций» С. П. Хантингтона. Последний своими работами начала 1990-х годов стимулировал активное развитие в международных отношениях цивилизационного подхода. Американский ученый, по мнению А. С. Панарина, хотя и вел речь о полицивилизационном мире, но у него довлеет старая схема: Запад и остальной мир, — от которой необходимо отказаться².

Признавая наличие локальных культур, А. С. Панарин в начале 1990-х годов отмечал, что в мире главным образом происходит противостояние по линии «цивилизация — варварство»³. Возникающий в результате тектонических сдвигов мировой хаос грозит погрузить общество в архаику. Притом «варварство» возникает как в недрах самой культуры, так и появляется из-

1 См.: Хатунцев С. В. «Православная цивилизация» как «идеологическая диверсия» Запада. К вопросу о Хантингтоне и религиозной идентификации различных цивилизаций // Современный мир в условиях глобализации : Противостояние кризису и модернизация политических систем : По материалам научной конференции (Воронеж, 2010 г.). Воронеж, 2010.

2 «Цивилизационная модель» международных отношений и ее импликация : (Научная дискуссия в редакции «Полиса») // Полис. Политические исследования. 1995. № 1. Дискуссия была посвящена работе С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» и являлась продолжением круглого стола на эту тему, материалы которого были опубликованы в «Полисе» в № 1 за 1994 г.

3 См. также: Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010.

вне¹. Варварами могут быть носители тех или иных идеологий, вероучений, фанатики устарелых идей, порой неосторожно подброшенных самой западной цивилизацией, то есть речь идет не о противостоянии культур, а именно о борьбе культуры и антикультуры, цивилизации и варварства, — вот главные противоречия будущего, констатировал А. С. Панарин, пророчески заглядывая в будущее. В какой-то степени именно данный тезис и привел А. С. Панарина к критике имевших место концепций локальных цивилизаций.

Поэтому, по мнению А. С. Панарина, существующие подходы — евразийство, византизм и тем более «островитянство» — не смогут ничего противопоставить тому глобальному, цивилизационному проекту, что предлагается в наше время Западом. Проект Евроатлантики, в силу своей всемирности, буквально изнутри разламывает цивилизационные блоки, раскалывает страны.

И вот уже в конце 1990-х годов А. С. Панарин вновь повторяет: речь в современном мире должна идти не столько о конфликте цивилизаций, сколько о конфликте модерна, присвоенного Западом, с культурным наследием всего человечества². Соответственно, стоит задача противопоставления Евроатлантике иного, вселенского проекта. Такой поиск, например, уже наметился в его работе «Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности». Рассуждая в конце 1990-х годов об альтернативе Западу, А. С. Панарин выделял две программы в духовной истории мира:

- 1) культурологическая, связанная с реабилитацией богатейшего наследия цивилизаций Востока, «с герменевтической расшифровкой и переводом их специфического языка на язык современных практик»;
- 2) духовно-религиозная и нравственная — ориентирующаяся на спасение мира от социал-дарвинистских джунглей.

Тщательно разбирая в «Православной цивилизации» вероятные глобальные альтернативы евроатлантическому проекту, А. С. Панарин выделяет три таких сценария.

Во-первых, это — «китайский проект», предполагающий конфуцианско-буддистский аксиологический синтез, противостоящий потребительской морали Запада. Однако человеку легче даются греховные формы самутверждения, нежели подвиги аскетизма. Кроме того, на данном этапе пока нет четкой проработки аксиологической альтернативы потребительской морали. Кроме того, сама аскетическая мораль требует от человека небывалого напряжения аскетической воли и благодатного творческого воображения, открывающего горизонты иначе возможного. Однако не всем это под силу.

Во-вторых, «исламский проект». Однако ислам, по мнению А. С. Панарина, оказывается в уязвимой ситуации. Запад заставляет весь мир фактически играть по своим правилам, и мир ислама поддается на данные условия. Раз Запад заявляет, что никакая культура не имеет права на сохранение своей идентичности перед лицом экспансии Евроатлантики, то мир ислама решил

1 Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1995. С. 17.

2 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М., 1999. С. 6.

прекратить диалог с Западом. Мусульманские политики и религиозные деятели проинтерпретировали идею Евроатлантики об уникальности и беспрецедентности своей культуры как «свидетельство ненормальности и патологичности всего западного модерна, который поэтому подлежит ликвидации»¹.

А. С. Панарин видит ошибку исламской элиты в том, что ее критика Евроатлантики не является имманентной полемикой, что ослабляет шансы мусульман. Вместо культурного наступления в иноцивилизационные ареалы мусульманские фундаменталисты довольствуются позицией радикального размежевания с миром «неверных», культурной самоизоляции и сугубо внешними столкновениями по модели «конфликта цивилизаций». Однако, по мысли философа, это неверный ход.

Исламские фундаменталисты, полагает он, восприняли трактовку цивилизаций как взаимонепроницаемых монад, обреченных на «некоммуникабельность». Соответственно, наступление ислама носит сугубо милитаристский характер: захват пространства для своих адептов и вытеснение из него чужих. Однако Запад, вновь повторяет мыслитель, действует иным путем. Евроатлантика не вытесняет чужую культуру, а проникает в нее, разрушая с помощью «вируса, против которого еще не выработан иммунитет».

Панарин не отрицает полностью перспективы «исламского проекта», но констатирует, что у последнего появятся шансы в глобальном мире только в одном случае: если мусульмане научатся вести себя подобно своим оппонентам из Евроатлантики, то есть если они смогут запустить в систему западной культуры разрушительный ценностный вирус — идею, одновременно и соблазнительную для современного западного человека, и *дестабилизирующую* — разрушающую ценностное ядро «вестерна»².

Исходя из этого, А. С. Панарин формулирует третий сценарий — ***православный проект***. Именно этот проект, по его мнению, только и может быть более успешным, ведь Запад и Россию связывает античное наследие, греческое ядро. Отсюда и российская критика Евроатлантики оказывается имманентной. Более того, греческое ядро несет ценностно-рациональную основу. Это — своеобразное дополнение латинского целерационализма. Тем самым «православный проект» не будет являться отрицанием западного рационализма как такового, а лишь дополнит его ценностным содержанием.

Философ полагает, что «православный проект» сможет *переинтерпретировать* эмансипаторский проект европейского модерна, избавившись от его гедонистически-индивидуалистической, потребительской направленности³. Именно православие способно дать ответ на вызов Запада, противопоставить свои ценности гедонистическим идеалам, предлагаемым Евроатлантикой. Оно сможет стать понятным Западу в силу наличия общего греческого ядра. Более того, русская культура (особенно литература), носящая, по сути,

1 Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 478–479.

2 Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 480–481.

3 Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 532, 483.

вселенский характер; русское государство, стоящее на службе слабых и выступающее в качестве «альтернативы конца истории», — все это может найти понимание в глобальном мире.

В целом, данную позицию А. С. Панарина можно назвать «византийским глобализмом». Почему мы используем данный термин, ведь сам Панарин его не использует? Мы применяем его в большей степени как метафору. Понятно, что с позиции позитивизма такое недопустимо. Но феноменология, например, все-таки метафоры использует.

Главная цель данного термина — отделить позицию А. С. Панарина от «локального» варианта «византизма». Под последним мы понимаем сценарий Православной цивилизации как локального проекта (это отчасти работы А. Малера, но и не только). Повторимся, что данный локальный вариант для Панарина был неприемлем. Отсюда и термин «византийский», то есть православный, пришедший из Византии, или «Восточно-римской цивилизации», «глобализм», — как проект, носящий не локальный, а универсалистский, глобальный характер.

Правда, в одной из последних работ («Стратегическая нестабильность в XXI веке») А. С. Панарин отчасти отходит от обозначаемого им «православного проекта». Он пишет о мировом противостоянии богатых и бедных, о двух всемирных государствах. Соответственно, философ обрушивается с критикой на цивилизационный подход.

Главный изъян последнего, по мнению Панарина, — умозрительность. Если националистические эмоции хотя бы подкреплены своеобразной пассионарностью, отмечает он, за ними — взрыв обидчивости, самолюбия и самоутверждения, то за цивилизационными конструкциями очень часто стоят всего лишь интеллектуальные разработки профессионалов-гуманитариев; при том что и заимствован цивилизационный подход на Западе у А. Дж. Тойнби и С. П. Хантингтона. Все эти концепции вторичны. Но самое главное в другом: цивилизационный подход объединяет тех, кто в социальном плане противопоставлен друг другу. Данный подход, по мысли А. С. Панарина, разъединяет близкие друг другу социальные слои, находящиеся в разных цивилизациях¹.

Философ признает и правоту цивилизационного подхода. Его представители, по его мнению, правы, когда выступают против всемирной вестернизации и глобального поглощения всех культур американской массовой культурой. Они вправе не соглашаться с мнением, в соответствии с которым цивилизацией является Запад, а все остальные — варварами. Однако в мире идет борьба за право на жизнь и развитие, прогресс и процветание, борьба за то, чтобы не оказаться в «мировом гетто», что игнорируется цивилизационным подходом.

1 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 62.

Панарин вновь проводит мысль, что на «конкурсе» современных мировых идей обречены на проигрыш те, кто «ограничивает свой горизонт заботами о “своей” цивилизации». Поскольку борьба идет за саму планету, условия жизни, ресурсы, то и ответ на вызов богатых должен базироваться на основе глобальной солидарности потерпевших. В облике тех, кого атакует глобализм, необходимо усматривать не специфические цивилизационные черты, а «черты общечеловеческого страдания, черты современника, права и достоинство которого предстоит спасти»¹.

Фактически, пусть и в видоизмененной форме, А. С. Панарин проводит свою идею начала 1990-х годов: главное столкновение — это противостояние цивилизации и варварства. Только в лице последнего теперь выступает сама Евроатлантика, отбросившая христианство и культуру Просвещения и поставившая под вопрос существование человека и человечества как такового. Ибо торжество нового нелиберального мира ведет к хаосу².

Вместе с тем основой объединения угнетенных являются традиционные религии. Таким образом, повторимся, полностью А. С. Панарин не отвергает цивилизационный подход, только трактует его более широко. Мыслитель вновь много пишет о роли духовной традиции, культуры. Но наряду с православием он много пишет и о русской литературе, ее роли в формировании постсовременного человека.

Своеобразным продолжением этих идей, по всей видимости, должна была стать его работа «Русская культура перед вызовом постмодернизма»³. Однако смерть не позволила ему осуществить до конца этот замысел. Таким образом, мы видим, что ответ на вызовы будущего философ связывал с Россией, с ее духовной культурой, литературой. И «византийский глобализм» А. С. Панарина, по сути дела, покоится как на религиозной основе (православие), так и на культурной (русская литература).

Повторимся: смерть фактически не дала А. С. Панарину довершить начатое дело. Однако можно сказать, что именно А. С. Панарин стоял у истоков цивилизационного глобализма в России.

Близки к идеям данного направления взгляды публициста К. А. Фролова, высказанные им в конце 2000-х годов. Развивая идеи, выраженные некоторыми представителями Русской православной церкви, К. А. Фролов отмечал, что «в крупнейших мировых проектах (протестантском, реализуемом консервативными кругами США, постхристианском, либеральном, олицетворяемом Евросоюзом, исламском) Россия — это провинция»⁴. По мнению автора, Россия сможет выполнять столичные функции только в системе координат восточно-христианской цивилизации. Именно здесь она способна быть субъектом, а не объектом мировой политики. Более того, без сильной России

1 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. С. 62–63.

2 См., напр.: Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. М., 1999. С. 131.

3 Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005.

4 Фролов К. А. Русская церковь под прицелом «оранжевых технологий» // Политический класс. 2007. № 3. С. 55.

страны православной традиции останутся маргиналами в мировой политике, а православие будет отброшено на обочину борьбы идей и смыслов.

Таким образом, сначала автор ведет речь о выстраивании сугубо «православной цивилизации» локального типа. И данное образование необходимо, в первую очередь, именно для осуществления миссии в православном мире. К. А. Фролов даже предлагает создать международную организацию «Православная конференция», наподобие Организации Исламская конференция.

Вместе с тем проект К. А. Фролова выходит за пределы региона. Публицист пишет и о возможности задействовать православные общины не только в Европе, но и на Ближнем Востоке, в Африке, Северной и Южной Америке.

Таким образом, здесь речь идет о глобальном размахе деятельности православной цивилизации. Автор, по сути, не делает четкого вывода, но косвенно он вытекает из текста К. А. Фролова: именно благодаря православным общинам всего мира Россия только и сможет укрепить свое влияние в мире. Подход К. А. Фролова отчасти можно назвать глобалистским, так как он, в отличие от панаринского, предполагает все-таки действие в рамках православного мира, пусть и на других континентах. В любом случае К. А. Фролова допустимо отнести к «византийскому глобализму», поскольку за основу «вселенского проекта» он берет православие.

Вместе с тем, на наш взгляд, существуют и иные варианты цивилизационного глобализма в России. В частности, это «евразийский» глобализм. В современной России можно выделить условно несколько направлений евразийства.

Во-первых, это идеологическое, представители которого заняты, помимо научного анализа, и разработкой евразийской идеологии. Условно сюда можно отнести, например, А. Г. Дугина. Во-вторых, это так называемое «академическое евразийство», представители которого заняты разработкой научно-практических проблем. Здесь можно назвать И. Ф. Кефели. В работах последнего и делаются наброски глобального евразийского проекта.

Отталкиваясь от идей русской дореволюционной мысли и творчества Л. Н. Гумилёва, И. Ф. Кефели в 2013 году отмечал, что именно становление Евразийского Союза следует рассматривать как начало реализации глобального проекта добровольного объединения народов Евразии¹. При этом данная идея является продолжением как имперского, так и советского проектов. Среди мер, предлагаемых И. Ф. Кефели, можно указать такие, как функционирование Евразийского Союза на постсоветском пространстве, восстановление статуса России как великой державы. Необходима будет и идея обретения статуса великодержавности самим Евразийским Союзом.

И речь здесь идет не о какой-то борьбе с другими цивилизациями — нет! И. Ф. Кефели часто любит цитировать тезис Л. Н. Гумилёва, что необходимо заниматься не поиском врагов — их у нашей страны достаточно, — а поиском друзей. В первую очередь — на постсоветском пространстве (по логике авто-

1 Кефели И. Ф. Геополитика Евразийского Союза: от идеи к глобальному проекту. СПб., 2013. С. 202–204.

ра), а также и в мире. Соответственно, большое внимание исследователь уделяет роли России в таких международных организациях, как БРИКС и ШОС.

Фактически, если исходить из концепции И. Ф. Кефели, глобальная задача России — создание Евразийского Союза и взаимодействие в его рамках с иными центрами глобальной политики. В последних своих работах И. Ф. Кефели приближается к разработкам тематики «Большой Евразии»¹.

Данная тематика также активно разрабатывается Ю. В. Яковцом и его коллегами по Международному институту Питирима Сорокина — Николая Кондратьева. Представители данного направления отталкиваются от идей, выдвинутых Президентом РФ В. В. Путиным на рубеже 2016–2017 годов, — концепции «интеграции интеграций», а также «Большой Евразии».

Под «Большой Евразией» Ю. В. Яковец и его коллеги понимают пространство, включающее в себя восемь из двенадцати локальных цивилизаций, которые ученые относят к цивилизациям пятого поколения² — Западноевропейскую, Восточноевропейскую, Евразийскую, Китайскую, Индийскую, Японскую, Буддистскую и Мусульманскую.

Кроме указанных цивилизаций, в «Большую Евразию» входят и такие объединения, как Евросоюз, ЕАЭС, СНГ, ШОС, АСЕАН, Организация исламского сотрудничества, Лига арабских государств, Организация черноморского экономического сотрудничества, Союз для Средиземноморья³. На данной территории сосредоточено 4/5 населения Земли и производится примерно 3/4 мирового ВВП, здесь также сконцентрировано крупнейшее научное и культурное наследие цивилизаций. Ученые полагают, что именно здесь и возможно формирование устойчивого многополярного мироустройства на основе взаимодействия цивилизаций.

Развивая данную идею, Ю. В. Яковец и его коллеги (в частности, А. А. Акаев) предлагают более проработанный проект, который мы можем назвать *институциональным цивилизационным глобализмом*. Правда, Ю. В. Яковец и А. А. Акаев критикуют идеи и прогнозы создания единого глобального мира. Например, они не согласны с высказываниями А. А. Зиновьева, что мир стремится к «глобальному человеичеству», в котором растворятся и цивилизации⁴.

Наоборот, в современном мире усиливается цивилизационное разнообразие народов и государств. Более того, именно нынешнее столетие окажется «веком цивилизаций», которые окончательно оттеснят государства-нации⁵. Авторы выделяют двенадцать цивилизаций, существующих в наше время⁶.

1 См. напр.: Кефели И. Ф., Кузнецов Д. Н. Евразийский вектор глобальной политики. СПб., 2018.

2 То есть к тем, что формируются в XXI веке.

3 Яковец Ю. В., Растворцов Е. Е. Большая Евразия: стратегия партнерства цивилизаций и объединений : научный доклад. М., 2017. С. 12–13.

4 Яковец Ю. В., Акаев А. А. Перспективы становления устойчивого многополярного мироустройства на базе партнерства цивилизаций. М., 2016. С. 11–12.

5 Яковец Ю. В., Акаев А. А. Перспективы становления устойчивого многополярного мироустройства на базе партнерства цивилизаций. С. 25.

6 К их числу, по мнению авторов, относятся: три цивилизации Европы (Западноевропейская, Восточноевропейская, Евразийская), шесть цивилизаций Азии и Африки (Китайская, Индийская, Японская, Буддистская, Мусульманская, Африканская) и три недавно отпочковавшиеся от Запада цивилизации Америки и Океании (Североамериканская, Латиноамериканская и Океаническая).

Более того, в дальнейшем возможно дробление нынешних цивилизаций — например, возникновение пяти или шести мусульманских цивилизаций. Возможно и смешение цивилизаций, благодаря существующим внутри них инкультурным анклавам, а также усиление конфликтов между ними.

Цивилизации активно взаимодействуют друг с другом в различных институтах. Рост взаимозависимости и рискованности глобального развития ставит на повестку дня вопрос об усилении эффективности глобальных органов управления, в первую очередь — ООН, как организации, которая представляет интересы не только государств, но и цивилизаций.

По мнению авторов, ООН должна стать своеобразным Всемирным правительством, в соответствии с теми рекомендациями, что предлагали в свое время для этой организации А. Тойнби и А. Эйнштейн. Совет Безопасности трансформируется в Палату цивилизаций, состоящую из представителей двенадцати цивилизаций пятого поколения (их список уже был приведен). Авторы четко прописывают структуру аппарата ООН, указывая на функции, которые при этом будет выполнять Генеральная Ассамблея и Генеральный Секретарь ООН, а также отделы данной организации. Так, Генеральная Ассамблея превращается в Палату государств и наделяется законодательными функциями по формированию глобального права, определяющими порядок функционирования и взаимодействия государств и цивилизаций при решении узловых вопросов их взаимодействия¹.

Структура ООН, как глобальной цивилизационной организации, будет иметь шесть контуров: законодательный, исполнительный, судебный, Всемирную общественную палату как представительницу гражданского общества, финансово-экономический отдел и цивилизационно-региональный. В последний будут входить цивилизационные объединения (Европейский Союз, СНГ, Организация исламских государств), межцивилизационные (НАФТА, АТЭС, Африканский союз) и региональные объединения государств (типа МЕРКОСУР)².

Государства передадут часть полномочий на надгосударственный уровень — региональным интеграционным и цивилизационным объединениям, что приведет к трансформации их функций и суверенитета. Но само государство не утратит полностью свой суверенитет, став неким подобием внутригосударственных, региональных и муниципальных органов власти. Должно произойти именно оптимальное распределение компетенций между властными структурами различных уровней³.

В целом, Ю. В. Яковец и его коллеги разработали свой вариант цивилизационного глобализма. В какой-то степени это косвенное продолжение дела

1 Яковец Ю. В., Акаев А. А. Перспективы становления устойчивого многополярного мироустройства на базе партнерства цивилизаций. С. 58–59.

2 Яковец Ю. В., Акаев А. А. Перспективы становления устойчивого многополярного мироустройства на базе партнерства цивилизаций. С. 58–61.

3 Яковец Ю. В., Акаев А. А. Перспективы становления устойчивого многополярного мироустройства на базе партнерства цивилизаций. С. 65.

А. С. Панарина, предложившего свой вариант цивилизационного глобализма. Только, повторимся, если А. С. Панарин делал упор на духовной составляющей проекта, то Ю. В. Яковец обратил внимание и на институциональный аспект.

Таким образом, на смену локальным цивилизационным концепциям приходят идеи более глобального, вселенского характера, о чем свидетельствует творчество А. С. Панарина, Ю. В. Яковца и других авторов. В современном мире, где усиливается взаимодействие цивилизаций, с одной стороны, а с другой — нарастает угроза уничтожения как таковой человеческой культуры, необходимы именно проекты вселенского характера. И Россия может предложить один из таких проектов, на что справедливо указывал и А. С. Панарин.

«Гибридная война» против России

Относительно недавно в политический глоссарий был введен концепт «гибридная война». Этот неологизм не остался незамеченным, так как он затронул содержательные, методологические, прагматические и прогнозистические стороны развития понятия «война». Термин «гибридная война» представляет интерес с точки зрения его соответствия реальному феномену. С момента его появления прошло достаточно времени, но авторами и сторонниками этой концепции не было выработано четкой дефиниции главного понятия — «гибридная война». Тем не менее термин получил распространение¹. Всплеск пропагандистской активности был вызван событиями на Украине: государственным переворотом, началом гражданской войны и возвращением Крыма в Россию. Такой неожиданный для Запада поворот событий, на который он не рассчитывал, породил новый военно-политический дискурс в лагере стран блока НАТО. Заговорили о «гибридной войне», с самого начала придавая ей негативную коннотацию². Понятие превратилось в некий синоним «несправедливой войны», но только оно приписывалась странам-изгоям, которые (по логике атлантистов) априорно неправы во всем, как Ягненок из басни Крылова, который был виноват перед Волком, потому что тому «хотелось кушать». Здесь мы имеем дело с ярко выраженным оценочным характером неологизма, предназначенного для создания отрицательного имиджа неугодных субъектов политики с целью обретения морального, а вслед за этим — и политического превосходства, дискредитации противника, а также принуждения к невыгодным для него шагам.

Введение в политический дискурс аксиоматически неверных утверждений типа: «Недавнее вторжение России в Украину...» — с самого начала закладывает неверный фактологический фундамент, на котором строится асимметричная теоретико-методологическая конструкция, оставляющая «в тени» свои собственные шаги и рассматривающая исключительно действия противоборствующей стороны в заведомо искаженном виде. Использование ложного утверждения о вторжении России в Украину сразу же обесценивает содержательную сторону утверждения и показывает его провокационный характер.

Кроме того, используется фигура умолчания по поводу той обширной практики Запада, которая подпадает под определение «гибридной войны» как объединяющей войны с использованием обычных и нетрадиционных средств вооружения: регулярную и иррегулярную, информационную войну и кибервойну. Даже натовские аналитики видят слабые стороны этого понятия (его

1 Dugoin-Clément Chr. La guerre hybride en Ukraine // Revue Défense nationale. № 793. Octobre. 2016. P. 85; Tenenbaum E. Le piège de la guerre hybride // Focus stratégique. № 63. Octobre. 2015. P. 7–8.

2 Марков С. А. «Гибридная война» против России. М., 2015; Панарин И. Н. Гибридная война против России (1816–2016). М., 2016.

расплывчатость и безликость) и предлагают рассматривать инвариантные стороны войны. Некоторые утверждают: «Когда угроза или применение силы расценивается как *гибридная*, этот термин теряет свою ценность и создает путаницу, вместо того чтобы объяснить “реальность” современной войны»¹.

Частое употребление термина «гибридная» порождает еще одну проблему: необходимость разобраться, в чем состоит новизна гибридной войны. Некоторые западные исследователи, как, например, англо-американский профессор, специалист по вопросам стратегии Колин Грей, несмотря на свою ангажированность, напоминают коллегам, что будущая война, а также современная заключается в воспроизведении уже известных схем².

Несмотря на насущность проблемы, 28 стран — участниц НАТО не могут выработать ясную дефиницию угроз, с которыми они сталкиваются. «О какой эффективной военной стратегии НАТО может идти речь?» — спрашивает себя западный обозреватель. Он предлагает руководству НАТО и прочим инстанциям, принимающим решения, забыть о «гибридности» и сосредоточить внимание на специфике и взаимосвязи современных угроз³. Французская военная аналитика также не слишком восторженно встречает идею, «навязываемую НАТО для характеристики действий России по отношению к Украине», называя ее «сомнительной».

Вместе с такой точкой зрения существуют и другие, рассматривающие «гибридную войну» как реальную и предлагающие искать решение этого вопроса с помощью превентивных мер (Даниэл Штефăнеску — Румыния), рассматривающие ее через призму информационной и кибервойны (Кристин Дюгуэн-Клеман — Франция), пытающихся использовать ее изучение для пересмотра основ западной военной стратегии (Эли Тененбаум — Франция).

Трансформация войн нашла отражение еще у древних (греки, римляне). Более поздние наблюдения мы находим у полемологов, в частности у Г. Бутуля, Р. Каррера и др.⁴ Подобные подходы нашли в свое время одобрение у члена Французской академии Жана Гиттона, генерального секретаря ООН (1992–1996) Бутроса Гали. Поиск гносеологических корней гибридной войны можно найти и у продолжателей полемологии.

Один из разработчиков теории гибридной войны Жозеф Анротен⁵ видит в роли предтечи создания нового концепта — Ги Броссоле; однако, на наш взгляд, это не соответствует реальной эволюции данного подхода и свидетельствует либо о незнании имен авторов, разрабатывавших эти идеи, либо об избирательном, тенденциозном подходе к истории вопроса.

Упоминание об использовании всевозможных средств в войне (как разновидности политической борьбы) мы можем найти намного раньше,

1 La guerre hybride existe-t-elle vraiment? // Revue de l'OTAN : [сайт]. URL: <http://www.nato.int/docu/review/2015/Alsoin-2015/hybrid-modern-future-warfare-russia-ukraine/FR/index.htm> (дата обращения: 22.10.2020).

2 La guerre hybride existe-t-elle vraiment?

3 Ștefănescu D. NATO strategy to defeat enemy forces in the hybrid war // International conference of scientific paper. AFASES 2015. Brasov. 28–30 May. 2015. P. 5; La guerre hybride existe-t-elle vraiment?

4 Bouthoul G., Carrière R., Amequin J.-L. Guerres et civilisations (de la préhistoire à l'ère nucléo-spatiale). Paris, FEDN, 1980.

5 Henrotin J. Techno-guérilla et guerre hybride. Le pire des deux mondes. Paris, 2014.

чем в XXI веке. Достаточно почитать трактат Сунь Цзы «Искусство войны» или книгу Н. Макиавелли «Государь». По нашему мнению, прототипом такой войны является древний вид борьбы у греков — «панкратион». Между этим видом борьбы и «гибридной войной» есть сходство, заключающееся в том, что они стремятся свести к минимуму правила ведения противоборства.

В 20-е годы прошлого века наши соотечественники рассматривали возможности применения разнообразных средств и методов организации вооруженной борьбы: война на политическом, дипломатическом, экономическом и других «фронтах» (А. Свечин); заполнение периодов, свободных от вооруженной борьбы, «невоенными операциями»: агитацией, разрушением экономики противника и т. д. В 60-х годах XX столетия военный теоретик русского зарубежья Е. Э. Месснер писал в своих работах, опубликованных в Аргентине, о мятеже-войнах, которые будут распространены в будущем¹. К. Шмитт в «Теории партизана» также говорит о неклассических способах ведения войны².

По-видимому, в чистом виде мы вряд ли найдем какую-либо войну из длинного списка «идеальных типов» войн, которые были предложены разными авторами. Тем не менее мы находим некоторые совпадения с исторической практикой. Так, А. С. Панарин, уделявший много внимания проблемам православной цивилизации и стратегической нестабильности, писал о современной борьбе между субъектами международных отношений: «Сегодняшнее противоборство миров интерпретируется посредством разных понятий, в том числе “конфликта цивилизаций” (западной) с “восточным варварством”, с “фундаментализмом и терроризмом”, наконец, как борьба современного “открытого общества” с архаикой национал-патриотизма и изоляционизма»³. Он считал, что мир уже ввергнут в очередную конфронтацию, которая преследует цель создать «новый мировой порядок», где будет установлена иерархическая пирамида, на вершине которой будут находиться США: «Новая мировая война, начатая Америкой, — это процедура классового очищения цивилизованного мира от нецивилизованных элементов, в распоряжении которых даже после краха представляющей их сверхдержавы частично сохранились такие средства самозащиты, как национальное государство, армии и фундаменталистские идеологии». Все это и должно быть сокрушено в ходе «глобальной антитеррористической операции», организованной США, и решающим условием такой операции является «идейное перевооружение “благополучной части человечества” на платформе непримиримого социального расизма»⁴.

Сегодня можно констатировать, что термин «гибридная война» становится привычным и устоявшимся в современном военно-политическом дискурсе (Тененбаум, Марков, И. Панарин). Это свидетельствует лишь о том, что задачи, возложенные на это понятие, очень серьезны и обойти молчанием этот инструмент противоборства мы не можем и не имеем права. Принять антироссийскую

1 Домини И., Савинкин А. Асимметричное воевание // Отечественные записки. 2005. № 5 (26).

2 Шмитт К. Теория партизана. М., 2007.

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

4 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. С. 857.

трактовку этого термина, которую нам навязывают страны НАТО и их сторонники, недопустимо. Иначе мы можем столкнуться с проблемами, аналогичными тем, которые возникли, когда использованию термина «империя зла» в адрес Советского Союза не было противопоставлено должного анализа и критики.

Нужно констатировать недостаточную разработанность понятия «гибридная война», поэтому исследование данного концепта представляет научный и практический интерес. Необходимо очистить от идеологических плевел понятие «гибридная война» и рассмотреть его с теоретической точки зрения. Для этого, на наш взгляд, необходимо уточнить само понятие «война» для XXI века. Представители НАТО обвинили Россию в ведении гибридной войны против Украины. К ним присоединяются и другие представители Запада, многие из которых ассоциируют данный вид войны с конкретным военным конфликтом. Исследователями предлагаются различные, не всегда совпадающие дефиниции нововведенного понятия, отчего возникают методологические противоречия.

Западными политиками и теоретиками «гибридные войны» бездоказательно приписываются России. Они говорят о необходимости изучения практики подобной войны, которую якобы РФ ведет на Украине. Разоблачать подобные инсинуации российской стороне непросто, потому что она является заинтересованной стороной, а массированная информационная война, а в ряде случаев — и информационная изоляция не позволяют ей доводить до жителей европейских государств всю полноту объективной информации. Но западная общественность начинает «прозревать» и выражать отличную от официальной точку зрения. Интересна в этом отношении реакция западных, в частности, французских представителей интернет-сообщества. Они заявляют, что «нелинейная война» (гибридная) уже осуществлялась Западом в Боснии, Косово, Ливии, Береге Слоновой Кости, Никарагуа и т. д., а русскими — в Осетии, Абхазии. Некоторые считают, что у НАТО не получается складно объяснить свое поражение на Украине, что она пытается «дурочить людей», что Россия не применила ничего нового в смысле войны. Хотя мы видим, что западным СМИ удастся внедрить в умы своих «подопечных», что Россия является стороной конфликта, но не совсем удастся приписать России сомнительный приоритет в использовании «гибридных войн».

Создателями термина являются бывший генеральный секретарь НАТО Андерс Фог Расмуссен и Филип М. Бридлав, бывший главнокомандующий Объединенными вооруженными силами НАТО в Европе. Они обвинили Россию в том, что она ведет в Украине «гибридную войну», представляющую собой сочетание известных и новых способов ведения противоборства.

Павел Фельгенгауэр, эксперт по военным вопросам, оппозиционный журналист, утверждает, что это не что иное, как «пропагандистский трюк». По его мнению, нет ничего нового в способах борьбы, ведомой государствами, изменяются лишь технические средства. Журналист приводит в подтвержде-

дение примеры аншлюса Австрии, аннексии Судетов, где уже присутствовал продолжительный период дестабилизации до введения туда войск. Если руководствоваться этой логикой, то можно было бы добавить в этот список аннексию Германской Демократической Республики (ГДР) Федеральной Республикой Германии во время так называемого «воссоединения» двух Германий в 1990 году.

По поводу «гибридной войны» член Бундестага Родерих Кизеветтер придерживается другой точки зрения. Он считает, что она является сочетанием классических военных действий, усиленных пропагандой и дезинформацией. Все это, по его мнению, делается Россией для того, чтобы дестабилизировать Европейский Союз, нарушить его единство в вопросе санкций против России, дестабилизировать Украину и повергнуть ее с целью создать на долгие годы проблемы для ЕС. Все эти утверждения походят на хорошо продуманную ложь, которая имеет одну цель — переложить свои ошибки «с больной головы на здоровую». Для того чтобы доказать что-либо, необходимо иметь доказательства. А именно этого не хватает. США, являющиеся великолепными мастерами обвинения, имеют привычку обвинять выбранного «козла отпущения» без доказательств или представляя сфальсифицированные доказательства, как в случае с Ираком, когда Колин Пауэлл, государственный секретарь США, 5 февраля 2003 года показал Совету безопасности ООН пробирку якобы с бактериями сибирской язвы в доказательство наличия биологического оружия у Ирака. Позднее мир (по крайней мере, те, кто хотели) узнал, что это представление было всего лишь фальсификацией.

Сунь Цзы уже в VI веке до н. э. говорил об «идеальной» войне, без применения оружия, утверждая, что подчинение противника силой не является вершиной военного искусства, а вершиной военного искусства является его подчинение без пролития единой капли крови. Примером этому может быть распад СССР. Но подобные события случаются редко. В результате Россия получила сильную вакцинацию от иллюзий по поводу благожелательной позиции Запада по отношению к себе.

Одной из фундаментальных составляющих «гибридной войны» является информационная война. Вот почему те, кто надеются взять верх в этой войне, придумывают новые категории, чтобы контролировать, направлять и вследствие этого главенствовать в ментальной и реальной борьбе. Автор редакционной статьи в *The economist* от 21 марта 2015 года, взявший псевдоним Карл Великий, призвал западных журналистов к оружию. Его статья названа «К оружию, журналисты!» (измененная цитата из Марсельезы). Мы знаем продолжение гимна: «...и пусть нечестивая кровь оросит наши пашни». Но эти слова им не произносятся. Американский генерал Роберт Скейлз более откровенен: в своем интервью в прямом эфире информационному каналу «Фокс Ньюс» он призвал Киев «убивать русских». Это противоречит нормам морали, а также нормам Международного пакта о гражданских и политических

правах от 16 декабря 1966 года. В Украине правительственные войска проливают кровь не только ополченцев, но также кровь нонкомбатантов — женщин, детей, стариков, журналистов (в том числе российских). В июне месяце 2014 года журналисты телевизионного канала «Россия» Игорь Корнелюк и Антон Волошин погибли в Украине в результате методического минометного обстрела в зоне конфликта. Так украинцы предвосхитили призыв «Карла Великого» вести наступление против российской пропаганды.

«Гибридную войну» часто отождествляют с нелинейной войной, сопоставляют с асимметричными войнами и т. д. На основании этого и ряда других моментов можно констатировать, что понятие «гибридная война» недостаточно разработано. Существует тенденция — подводить под понятие гибридной войны содержание, соответствующее понятию «противоборство». Надо четко определить, что такое война, — тогда станет понятнее, что включать в понятие «гибридная война». Представляется, что у различных авторов термин приобретает либо широкую, либо узкую трактовку. В этой области нет единого мнения по поводу того, что такое «гибридная война». В методологическом плане даже у самих западных теоретиков существуют точки зрения, по которым утверждение, что Россия ведет «гибридную войну» против Украины, попадает в разряд ложных с точки зрения законов логики. Анализируя попытку западных стран рассматривать «гибридную войну» как средство борьбы «несостоявшихся государств», мы сталкиваемся с методологическим казусом. Приводя в качестве характерного примера приписываемую России «гибридную войну» против Украины, они противоречат сами себе. Так, в списке государств по данным на 2005 год в работе «Hybrid War: A New Paradigm For Stability Operations In Failing States» Россия в списке несостоявшихся государств отсутствует¹.

Для осмысления проблем, сложившихся в военно-политической сфере, требуются новые подходы, способные в соответствии с ее современным состоянием дать адекватную картину развития возможностей субъектов политики решать коренные проблемы между государствами на международной арене.

Проблема необходимости инноваций в теоретическом знании о войне поднимается в нашей стране и на Западе². В России проблема выбора новой парадигмы исследования войны очень актуальна, так как она опосредованно связана с доктринальными установками в области политики государства. Среди специалистов идут жаркие дискуссии по этому поводу. В этом смысле показательны публикации М. Гареева³, С. Тюшкевича⁴, И. Даниленко⁵, отражающие конкурирующие позиции по данному вопросу.

Необходимость создания новой парадигмы исследования войны, которая определит свое отношение к «гибридной войне», становится насущным

1 *Margaret S. B.* Hybrid war: a new paradigm for stability operations in failing states. U. S. Army War College, Carlisle Barracks, Pennsylvania 17013. P. 17.

2 *Крефельд М. ван.* Трансформация войны. М., 2005 ; *Héritage et actualité de la polémologie / Myriam Klinger (dir.)*. Paris, Téraèdre, 2007.

3 *Гареев М.* Вырвать ересь с корнем // Военно-промышленный курьер. 5 июня 2013. Вып. 489. № 21.

4 *Тюшкевич С.* Кризис военной мысли // Военно-промышленный курьер. 26 июня 2013. Вып. 492. № 24.

5 *Даниленко И. С.* От прикладной военной науки к системной науке о войне // Военная мысль. 2010. № 10. С. 23–32.

делом, как это уже неоднократно было в переломные моменты истории. Есть точка зрения, что, расставшись с «нормальной наукой» (по терминологии Т. Куна) в результате научной революции, произойдет переход к новой парадигме, роль которой может сыграть неополемология.

«Гибридная война» против России — явление не случайное. Она явилась результатом многолетнего совершенствования технологий разрушения политических систем государств-конкурентов. Эта практика имеет прототипы в отдаленном прошлом. В холодной войне коллективному Западу удалось выиграть не в силу того, что он был сильнее и обладал неоспоримыми преимуществами над СССР, а в силу слабости советской элиты и политического руководства страны перестроечного периода. Следствием этого стал управляемый распад Советского Союза, вследствие которого на постсоветском пространстве возникли новые политические акторы, среди которых Россия оставалась и остается геополитическим гигантом, «мешающим» развитию государств, достигнувших предела развития в рамках сложившихся международных экономических и политических структур. Это вызывает откровенную неприязнь к конкуренту, выражающуюся в открытых и завуалированных действиях против страны, избранной в качестве виновницы во всех неудачах претендентов на господство в новом миропорядке.

Решения, принимаемые странами, рассматривающими Россию как реального противника, направлены на изменение статус-кво в свою пользу. Например, под предлогом защиты Европы от виртуальной возможности нападения со стороны Ирана в Румынии и Польше появляются объекты военной инфраструктуры НАТО, создающие реальную угрозу Российской Федерации, на которую она не может не ответить. Однако ответные действия России вызывают раздражение официальных лидеров стран военного блока. Так, советник президента США по национальной безопасности Р. О'Брайен 24 мая 2020 года назвал российскую военную инфраструктуру в Калининградской области, созданную в противовес натовским шагам по милитаризации территории бывших членов Варшавского договора, «кинжалом в сердце Европы». Постоянное нагнетание напряженности в отношениях с Россией необходимо для создания нового соотношения сил в пользу США и их союзников.

Экономическое, финансовое, военно-политическое и иное давление на Россию преследует одну цель — привести к очередному невоенному поражению России, как это однажды случилось с СССР. Хотя при крайних обстоятельствах нельзя исключить и военный вариант развития событий, который не выгоден ни одной из сторон. Поэтому «гибридная война» — это именно тот вариант, на который рассчитывают участники антироссийского проекта. Особенный расчет — на психологическое воздействие и создание атмосферы вины, неуверенности, исторической обреченности. Но то, что оказалось успешным три десятилетия назад, не дает ожидаемых результатов сейчас. Бумеранг, запущенный против Советского Союза, может вернуться к тем, кто когда-то его запустил.

**Россия и Европа: цивилизационные антагонисты?
(Некоторые соображения к неоконченному спору)**

*Сила и могущество Европы в целом
в значительной степени
покоится частью на костях Славянства,
частью на его поте, крови и слезах.*

Н. Я. Данилевский

Представляется, что сегодня цивилизационная несовместимость России и Европы приобрела особо гротескные черты. И дело не столько в гипертрофированных формах современной русофобии, связанных с именами премьер-министра Великобритании Б. Джонсона, целого ряда польских политиков и политиков стран Балтии, но в самом нежелании Европы (в который раз за последние 400 с лишним лет?)¹ воспринимать Россию и русскую цивилизацию вообще в качестве полноправного члена европейской семьи народов.

Для того чтобы уточнить это исходное положение, необходимо вспомнить, что именно в Европе был рожден так называемый «русский вопрос», то есть совокупность мысле-образов и политических практик, связанных с уничтожением / умалением / низложением России, ее государственного строя, общественности и культуры. Здесь целесообразно вспомнить «Завещание Петра Великого» («Копию плана европейского господства») и «Россию в 1839 году» Астольфа де Кюстина², эти политически тенденциозные фальсификации русского цивилизационного и национального бытия. Собственно, именно эти «документы», помимо множества прочих, послужили ориентиром внешней политики европейских держав в отношении России.

Тем не менее в России также нашлись силы (идущие вразрез чаадаевской традиции умаления роли и места России в мировой истории, равно как и неоправданного возвеличивания Запада), достаточно критично настроенные к Европе и ее державам. В первую очередь здесь следует упомянуть роман кн. В. Ф. Одоевского «Русские ночи» (1843–1844). В нем, помимо множества социологических и культурологических открытий, содержится любопытная историософская развертка: «Запад, погруженный в мир своих стихий, тщательно разрабатывал его, забывая о существовании других миров... Чувство самосохранения дошло до щепетильного эгоизма и враждебной предусмотрительности против ближнего; потребность истины — исказилась в грубых требованиях осязания и мелочных подробностях; занятый вещественными условиями вещественной жизни, Запад изобретает себе законы, не отыскивая

¹ Едва ли не с Ливонской войны (1558–1583).

² Копия плана европейского господства // Русский вопрос в истории политики и мысли : Антология / под ред. А. Ю. Шутова, А. А. Ширинянца. М., 2013. С. 211–217 ; Кюстин А. де. Россия в 1839 году // Там же. С. 219–287.

в себе их корни...» Но как это ни парадоксально звучит: «Чует Запад приближение славянского духа, пугается его, как наши предки пугались Запада»¹.

Между прочим, в этом фрагменте предвосхищены многие сюжеты темы «Россия versus Запад», разработанные славянофилами, затем дипломатом и поэтом Ф. И. Тютчевым и, конечно же, мыслителем славянофильского направления Н. Я. Данилевским.

Думается, что именно ему мы обязаны полноценной постановкой проблемы России и Европы как цивилизационных антагонистов². Последняя содержится как в знаменитом трактате «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому» (1869), так и в дополнении к нему, а именно в целом ряде политических статей, вошедших в сборник «Горе победителям» (1890)³.

Вначале следует отметить, что в главной работе русского мыслителя, в частности в главе II «Почему Европа враждебна России?» и в главе III «Европа ли Россия?», изложены принципиальные положения, касающиеся цивилизационной природы России и Европы. И здесь в первую очередь обращает на себя внимание вопрошание Н. Я. Данилевского о незнании Европой — России, а также рассуждения о причинах этого незнания. «Почему же Европа, — спрашивает он, — которая все знает от санскритского языка до ирокезских наречий, от законов движения сложных систем звезд — до строения микроскопических организмов, не знает одной только России?»⁴

Ответ Данилевского на первый взгляд прост: «Европа признает Россию и Славянство чем-то для себя чуждым, и не только чуждым, но и враждебным»⁵. Собственно, поиск ответа на вопрос об истоках (основаниях) этой чуждости-и-враждебности является одним из главных мотивов творчества русского мыслителя-панслависта.

Остановимся на этом сюжете подробнее. Данилевский вполне справедливо замечает, что Европа движима по отношению к России «бессознательным чувством», роковой антипатией. Не случайно именно Россия многократно объявлялась «гасительницей света и свободы», «темной мрачной силой»; наконец, «политическим Ариманом». Итак, Данилевский, казалось бы, снимает это недоразумение простой констатацией исторических фактов: «Но если Французская революция должна считаться светильником свободы, то гасить и заливать этот светильник спешила вся Европа и впереди всех — конституционная и свободная Англия. Участие России в этом общем деле было кратковременно и незначительно»⁶.

1 *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 181.

2 Конечно, гений Ф. И. Тютчева сумел увидеть в квантификации европейских революций основную, причем коренную угрозу России. Более того, как известно, он указал на то, что «Россия», как с усердием творимая в Европе «Революция» — антагонисты. Так, в его записке «Россия и Революция» (1849) выведена эмпирическая закономерность: «Революция и Россия. Эти две силы сегодня стоят друг против друга, а завтра, быть может, схватятся между собой. Между ними невозможны никакие соглашения и договоренности. Жизнь одной из них означает смерть другой» (*Тютчев Ф. И.* Россия и Революция // Россия и Запад / Ф. И. Тютчев. М., 2007. С. 53).

3 Изданного Н. Н. Страховым посмертно.

4 *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. СПб., 1995. С. 40.

5 *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа... С. 43.

6 *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа... С. 36.

Но этого, как оказывается на поверку, мало. Нужны более весомые и неопровержимые доводы. Представляется, что контраргументы русского мыслителя, затрагивающие рациональное понимание поведения стран Европы по отношению к России, можно разбить на две группы: первые касаются общих судеб двух цивилизаций, вторые — судьбы России.

В первую можно включить соображение относительно интересов России во внутриевропейском театре политических и военных действий. Здесь автор «России и Европы» справедливо констатирует участие России в общеевропейских делах, причем как политических и культурных, так и военных. На самом же деле Россия постоянно приносила «жертвы на алтарь Европы», что само по себе беспрецедентно в истории континента. Она последовательно сохраняла и восстанавливала интересы консерватизма и легитимизма, столь грубо нарушенные Французской революцией. Речь идет об ее усилиях при Екатерине Великой, Павле I, а также Александре I. Позже — при Николае I.

При этом ни правило талиона, ни макиавеллизм, ни бентамовский утилитаризм не оправдывают поведение Европы в международных делах. А до «закона любви и самопожертвования»¹ «просвещенная» Европа так и не доросла². Напротив, крымская кампания западных держав закрыла (хотя и на время) решение Россией и ее союзниками «восточного вопроса». Он, как известно, в проекте Данилевского связывался с созданием мощного геополитического центра — Всеславянского союза со столицей в Константинополе. Естественно, в виде реального цивилизационного противовеса Европе.

Ко второй группе следует отнести такие, которые соотносятся с ростом русской цивилизации. Согласно Данилевскому, Россия, в отличие от тех же ведущих европейских держав, мало завоевывала территорий соседей. Его оговорка касается незначительных приобретений, таких как Туркестанская область, Кавказский горный хребет, пять-шесть уездов Закавказья, Крымский полуостров, Финляндия. Они тем не менее не выглядят насильственно, а скорее являются «заботой о себе», поскольку государственное и цивилизационное строительство культурно-исторического типа предполагает оформление ядра такового. Разумеется, с последующим развертыванием проекта объединения Славянства и иноэтнических конгломератов вокруг России с целью создания «Славянской цивилизации» с четырьмя разрядами культурной деятельности³.

1 Н. Я. Данилевский так раскрывает его на примере русской внешней политики: «Требование нравственного образа действий есть не что иное, как требование самопожертвования. Самопожертвование есть высший нравственный закон... Но единственное основание для самопожертвования есть бессмертие, *вечность внутренней сущности человека*». См.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб., 1995. С. 26 (курсив мой. — Д.М.).

2 Ранее предложенная Европой России и миру модернизация сегодня сама зашла в тупик: «священные коровы» либерализма XXI века — «права человека», «свобода», «демократия» — это лишь возможности для реализации ценностей, ставшие и в Европе, и в США самодовлеющими сущностями. См.: *Нарочницкая Н. А.* Русский рубеж. Размышления историка в эпоху перемен. М., 2018. С. 325. Разумеется, сегодня культивируемые без каких-либо реальных к христианскому мета-рассказу, где любовь (агапэ) играет фундаментальную социальную и социально-антропологическую роль.

3 *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа... С. 398–431.

Тем не менее в рамках своей компаративистики двух рассматриваемых культурно-исторических типов выявляются такие коренные расхождения в их социальной онтологии: 1) различия в психическом строе русского народа и народов Европы; 2) различия вероисповедные; 3) различия в ходе исторического воспитания¹. Однако, несмотря на все эти различия, европейские политики стремились и стремятся «переевропейчить» (Ф. М. Достоевский) как русский народ, так и вслед за ним — славян. Спрашивается: зачем? Сделать из этого «сырого материала» годных для эксплуатации рабов.

В свое время Ф. М. Достоевский достаточно скептически отнесся к этой нелепой затее Европы. Так, в «Критических статьях» он вопрошал у сторонников данной идеи: «Вы хотите *переевропейчить* народ? Но возможно ли, отвечаем мы, чтобы европейская идея, на совершенно чуждой ей почве, принесла те же результаты, как и в Европе? У нас до того все особенно, все не похоже на Европу во всех отношениях: и во внутренних, и во внешних, и во всевозможных, что европейских результатов невозможно добыть на нашей почве». И далее более мягко, намекая на культурно-цивилизационные «фильтры», писатель замечает: «Что подходит нам — останется, что не подходит — само собою умрет»².

Конечно, сложная диалектика отношений этих двух величин может быть индуцирована из любой текущей ситуации, но значительно важнее видеть и предвидеть их динамику. Естественно, как положительную, так и отрицательную. Но коль скоро отрицательная «перекрывает» ростки положительной, то еще раз прислушаемся к Н. Я. Данилевскому.

И вовсе не случайно, что своеобразным знаменателем, к которому нас подводит Н. Я. Данилевский, является следующее: «*Антагонизм Европы и России, основанный на славянстве России, не только сохранится по-прежнему, но будет все возрастать и возрастать, по мере возрастания внутренних сил России, по мере пробуждения и уяснения народного сознания, как Русского, так и других Славянских народов*» (курсив мой. — Д. М.)³.

Вместе с тем впору задаться вопросом, насколько весомы приведенные доводы и вообще правдоподобно последнее прозрение русского мыслителя?

Отвечая на этот вопрос, нужно обратиться к современным реалиям и их преломлению в философско-политическом дискурсе. В них, разумеется, можно найти весьма значительный материал, подтверждающий догадки и пророчества Н. Я. Данилевского. Но, с другой стороны, напротив, за счет эффекта «кривого зеркала» по-прежнему уничтожающие Россию, ее народы и их судьбу.

Для прояснения этого контекста введем понятия «негативной» и «позитивной» исключительности, которые могут прояснить когнитивные и ценностные моменты во взаимоотношениях России и Европы на современном этапе. В первом случае подразумевается не что иное, как исключение России

1 Данилевский Н. Я. Россия и Европа... С. 145–221.

2 Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895. Т. 9. Ч. 1. Критические статьи. Дневник писателя за 1873 год. С. 41.

3 Данилевский Н. Я. Горе победителям : политические статьи. М., 1998. С. 223.

из европейского цивилизационного процесса на том основании, что она в своей экзистенции не «вписывается» в идеолого-аксиологическую матрицу западной цивилизации¹. Напротив, понятие «позитивной исключительности» должно ассоциироваться с уникальным культурно-политическим вкладом России в мировую историю².

Собственно, эта двойная призма позволит, нужно надеяться, пролить свет на цивилизационную «несходимость» маршрутов Европы и России, в основе которой лежат ценностно-контрадикторные «кодировки» социокультурных и политических практик. Хотя, как показывает анализ актуальных политических позиций и обеспечивающих их дискурсов внутри Европы, возможна и промежуточная версия взаимодействия двух исследуемых величин.

Так, в свете положения о «негативной исключительности» контрастно звучат слова современного французского политолога Д. Моизи, который на основе «геополитики эмоций» выносит России очередной вердикт: «Однако в сегодняшней России унижение и страх существуют, на мой взгляд, наряду с очевидным возрождением надежды в наиболее материалистическом ее проявлении»³. При этом ни о какой любви и жертвенности, отзывчивости и уживчивости, правде и справедливости, как базовых ценностных категориях цивилизационного процесса, в его работе мы не найдем. Утверждая, что случай России — это «трудный случай», французский интеллектуал к тому же видит в ней «стареющую» страну, вообще не способную на конструктив из-за разрыва ее «восточного деспотизма» и качества художественной и литературной культуры⁴.

Напротив, в работах И. Блю присутствует позитивный образ России и негативный образ Европы. Французский мыслитель недвусмысленно дает понять, что традиционалистский поворот России (выраженный в восстановлении трех функций: религиозной, военной и воспроизводственной) окончательно отдаляет Россию от Европы. Но если последняя окончательно подчинена *das Gestell*, объективированному в эго, деньгах, массах и технике, то Россия, возвращая жизнь, опирается на ценности христианской морали, патриотизма и чувство чести⁵. Более того, ориентирующаяся на схему традиционного мира: «Божество», «личность, честь», «корни», современная Россия способна занять место главного геополитического полюса мира⁶.

Между этими позициями располагается «зона пересечения». Например, Дж. Кьеза констатирует: у России и Европы были, есть и будут общие интере-

1 Согласно Данилевскому, ни реформы Александра II, ни частичная автономизация западных губерний, ни наделения польского народа свободами не были признаны в Европе в качестве аутентичных шагов, говорящих о легитимации в России «демократического режима».

2 На этот пункт обратил внимание Святейший Патриарх Кирилл: «Ценность любой цивилизации — не в том, во сколько миллиардов долларов оценивается ее совокупный продукт за истекший год, и не в том, сколько у нее приверженцев на сегодняшний день. Ценность любой цивилизации — в том, что она несет человечеству». И в свете этого критерия «России как стране-цивилизации есть что предложить миру» (*Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Семь слов о русском мире*. М., 2015. С. 36–37).

3 *Моизи Д.* Геополитика эмоций. Как культуры страха, унижения и надежды трансформируют мир. М., 2010. С. 165.

4 *Моизи Д.* Геополитика эмоций... С. 198.

5 *Блю И.* Россия Путина. М., 2016. С. 40–44, 60–63.

6 *Блю И.* Россия Путина. С. 219–235.

сы. Обладая как ресурсной базой, так и культурным достоянием, Россия нужна Европе. Тем более в условиях сворачивания демократии, осуществляемого США¹. Речь идет не только о политически мотивированных санкциях (Крым и Донбасс), осуществляемых Америкой при поддержке ЕС применительно к России. И это глубокое заблуждение — искусственно созданный имидж России как агрессора — должно быть преодолено².

В свою очередь, А. Пар акцентирует внимание на идее смерти общеевропейского дома. Она стала возможной благодаря ценностному конфликту: Европа опирается на либеральные ценности, Россия — на неохристианские. Здесь пространство конфликта образует зону стыка цивилизаций. Эти ценностные матрицы, хотим мы того или нет, спроецированы на мирополитический процесс в виде двух моделей международных отношений: «Европейцы считают традиционную философию международных отношений устаревшей и архаичной, а россияне призывают руководствоваться нормами веками действующего международного права»³.

Помимо этого, Пар настаивает на том, что перед нами две модели будущего мироустройства. «Основная же линия конфликта им очерчена: Запад — Россия-Украина-Беларусь». Насколько прав оказался немецкий политолог, подтверждающие события на Украине и Беларуси, протекающие под неслыханным давлением «коллективного Запада» и Европы в частности.

«Ответом» на этот «вызов» А. Пар считает возвращение России в мировую политику, состоявшееся благодаря В. В. Путину, который «возродил Большую Евразию... превратив маленькую беззащитную Европу в придаток Азии»⁴.

Наконец, при рассмотрении проблематики антагонизма нельзя обойти вниманием довод Г. Меттана⁵, связанный с обобщенными языковыми и ценностными оппозициями, широко культивируемыми как в ЕС, так и в других странах Запада. Приведу эту таблицу швейцарского журналиста и общественно-политического деятеля:

1 *Кьева Дж.* Мир на пороге войны. Размышления европейца. М., 2015. С. 245; 265–266.

2 *Кьева Дж.* Путцванг для человечества. М., 2019. С. 378–379.

3 *Пар А.* Россия — Запад. Кто кого? М., 2016. С. 280–281.

4 *Пар А.* 2054 : Код Путина. М., 2020. С. 377.

5 Автор знаменитой книги «Запад — Россия: тысячелетняя война» в этом пункте опирается на данные А. Цыганкова и Э. Адамовски (*Меттан Г.* Запад — Россия: тысячелетняя война. М., 2017. С. 402).

Мы (Запад)	Они (Россия)
Цивилизованность	Варварство
Высокий уровень развития, прогресс	Култ традиций, низкий уровень развития, застой
Свобода	Деспотизм, тоталитарный режим
Демократия	Автократия
Средний класс	Отсутствие среднего класса
Гражданское общество, свобода объединений	Отсутствие гражданского общества
Неправительственные ассоциации	Репрессии по отношению к неправительственным организациям
Частная собственность	Коллективная собственность
Разнообразие, многообразие	Однообразие
Личность	Масса
Либерализм	Коммунизм
Плюрализм	Однопартийная система
Образованность	Необразованность
Гармония	Противоречия
Норма	Отклонение от нормы
Рациональность	Иррациональность
Подлинность, естественность, аутентичность	Фальшь, подделки, подтасовки (наподобие потемкинских деревень)
Многочисленные возможности, эффективность	Бесперспективность, неэффективность
Активность	Пассивность, безучастность
Прозрачность	Непрозрачность, утаивание правды
Открытость	Закрытость, замкнутость
Защита прав человека	Нарушение прав человека
Толерантность, уважение к другим	Грубость социальных отношений («отдельная личность ничего не значит»)
Честность	Коррупционированность
Процветание	Нищета и убожество
Забота о меньшинствах	Подавление меньшинств
Общая безопасность	Холодная война
Естественный рост	Экспансионизм

Конечно, можно считать эту схему гротескной, то есть не отвечающей уровню и характеру обеих цивилизаций, но как быть с зиновьевским: «Метили в коммунизм, а попали в Россию!»?

Впрочем, здесь автору следовало бы поставить трюеточие, поскольку антагонизм никуда не исчезает. Скорее наоборот. Например, проведение военных учений НАТО «Защитник Европы» весной этого года.

Однако события начала 2020 года, а именно стремительное распространение пандемии COVID-19 по всему миру, обнажили корни трансисторической логики противостояния. ЕС в целом и целый ряд государств типа

Италии, Испании, Голландии и т. д. оказались не готовы к встрече с этим «вызовом». Напротив, «авторитарные» Китай и Россия демонстрируют свою способность преодолеть таковую, плюс оказать существенную помощь европейским державам.

Отсюда следует вывод о ложной политической оптике европейских политиков и интеллектуалов, которая не просто нуждается в замене, но в аксиологической трансформации.

Судьба евразийской цивилизации: сценарные прогнозы¹

Современная Россия оказалась одной из первых крупных цивилизаций, которая испытала на себе воздействие в радикальной и жесткой форме глобального социально-экономического кризиса. Так, в результате культа новаций и технологических преимуществ были подавлены жизнеспособные производственные структуры в угоду новейшим, произошла деиндустриализация промышленности огромной страны, которая была вполне конкурентоспособна на мировом рынке. К отчетливым признакам нынешней социально-экономической депрессии, причем не только российской, также можно отнести и процессы депопуляции, дерационализации, дезинтеграции, прежде всего социальной. У социологов даже появился специальный термин — социальный каннибализм, характеризующий разрыв устоявшихся веками социальных связей.

Одной из ярких черт нового типа кризиса являются близкие к нулевым темпы роста в развитых экономиках и отрицательные процентные ставки банковского сектора в некоторых странах (Япония, Великобритания и др.). Существование прежнего статус-кво еще возможно какое-то время, но при условии усиления доходно-имущественного неравенства и роста социальной напряженности (из локальной в глобальную).

Выход воспроизводственных процессов за национальные рамки привел к появлению экономических границ, не совпадающих с политическими. «Новая мировая ситуация поставила под сомнение исключительную роль национальных государств, чьи реальные, хотя и “пунктирные” границы в экономическом мире заметно отличаются от четких административно-государственных линий, выдвигаясь за их пределы (или наоборот, “вдавливаясь” в них), проявляясь в ползучем суверенитете множющихся зон национальных интересов и региональной безопасности. Политическая и экономическая картография мира все чаще конфликтуют между собой, все дальше расходясь в определении территорий и границ актуальной реальности»².

В процессах перекройки мировых пространств транспортная сфера, наряду с финансовой и информационной, нередко выступает катализатором современных преобразований. Благодаря транспортным сетям экономика в мировом масштабе структурируется совершенно определенным образом. Для увеличения потенциала любого государства и общества (народов в нем проживающих) создание условий коммуникационной общности (в самом широком смысле) является неотъемлемым компонентом его устойчивости. От надежной и быстрой работы транспортных коммуникаций зависит направ-

1 См. также: Харламова Ю. А. Российский железнодорожный комплекс: политический анализ : монография. М. : ИНФРА-М, 2012 ; Харламова Ю. А. Борьба за Евразию в фокусе транспортных геостратегий : монография. М. : ИНФРА-М, 2020.

2 Неклесса А. И. Глобализация: новый цивилизационный контекст // Безопасность Евразии. 2001. № 1. С. 122.

ление течения многих соответствующих новым мировым условиям интеграционных или дезинтеграционных процессов.

В частности, российский исследователь С. Б. Переслегин прогнозирует, что «все евразийские геополитические конфликты ближайших десятилетий будут «привязаны» к формирующейся евразийской коммуникационной системе»¹. Это также согласуется и с концепцией Х. Маккиндера², который развивал идею о евразийском континенте как наиболее благоприятном географическом плацдарме для контроля над всем миром.

Уникальный в планетарном масштабе комплекс природно-культурных ландшафтов — это Великий водораздел Русской равнины (пространство Валдайской возвышенности и ее ближняя периферия). Именно здесь находились несколько десятков важных переходов-волоков, которые использовались с верхнего палеолита и мезолита как основные и безальтернативные пути межкультурных коммуникаций — политических, экономических, военных, социальных, духовных и других — вплоть до формирования современной системы коммуникаций в XVIII–XX веках. Россия — это пограничная симбиотическая северо-евразийская цивилизация, выросшая в суровых условиях непосредственного контакта с Северным Ледовитым океаном.

Концептуальность евразийской среды определяется устойчивой политической, демографической, экономической и иной реальностью XIX и XX веков. В поддержку вышеприведенного утверждения имеются достаточно убедительные аргументы. Так, «три из четырех человек, живущих в мире, — евразийцы, в распоряжении которых большая часть мирового физического богатства, около 60 процентов мирового валового национального продукта»³. Та выдающаяся роль, которую играют Китай, Индия и некоторые другие неевропейские страны в поддержании развития мировой экономики, убедительно показала важность и необходимость налаживания конструктивного диалога цивилизаций Запада и Востока.

В нынешних условиях «евразийская цивилизация, несмотря на то, что в историческом плане относительно недавно она могла считаться «моноцивилизацией», находится в состоянии цивилизационного раскола и, как следствие, является полем экспансии граничащих с ней цивилизаций»⁴. Евразия превратилась в зону все более остро разворачивающейся борьбы и геополитического, геоэкономического и геокультурного противостояния между различными центрами силы современного мира. Так, американский политолог З. Бжезинский, определяя стратегию овладения миром как «великой шахматной доской», доказывал, что США для сохранения статуса мировой державы должны в будущем добиться своего господства в Евразии. «Жизненно важно, чтобы на политической арене не возник соперник, способный господствовать

1 Переслегин С. Б. Самоучитель игры на мировой шахматной доске. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2007. С. 172.

2 Маккиндер Дж. Географическая ось истории // Геополитика: хрестоматия / сост. Б. А. Исаев. СПб.: Питер, 2007.

3 Кузнецов В. Н. Евразийская безопасность как новый феномен XXI века // Безопасность Евразии, 2001. № 3. С. 21.

4 Азеев А., Куроедов Б., Саидаров О. Оценка геополитического потенциала современных цивилизаций // Экономические стратегии. 2011. № 8. С. 27.

в Евразии и, следовательно, бросающий вызов Америке»¹. Главной задачей США и его союзников является последовательное ослабление субъектности любых крупных организованностей (союзов государств) и, прежде всего, значимых на мировой арене государств. Конечным итогом любого конфликта для них становится не деструкция, не оккупация, а превращение субъекта в объект, целенаправленное преобразование противника или союзника в функциональный инструмент для реализации транснациональных интересов мировых элит.

Экспансия Запада (англосаксонского мира) привела к серьезному размыванию культурно-цивилизационной самоидентичности, аполитизации, духовной депрессии русского и других народов, проживающих на евразийском континенте, появлению идей местного сепаратизма, регионального изоляционизма, а также к возникновению и обострению межэтнических трений. К усложнению указанных деструктивных тенденций можно отнести и смену техноэкономических укладов в государствах, претендующих на глобальное лидерство (США, Китай, Япония, Германия и др.), которая наполняет конкурентную борьбу как новыми смыслами, так и новыми вызовами.

Как один из выходов из сложившейся сложной ситуации предложил Китай, выдвинув концепцию Нового Шелкового пути («Один пояс — один путь»). Новая экспортная геоэкономическая модель Китая появилась именно с запуском этой инициативы. В результате данного процесса были задействованы значительные золотовалютные резервы этой страны для развития стратегических отраслей, транспортных коридоров и финансовых инструментов, включая международные инвестиционные банки, режимы торговли, глобальные платежные и транзакционные системы, а также произошел процесс становления юаня в качестве резервной валюты международных расчетов.

Один из основоположников евразийства 1920–1930-х годов князь Н. С. Трубецкой характеризовал сущность евразийства как отражение общности судеб народов, населяющих Евразию: «В евразийском братстве народы связаны друг с другом не по тому или иному одностороннему ряду признаков, а по общности своих исторических судеб. Евразия есть географическое, экономическое и историческое целое. Судьбы евразийских народов переплелись друг с другом. Прочно связались в один громадный клубок, который уже нельзя распутить...»² Таким образом, Евразию можно рассматривать как некое природное цивилизационное тело, заданное исторически, природными и экономическими особенностями народов и государств. В евразийстве открытость и ориентация на диалог сочетаются с верностью историческим корням и последовательным отстаиванием национальных интересов. Евразийство предлагает непротиворечивый баланс между рус-

1 *Бжезинский З.* Великая шахматная доска: Господство Америки и его геостратегические императивы. М.: Международные отношения, 2003. С. 17.

2 *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество. София, 1920. (Переиздана: *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.)

ской национальной идеей и правами многочисленных народов, населяющих Россию, шире — Евразию.

По мнению Н. С. Трубецкого, именно Чингисхан стоял у истоков грандиозной идеи единства и суверенитета Евразии, «киевская» же идея представлялась ему крайне провинциальной.

Согласимся и со справедливым утверждением, что национальное самосознание граждан России и его суперэтнота — русских не может не учитывать также и того непреложного факта, что русская и российская цивилизации сложились, развиваются и проявляют свое животворное действие на том геополитическом пространстве, где пересекаются и взаимовлияют друг на друга великие мегацивилизации: великорусская, славянская, византийская, романо-германская, угрофинская, мусульманская, китайская, индийская, тюрко-монгольская, а также цивилизации более сотни малых коренных народов, живущих в бассейне Волги, на Урале, в Сибири, на Дальнем Востоке и в северных регионах¹. В данном случае подчеркивается многомерная сложность России как природного (биосферного) феномена, требующего адекватного, многомерного, системного, можно сказать, экологичного мышления и интеллектуальной совести. При этом мы живем в эпоху разрушения русского народа как имперского суперэтнота. В нынешних реалиях вопрос стоит так: готова ли Евразия еще раз получить свое выражение в лице России, либо она уже отрицает ее в качестве своего выразителя?

В свое время все тот же князь Н. С. Трубецкой отмечал, что время единовластного господства русских в России ушло и ушло безвозвратно. Если Россия хочет оставаться единым государством, она должна найти нового идеолога и носителя своего единства. Таковым, по праву, может стать евразийство, которое близко и понятно почти всем народам России — Евразии.

При этом важно отметить, что русская культура так называемой «византийской дисциплины» в значительной степени уже утрачена, но даже в этом усеченном виде она представляется, пожалуй, единственной альтернативой и противовесом гедонистической потребительской культуре всеобщего мелкого удовольствия в современном мире.

Занимая внутреннее пространство Центральной Евразии, Россия является своего рода «осевым» районом мировой политики. Как показывает исторический опыт политических взаимоотношений, когда Россия формировалась как сильная и влиятельная держава в Европе и Азии, а также в мировом масштабе, региональная и глобальная ситуация стабилизировалась. Этот фактор до сих пор создает условия для осуществления Россией миссии держателя равновесия между Востоком и Западом. Такая задача навязана ей историей. Ускользнув от этой задачи, русские — как ядро российской государственности — превращаются в генераторов хаоса и энтропии, которые выплескиваются за пределы ареала их обитания и детонируют планетарный процесс деструкции.

1 Титаренко М., Петровский В. О неоевразийской идентичности России // Международная жизнь. 2016. № 4. С. 21.

Единство Евразии — это единство материальных и духовных начал, географических и социально-культурных сопряжений. География в этой концепции создает материальные предпосылки для синтеза духовной, социальной и политической жизни. Объединяла и пока объединяет этот мир Россия, и не на основе методов насилия и войн, а на путях культурного творчества и сотрудничества.

Л. Н. Гумилев развернуто сформулировал схожую мысль следующим образом: «Исторический опыт показал, что, пока за каждым народом сохранялось право быть самим собой, объединенная Евразия успешно сдерживала натиск и Западной Европы, и Китая, и мусульман. К сожалению, в XX веке мы отказались от этой здоровой и традиционной для нашей страны политики и начали руководствоваться европейскими принципами — пытались всех сделать одинаковыми. А кому хочется быть похожим на другого? Механический перенос в условия России западноевропейских традиций поведения дал мало хорошего, и это неудивительно»¹.

На этот счет сохраняет прогностическую актуальность высказывание известного русского мыслителя И. А. Ильина, прозвучавшее почти век назад, который не причислял себя к евразийцам, но в этом аспекте был полностью с ними солидарен: «Мировое хозяйство, и без того выведенное из равновесия утратой здорового производства России, увидит себя перед закреплением этого бесплодия на десятки лет». Данное утверждение может быть дополнено также выводом неоевразийца А. С. Панарина о том, что «евразийский континент — это земная твердь мира, прибежище всего реального и обеспеченного наличностью, в отличие от океанических хлябей, породивших виртуальную экономику и прочие виртуальные псевдореальности». Россия всегда была хранителем хартленда, и в этом исторически заключалась часть ее ответственности за мир. Выразим уверенность и согласие в том, что в любой своей ипостаси, будь то Россия-империя, Россия-держава, Россия-Евразия, Россия-Хартленд, она всегда останется государством — интегратором и собирателем земель.

В судьбе евразийского пространства особое место занимает арктический регион. Он имеет особое значение, поскольку находится на самой вершине планеты и играет колоссальную роль в процессах экологического равновесия Европы, Азии и Америки. Можно совершенно ясно заявлять об Арктике как о резервном сырьевом, коммуникационном и экологическом пространстве для нужд всего человечества планеты Земля. Арктика может стать самой крупной кладовой энергоресурсов и ключевым транспортным узлом планеты — это перспектива ее ближайшего будущего, это перспектива XXI века.

С полной уверенностью также можно утверждать, что Арктика — это масштабный ресурс Российского государства третьего тысячелетия, который она обязана использовать вдумчиво и рационально на пользу всего человечества. В данном случае целесообразно было бы в структуре правительства со-

1 Гумилев Л. Н. От Руси до России : Очерки этнической истории. М. : Айрис-Пресс, 2008. С. 292.

здать министерство Арктики и реализовать идею о создании национального проекта «Арктика». Реализация данных мер позволила бы России повысить эффективность управления Арктической зоной Российской Федерации как направления государственной политики по дальнейшему укреплению добрососедских отношений России с приарктическими государствами в области сохранения окружающей природной среды, освоения природных ресурсов на двусторонней основе и в рамках региональных организаций, в том числе Арктического совета и Совета Баренцева / Евроарктического региона.

Этот важный северный регион, с ее труднодоступными, но несметными богатствами и буферным положением между основными мировыми центрами, становится полигоном территориальной, ресурсной и военно-стратегической игры в XXI веке. Наиболее глубокие и комплексные технические прорывы происходят тогда, когда человечество осваивает новую среду обитания. Приход в Арктику, и вообще на Север, означает не только создание новых платформ добычи, но и целые инфраструктуры жизнеспособного обитания, транспортировки и логистики.

Еще один сценарий мирного развития евразийского континента предлагает современный Китай. Идею создать мировой глобальный проект в виде экономического пояса Нового Шелкового пути и Морского Шелкового пути, который бы настроил половину человечества на развитие и созидание, впервые выдвинул китайский лидер Си Цзиньпин в 2013 году. Этот вселенский проект сейчас связывают во многом с личностью китайского лидера. Инициатива была нацелена на развитие более тесного и взаимовыгодного сотрудничества между странами Азии, Европы и Африки и активный выход Китая вовне.

Отправной точкой артикуляции концепции Нового Шелкового пути на международной арене можно считать выступление Си Цзиньпина в Назарбаев Университете в футурологической Астане — столице современного Казахстана. Именно в этом среднеазиатском государстве китайский лидер представил концепцию и сформулировал программу действий из пяти пунктов: 1) усиление координации государств региона в политической области; 2) интенсификация строительства единой дорожной сети; 3) развитие торговли путем ликвидации торговых барьеров, снижения издержек торговли и инвестиций, повышения скорости и качества экономических операций в регионе; 4) увеличение валютных потоков за счет перехода на расчеты в национальных валютах; 5) усиление роли народной дипломатии, расширение прямых связей между народами стран региона. Си Цзиньпин также заявил, что две страны, объединенные двумя тысячелетиями контактов, которые восходят к временам династии Хань, и обладающие общей границей протяженностью в 1100 миль (почти 2 тыс. км), теперь получили «золотую возможность» развивать свои экономики и углублять дружбу.

Информационное продвижение проекта «Один пояс — один путь» стало осуществляться за счет широкого набора средств, форм и технологических

приемов. К их числу можно отнести такие, как взаимодействие с экспертным сообществом соответствующих стран, содействие в проведении научных конференций, размещение различного рода публикаций в периодических изданиях, новостных интернет-ресурсах по проблематике формирования внутриконтинентального транспортного коридора, соединяющего китайский (восточноазиатский) и европейский рынки, съемки документальных фильмов и подготовка телепередач о старом и новом Шелковом пути. Качественно новым явлением в информационной политике (да и в современных международных отношениях) стало проведение в мае 2017 года в Пекине первого международного экономического форума «Один пояс — один путь», в котором приняли участие представители более 100 стран.

Китайские правящие элиты располагают уникальным культурным и политическим опытом, который насчитывает нескольких тысячелетий. Они исторически формализованы, поэтому, несмотря на наличие у ее нынешних представителей коммунистических корней, они, по сути, являются наследниками старой императорской правящей элиты, с присущими ей чертами восточной деспотии и конфуцианской философии. И в этой связи не случайно, что сегодня идеология близкой к Си Цзиньпину армейской группы сводится к достижению в стране аналогии конституционной монархии с опорой на китайскую армию и свойственный ей национализм¹.

Согласимся, что оплодотворившее Китай конфуцианское социально-этическое учение со временем приобрело универсальное значение и придало китайской государственной конструкции уникальную стабильность. Сохранению социальной устойчивости способствуют факторы культурного наследия, такие как дисциплинированность и организованность китайцев, высоко ценящих моральные заповеди конфуцианства, присущее им чувство долга, умение неустанно трудиться, сохранять тысячелетнюю культуру труда и традиционные формы досуга, почтение к традициям и старшим, умение довольствоваться малым и при постоянном стремлении к повышению социального статуса и к состоятельности.

Важно также отметить, что у китайской элиты нет такой внутренней сложности, как у западной. Согласимся, что она развивалась в относительно однородной, одноплоскостной имперской среде. «Китай — империя, а не система государств, и не случайно с китайской точки зрения вся история Запада — это сплошной хаос»². Политика в западном понимании этого слова чужда китайской культуре, поскольку государство в Китае всегда было институтом больше этическим, чем политическим.

Китайская цивилизация является одной из древнейших, насчитывающей почти пять тысячелетий, вследствие чего политическая культура в Китае сложилась давно и носит целостный характер. Несмотря на то что на протяже-

1 *Вавилов Н. Н.* Некоронаованные короли красного Китая. Санкт-Петербург : КАРПЕ ДИЕМ, 2016. С. 10.

2 *Фурсов А.* Вперед, к победе! : Русский успех в ретроспективе и перспективе. М. : Книжный мир, 2014. С. 293. (Коллекция Изборского клуба).

нии всей своей долгой истории Китай часто захватывали иноземцы, принося свои устои, особенностью китайской цивилизации всегда было то, что каждый раз она ассимилировала покорившие ее народы. Современный Китай, так же как и современная Россия, это моноэтническое государство, а как показывает исторический опыт, в таком типе государств мобилизационный фактор нередко играл определяющую роль.

Современная цивилизация: особенности состояния, критерии прогресса и контуры будущего

Неожиданное «нашествие» коронавируса выступило в роли своеобразного триггера (естественного или искусственного), который раскрыл не только несовершенство человеческой цивилизации, поставил под сомнение ее будущее, но и запустил процесс ее новой глобальной трансформации. По мнению некоторых экспертов, с 2020 года мы можем наблюдать начало новой эры, связанной с появлением новых проблем: кризис пандемии будет нивелировать достижения в отношении глобализации; будет наблюдаться провал таких международных институтов, как ООН, — в силу неспособности управлять сложившейся ситуацией; будет создаваться новая политическая архитектура без американского экономического влияния¹. Целью статьи является выявление особенностей состояния современной человеческой цивилизации (значимые черты), которые обусловлены глобальным кризисом ценностных (институциональных) основ капитализма и противоречивым характером направленности социокультурных цивилизационных изменений. В методологическом плане, исходя из теоретического анализа специальной литературы, уточним понятие социокультурного напряжения, выделим разные виды существующих цивилизаций, раскроем критерии общественного прогресса и обозначим контуры будущего современной цивилизации.

Согласно С. Хантингтону, в мире после окончания холодной войны сформировалось новое структурное соотношение стран с цивилизациями, которое включает в себя пять субъектов:

- страны-участницы — те, которые полностью себя отождествляют с одной цивилизацией;
- стержневые государства — являются основным источником культуры той или иной цивилизации;
- страна-одиночка, которая не имеет культурной общности;
- расколотые страны, где большие группы населения принадлежат к различным цивилизациям;
- разорванные страны — которые имеют у себя одну господствующую культуру и соотносятся с одной цивилизацией, но ее лидеры стремятся к другой цивилизации².

Особенности России в этом контексте заключаются в том, что она как бы стала интегрировать в одно целое три разных цивилизационных субъекта: «стержневое государство», «страну-одиночку» и «расколотую страну». Но их внутренняя сущностная противоречивость, деформация культурного

1 Саран С. Влияние COVID-19 на мировой порядок. URL: <https://polit.info/495409-samir-saran-pandemiya-covid-19-pokazala-neobkhodimost-radikalnoi-reformy-oon> (дата обращения: 26.08.2020).

2 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2007. С. 202–215.

ядра (кода) и отсутствие общей национальной идеи привели к нарастанию социокультурной напряженности в обществе.

Социокультурное напряжение характеризует реальные творческие силы, которые реализуют различные возможности общественного развития и стагнации, упадка через доминирование определенных культурных ценностей, связанных различными инвариантами взаимодействия (искусственного или естественного) с ядром культуры (традиционной первоосновой) и другими культурами. Любая общественная система находится в состоянии социокультурного напряжения между тем, что может существовать (развиваться), и что не может быть; причем возможность существования и несуществования обусловлена социокультурной действительностью (характером состояния, положением ядра культуры). Ядро культуры — это своеобразный центр традиционных ценностей, образовавшихся в результате слияния в одно целое ведущих доминант общественного развития: этнических, религиозных, социальных, психологических и т. д. В зависимости от характера взаимодействия ядра культуры с другими культурными традициями изменяется характер направленности форм и видов творчества; меняются субъекты творчества, что приводит к появлению новых социокультурных ценностей и моделей развития.

Особенности цивилизационных изменений в современной России (в контексте социокультурного напряжения) вызваны пониманием общества как системы институтов, определяющих процесс сохранения и реализации ценностей культурного ядра, выступающих универсальными критериями оценки происходящих явлений по степени их той или иной направленности (негативной или позитивной). Исходя из этого, все социокультурные феномены исторической динамики России можно свести к трем базовым ценностям: идеям независимости, духовности, самобытности, которые являются определенными ориентирами для анализа и оценки не только общественного устройства, но и творчества (художественного, научного, социального), моральных качеств и ментальности российского общества.

Эти идеи-референты были важными в одинаковой степени в разные историко-культурные эпохи для разных субъектов социокультурного творчества. Однако противоречивые стремления в их реализации приводили и к неоднозначным изменениям в социокультурной жизни России между ее идеальными представлениями и практическими результатами. Отсюда — постоянные противоречия социокультурной реальности в России между тем, какой ее хотят видеть, и какая она есть на самом деле.

В современном мире после распада стран социалистического содружества, начала системного кризиса капитализма и формирования нового глобального однополярного миропорядка достаточно четко проявились три основные человеческие цивилизации, каждая из которых имеет общее культурное ядро, разную целевую направленность, включает в себя различные национальные государства и особые культурные модели развития, обусловлен-

ные тем или иным историческим прошлым. Их можно условно обозначить как универсальная, уникальная и самобытная.

Универсальная цивилизация вобрала в себя около 30 стран (развитых и развивающихся) и в лице США и западноевропейского сообщества претендует на роль лидера в глобальном общечеловеческом развитии. Эта цивилизация базируется на христианско-иудаистском миропонимании, либерально-демократических ценностях (закон, порядок, индивидуализм, права человека и др.) и материально-технических достижениях, которые гарантируют людям достаточно высокое качество жизни. Она не утратила самобытности и сохранила свою целостность на протяжении двадцати веков. Причем эта цивилизация развивалась в силу своих внутренних движений, переживала демографические изменения, сама обеспечила свой культурный и технический прогресс, сама противостояла внутреннему и внешнему насилию, успешно адаптируясь к различным условиям... И в конечном итоге породила универсальные онтологические черты, присущие человеческой природе (его мышлению, традиции, опыту)¹.

Ядром этой цивилизации выступает белая раса, чья популяция в мире составляет 23 %, а популяция молодежи — 13 %. Однако, по мнению того же автора (Ф. Компта), нельзя утверждать, что западноевропейская цивилизация более других соответствует биологической сущности человеческой природы и обеспечивает ему бесспорно лучшее бытие. Поэтому ее господствующее положение на протяжении последних веков объясняется прежде всего не мнимым совершенством западного человека и общества, а сознательной политической завоеваний².

Уникальная цивилизация включает в себя несколько особых культур (азиатских и исламских), имеющих разные традиционные основы и находящиеся в неоднозначных взаимоотношениях как между собой, так и по отношению к другим культурам. Но каждая из них, в известной степени, пытается показать свое превосходство над западной цивилизацией как в демографическом (численный рост населения и особенно молодежи) и экономическом плане (например, США и Великобритания удвоили доход на душу населения в течение 50 лет, Япония — за 33, Корея — за 11, Индонезия — за 17, и Китай, соответственно, за 10 лет), так и в духовно-нравственном отношении (трудолюбие, коллективизм, воздержанность, семейная ответственность, порядок, дисциплина). Прагматика заимствования современных западных технологий и их развития на основе традиционных культурных ценностей обеспечила им высокие темпы общественно-экономического развития. Наиболее уникальной в этом отношении является Япония, непохожая по качеству критериев жизни людей ни на западные, ни на азиатские страны. Потерпев сокрушительное поражение во Второй мировой войне, она в течение нескольких десятилетий коренным образом сумела перестроить свою социальную систему и вошла в число лидеров развитых стран, в отличие от других наци-

1 *Компт Ф.* Христианская цивилизация : энциклопедический словарь. М., 2006. С. 126–127.

2 *Компт Ф.* Христианская цивилизация. С. IV–V.

ональных культур. Уникальность исламских стран предопределена тем, что они рассматривают культуру и религию как некое целостное единство, которое лежит в основе цивилизационного развития и предопределяет процесс социально-политических изменений в обществе. Поэтому череду «цветных революций» на Ближнем Востоке необходимо рассматривать не через призму социальных сетей Интернета, а как стремление к установлению такой модели общественного развития, которая бы соответствовала ценностям ислама в современных условиях¹.

Самобытные цивилизации включают в себя целый ряд национально-культурных образований, которые находятся в некоем неопределенном и переходном состоянии. К ним относятся страны Латинской Америки, Индия, Россия и ряд бывших советских республик. В самом общем плане между цивилизациями (самобытными обществами, культурами, народами) исторически сформировались те или иные отличия, но вместе с этим всегда наблюдалась тенденция к некоторому их единству, причем это единство обусловлено как единой биологической природой людей (их видовыми особенностями происхождения и самовоспроизводства), так и чисто человеческими средствами, возможностями, созданными ими духовными (мировоззрение, культура, общечеловеческие ценности, нормы, правила), социальными, экономическими и политическими. Поэтому его можно рассматривать как один из важных показателей при определении того или иного будущего человечества. Но «будущее является будущим лишь как будущее настоящего, имеющего прошлое, однако оно не есть прошлое и, в конечном счете, не переходит в него»².

Социально-философская мысль каждой из этих цивилизаций так или иначе сконструировала и обозначила свое особое целевое предназначение и будущее развитие, которое определяется через критерии общественного прогресса и задается следующими особенностями состояния культурного ядра (значимыми чертами).

Во-первых, наличием общих черт объективного порядка, таких как язык, история, обычаи, институты.

Во-вторых, субъективной культурной идентификацией людей, которая может изменяться и привести не только к изменению культурного кода, матрицы человека, но и той или иной цивилизации (ее состава, границ и т. д.).

В-третьих, она может охватывать разное количество этнокультур: от множества разных культур (Россия) до нескольких наций-государств (европейская, латиноамериканская, арабская и др.) — или состоять из одного народа — государства (Япония, Израиль и др.).

В-четвертых, как правило, цивилизация представляет собой определенную целостность, имеющую вполне реальные границы, которые, однако, могут изменяться в зависимости от качества человеческого материала (творческого

1 Социальной основой этих революций выступают, в большинстве своем, наиболее образованные группы общества (студенты, учителя, бизнесмены и т. д.), протестующие против коррумпированной власти.

2 *Луман Н.* Социальные системы. М., 2007. С. 117.

потенциала, жизнеспособности и др.), способного адекватно отвечать на вызовы внешней среды (других цивилизаций, культурной природы).

В-пятых, современная западноевропейская цивилизация, которая базируется на рациональном прагматизме и передовых технологиях, стала выступать в качестве системообразующего элемента мировой общечеловеческой цивилизации, включающей в себя (по разным оценкам) от двух или до ста самобытных культурных образований. Согласно ЮНЕСКО, в современном мире существует шесть основных цивилизаций: 1) европейская (североамериканская); 2) дальневосточная; 3) арабо-мусульманская; 4) индийская; 5) тропическо-африканская; 6) латиноамериканская (тем самым русская цивилизация включается в европейскую). Хотя некоторые авторы особо выделяют Русскую, Уральскую и Татарскую цивилизации, сформировавшиеся на территории России, которые имеют много общего между собой¹.

В-шестых, своеобразие цивилизаций определяется не только такими ключевыми культурными элементами, как язык, религия, стиль жизни, законы, ценности, нормы, менталитет, но и биогенетическими и психо-физиологическими характеристиками того или иного народа.

В-седьмых, каждая цивилизация может быть понята только в соответствии с ее определенным ядром (кодом), матрицей, которая задает ее целостное единство. Эти матрицы имеют разную духовно-религиозную (христианскую, исламскую, буддийскую и др.) основу и формируют различную социокультурную, социоэкономическую и социополитическую направленность развития, что находит выражение в том или ином культурном коде человека, групп, обществе. Они с необходимостью воспроизводят особенности ментальности и национального характера, то есть различные модели миропонимания, мировоззрения, мироощущения и мировосприятия, которые находят выражение в тех или иных вариантах самосохранения. Так, например, восточная модель матрицы ориентирована на реинкарнацию, западная — на деятельность, российская (русская) — на терпение.

В-восьмых, в естественно-природном отношении современная человеческая цивилизация по своему количеству относительно немногочисленна и составляет (ее вся совокупная биомасса) всего лишь одну пятитысячную от общей массы живых организмов. А сам человек как биологическое существо — это всего лишь один из представителей двухмиллионного видового разнообразия разных существ, обитающих на Земле. Его генофонд незначительно отличается от других представителей животного и растительного мира. Отсюда и тот факт, что проблема определения ориентиров общественного прогресса отличается неоднозначностью, но особо выделяются темы развития разума и науки, морали и нравственности, человеческой свободы и совершенствования социальных отношений. Согласно П. Штомпке, «в современной жизни очень сильно сместились направления и критерии... но понятие прогресса со-

1 Уэскотт Р. Исчисление цивилизаций // Время мира : альманах. Вып. 2. Структуры истории. Новосибирск, 2000. С. 337–338.

храняет свое значение и свою ценность важнейшего ориентира для действий людей. Однако оно должно быть радикально переосмыслено и сформулировано в соответствии с вызовами XXI века и должно отличаться оптимизмом мышления и претворением в жизнь идеала»¹. Исходя из этого, с необходимостью встает проблема не только преодоления кризисного состояния современной цивилизации, но и выхода на новый уровень качественного состояния при сохранении своей органической целостности. Однако для этого требуется формирование новой идеологии (идеала) развития, способной объединить достаточно разобщенное и разнородное сообщество людей для решения реальных проблем гуманизма, поиска смысла жизни, социальной справедливости, равенства, общественного здоровья, экологии.

Человечество в зависимости от уровня своего самосознания и саморефлексии всегда пыталось определить направленность своего существования, которое нашло выражение в мифологических, религиозных и научных моделях миропонимания. Причем, как правило, характер неблагоприятных условий жизни способствовал порождению пессимизма и идеализации своего прошлого. Так, греческий философ Гесиод (VIII век до н. э.) рассматривал историю человечества как регресс, то есть движение от «золотого века» ко все более худшим временам. Религиозное миропонимание (в разном конфессиональном плане), являясь своеобразной технологией самооправдания порочности человечества, также считало, что история человечества начинается в раю и закончится Страшным судом (христианство). Научная мысль в этом отношении уже с XVIII века стала рассматривать исторический прогресс как закономерное движение общества по единому и общему для всех пути к совершенству, который возглавляют европейские страны.

Однако традиционные теории прогресса так и не смогли ответить на несколько значимых вопросов о будущем: каким социальным группам выгоден прогресс? кто и по каким показателям будет определять, что считать прогрессивным, а что нет? в какой мере (одинаковой, равной, или неодинаковой и неравной) будут затронуты жизненные интересы на пути к прогрессу разных субъектов исторического процесса (индивида, групп, обществ, народов, наций), то есть кого из них ожидает принцип децимации?

В современном общественном знании понятие «прогресс» трактуется многозначно: от негативной направленности развития (то, что ведет к неблагоприятным, непредсказуемым неожиданностям) до позитивной (приносит пользу, выгоду и способствует реализации важных социальных ценностей и сохранению человеческого общества). В этой связи выделяются как общеполитические критерии прогресса (преодоление неравенства, социальная справедливость, развитие культуры, образования, подъем духовности, нравственности и др.), так и научные (конкретные социальные показатели): рост производимого обществом ВВП (в целом и на душу населения); снижение уровня нище-

1 Штомпка П. Социология. М., 2010. С. 462–465.

ты, обеспечение гражданских прав и свобод личности; развитие социального обеспечения и здравоохранения; повышение уровня образованности населения и др., — что находит выражение в разработке различных (международных и национальных) стандартов качества человеческой жизни (например, индекс развития человеческого потенциала).

Согласно А. С. Панарину, «сам прогресс из универсальной категории (единое демократическое, единое индустриальное, единое постиндустриальное общество) на глазах превращается в категорию агрегационную, этноцентричную, “приватизированную” представителями избранных религий, избранных культур, избранных рас. Прямо и бесцеремонно утверждается, что цена одной американской жизни стоит жизни целых народов, если они принадлежат “не к той” расе, “не к той” религии, “не к тому” этнокультурному региону»¹.

Некоторые исследователи считают, что прогресс в Европе в последние десятилетия (до 2010 года) связан с поколением «бэби-бумеров». Эти люди в возрасте старше 60 лет сегодня составляют значительную часть населения; их потребности и образ жизни оказали мощное влияние на экономику, но сейчас они ушли / уходят на пенсию (до 160 тысяч человек в день), становясь «ненужным» материалом, причем это касается как развитых, так и развивающихся стран. Как отмечают обозреватели в зарубежных социальных сетях, пандемия коронавируса вывела на новый виток традиционный конфликт поколений. Это находит выражение в том, что молодые люди буквально желают смерти пожилым, называя коронавирус «*BoomerRemover*» (буквально с англ. — удаление «бэби-бумеров»), который выступает орудием справедливости. На их взгляд, поколение 65+ за последние пятьдесят лет уничтожило планету, а теперь пожинает плоды своих собственных требований (уничтожение семьи, аборт, недоверие к старшим) и протестных действий против своих отцов и дедов. Шведская школьница Грета Тунберг в этом отношении является его наиболее ярким представителем².

В социально-демографическом плане за последние 500 лет человечество выросло в 16 раз благодаря эгоизму, материальной и социальной защищенности, а сегодня (за исключением Франции, Китая и некоторых других стран) большинство цивилизационных сообществ «стареют». К тому же, как отмечают некоторые авторы, в настоящее время лидеры индустриальных государств и корпораций пытаются ускорить климатические перемены, ведущие к уничтожению биологического вида человека³. С точки зрения демографической безопасности человеческой цивилизации, на наш взгляд, существуют две взаимосвязанные проблемы (относительное качественное ухудшение населения Земли и абсолютный его количественный рост), которые возникли

1 Панарин А. С. Россия в социокультурном пространстве. Запад — Восток. М., 2002. С. 67.

2 Все шишки достаются старикам. URL: <https://zen.yandex.ru/media/id/5db2d303f557d000e4435918/vse-shishki-dostaiutsia-starikam-5e9595e118bc2307840c817c> (дата обращения: 23.08.2020).

3 Постников В. Крис Хеджес — К вам обращаюсь, пожиратели будущего. URL: <https://proza.ru/2010/07/20/1294>. (дата обращения: 09.08.2020).

в результате действия различных типов воспроизводства в развитых и развивающихся странах¹.

В самом общем виде понятие воспроизводства характеризует смену элементов и состояний системы как условие ее сохранения и развития. С помощью этого понятия можно объяснить эволюцию биологических видов (количественный и качественный рост населения) и направленность социокультурного развития общества с точки зрения опасного или безопасного существования. Трактовка этого понятия в контексте экономической системы рассматривается как расширение рынка, увеличение объемов производства, рост потребления (количественный аспект) и улучшение качества жизни (качественный аспект). По мнению демографов, существуют три типа воспроизводства, которые непосредственно связаны с возрастной структурой населения, поскольку эта структура играет активную роль не только в демографических, но и во всех социальных процессах. Они считают, что в обществе с высокой долей молодежи чаще происходят различного рода социальные катаклизмы (мятежи, революции и др.), то есть как опасные или небезопасные типы воспроизводства. Напротив, стареющие общества с высоким удельным весом пожилых людей подвержены догматизму и застою, то есть как относительно безопасный тип воспроизводства².

В самом общем плане можно выделить основные версии причин, которые обуславливают опасное и небезопасное воспроизводство населения: медицинские — ухудшение качества здоровья населения, особенно среди женщин; экономические — низкий уровень материального благополучия, хотя по-прежнему более 60 % населения России воспроизводит бедные слои населения; социально-психологические — низкий уровень качества жизни человека (социальная защищенность, развитие и др.), снижение ценностной значимости института семьи и «старение» общества; духовно-нравственные — деформированы морально-нравственные основы общества.

Несмотря на определенную значимость материальной идеи (как критерий общественного прогресса), она носит не всеобщий (конкретный), а ограниченный характер, имеющий отношение к западной цивилизации, и выражает идеал ее среднего класса, основанный на комфорте, безопасности, накоплении материальных благ, соблюдении права частной собственности, свободе и индивидуализме. В отличие от него общий критерий прогресса должен выражаться в степени совершенства всей человеческой цивилизации (всех народов, обществ, культур) как целостного, единого организма, а не его какой-то отдельной части. И таким показателем является конкретное положение и состояние человека, которое зафиксировано в позитивной динамике развития его реальной среды обитания. Это находит выражение, с одной стороны, в таких интегральных показателях, как качество жизни, традиционность, соблюдение и воспроизводство норм и правил национальной культуры,

¹ *Викторов А. Ш.* Введение в социологию безопасности. М., 2008. С. 462–463.

² *Борисов В. А.* Демография. М., 2005. С. 101–103.

духовность (мера личной ответственности и вклад в индивидуальное и общественное развитие); а с другой — оценивает характер изменения деятельности человека в соответствии с той или иной иерархической системой ценностных координат в разных сферах общественной жизни.

На наш взгляд, человеческая цивилизация (от своего возникновения до современного состояния) выработала своеобразную иерархическую систему ценностных координат в оценке динамики деятельности человека в разных сферах общественной жизни и включает следующие параметры индивидуального развития (или статусные позиции): 1) религия — от прихожанина до заместителя Бога на Земле, или от грешного существа до святого; 2) культура (искусство) — от статиста до народного артиста или звезды шоу-бизнеса; 3) политика — от избирателя до президента; 4) общество — значимые социальные статусы, полученные при рождении, или приоритетные; 5) военное дело — от солдата до маршала; 6) экономика — от трудящегося до олигарха; 7) спорт — от участника соревнований до победителя Олимпиады; 8) наука — от младшего научного сотрудника до академика; 9) философия — от ученика до учителя. На взгляд П. Штомпки, человечество породило три модели прогресса:

- сакральная, где мир развивается по определенной схеме Провидения, направленной в «царство Божье» (миллениум), которое далеко от реалий земной жизни;
- механическая, где различные социальные утопии рисуют образ идеального общества на земле в ближайшем будущем;
- гуманистическая, которая связана с усовершенствованием существенной стороны человеческой жизни (свобода и благосостояние).

Последняя модель, по его мнению, должна выражать такой критерий прогресса, который обязан находиться не в каком-то воображаемом будущем, а в настоящем времени. И таким критерием является способность общества к творческим преобразованиям, самоусовершенствованию и преодолению препятствий, которые, по его убеждению, зависят от четырех групп факторов: 1) доминирующий тип (черты, качества) личности в обществе; 2) наличие особых социальных структур, отличающихся открытостью, эластичностью, плюралистичностью по отношению к разнообразию и оригинальности; 3) господствующее отношение к традиции и прошлому, которое является предметом гордости, средством для развития и источником особенной лояльности его членов; 4) идеал ожидаемого будущего, который основан на оптимизме, надежде, ощущении силы, убеждении, он напрямую зависит от действий людей и возможности планировать события на далекую временную перспективу¹.

По мнению З. Бжезинского, к 2050 году необходимо создать новое геополитическое пространство от Ванкувера до Владивостока, состоящее из нескольких демократических образований (включая территорию РФ). На его взгляд,

1 Штомпка П. Социология. С. 466–468.

главной угрозой стабильности современному миру является «глобальное политическое пробуждение», которое связано с тем, что с развитием СМИ все сложнее становится манипулировать гигантскими массами людей. Отсюда он приходит к выводу, что тенденция развития глобального мира ставит вопрос ребром: или мировая элита ускорит процесс глобализации, или «глобальное политическое пробуждение» приведет к краху этой элиты¹. Исходя из противоречивых тенденций процесса глобализации и различных моделей прогресса, можно выделить несколько сценариев (контуров) будущего современной цивилизации:

3. Человечеству удастся сохранить целостное единство своей цивилизации, и оно преодолет свое кризисное состояние благодаря новому миропорядку на общечеловеческой духовной культурной основе (синтез религиозных, традиционных, секулярных, гуманитарных ценностей).
4. Современная цивилизация породит новый тип человека, который будет воспитан на основе сверхценностей, вне имевшихся культурных и религиозных традиций (модели, права), то есть появится некий прообраз Заратустры, предсказанный Ницше.
5. Человечество благодаря научно-техническому прогрессу, медицине и геной инженерии трансформируется в некое роботоподобное существо, которое создаст некую техногенную цивилизацию.
6. Человечество как особый биологический и социокультурный вид постепенно будет исчезать или самоликвидируется в результате тех или иных катаклизмов (природных, космических, техногенных, социокультурных).

По мнению футурологов, существует пять основных условий спасения человечества от катастрофы и перехода к новой альтернативной цивилизации:

1. Восстановление на качественно новой основе серьезно нарушенного глобального топливно-энергетического и зависимого от него материально-сырьевого баланса.
2. Восстановление на новой основе глобального демографического баланса, то есть нормализация воспроизводства поколений.
3. Придание качественно новой основы глобальному экономическому балансу.
4. Ограничение производства оружия массового поражения и переход к всеобщему и полному разоружению.
5. Во главу угла системы цивилизационных ценностей поставить человека, его благополучие и полноценное развитие.

Иначе говоря, формула альтернативной цивилизации должна отличаться: энергетичностью (экономией потребления энергии); высокоустойчивостью (восстановление глобальных балансов); экологичностью; демилитаризацией и гуманностью (подлинной человечностью)².

1 Глобальное политическое пробуждение: эксперты раскрыли планы Бжезинского. URL: <https://iarex.ru/policy/19357.html> (дата обращения: 09.09.2020).

2 Бестужев-Лада И. В. Альтернативная цивилизация. М., 1998. С. 51.

Таким образом, современное состояние человеческой цивилизации характеризуется началом распада доминирующих основополагающих социокультурных связей между человеком и обществом, между различными странами и между людьми. Его можно обозначить как кризис всеобщности, который связан не только с деформацией основ либерально-демократических ценностей, на которых базируются товарно-денежные взаимосвязи и международная правовая система (то есть капиталистическая, материально-рациональная западная цивилизация), но и деформацией культурного ядра, которое опосредует межкультурные связи на разных уровнях человеческого сообщества. Наиболее полно он (распад) находит выражение в неспособности элиты (в целом) поддерживать реализацию принципа универсальности, то есть мирного преодоления и разрешения тенденций партикуляризма и сепаратизма. Отсюда следуют четыре основных вывода.

Эта цивилизация утратила сакральный принцип золотого правила, который определял ее логику гуманитарного развития в некоей органической духовно-нравственной целостности и в целях своего самосохранения; она стала заменять его новыми мирскими принципами: полезности и удовольствия, рационализма и прагматизма.

Ее абстрактная ценностная идеологема, несмотря на формальные позитивные результаты, по сути своей далека от реальных проблем человека, общества, нации — и в конечном итоге к 2020 году обнаружила свою несостоятельность как в целом, так и в ее отдельных проявлениях (морально-нравственном, технологическом, духовном и социальном).

Наибольшая ответственность за кризисное состояние целиком и полностью ложится на мировую элиту. Если на протяжении последних двух веков кризисные явления можно было объяснить «восстанием масс» против элиты и «восстанием элиты» против масс, что нашло выражение в мировых войнах, революциях, геноциде и т. д., то с начала нового тысячелетия наступила эпоха «борьбы элит», которая породила глобальные финансовые спекуляции, международный терроризм, «твитерные» революции, массовый «культурный беспредел» и пр.

В самом общем плане общечеловеческая цивилизация, несмотря на наличие (и разные противоречия) локальных цивилизаций, основанных на тех или иных национальных традиционных культурах, движется, с одной стороны, к единой глобальной гетерогенной культуре, которая будет создана на базе единой информационной культуры, общего языка, новой духовности. Это будет одна большая империя, которая сформирует новую социальность с многообразием национальных культур и различными организационными структурами (международными, традиционными, гражданскими или глобальными, религиозными и локальными), где во главу угла будет положен реальный человек с решением его конкретных жизненных проблем. А с другой стороны, благодаря процессу деглобализации общечеловеческая цивилизация будет

противостоять другим историческим цивилизациям (в социально-экономическом, социокультурном и политическом отношении). Причем наиболее сильные национальные культуры (французская, немецкая и др.) будут стремиться к сохранению и укреплению своей культурной матрицы.

В этом контексте у российской цивилизации конструируются четыре возможных варианта будущего: 1) трансформация в новый тип славянской цивилизации, куда войдут христианские народы (не только православные); 2) воссоздание нового типа советской цивилизации с вхождением в нее стран ближнего и дальнего зарубежья; 3) образование нового типа евразийской (американо-азиатской) цивилизации как особого центра по обладанию и использованию природно-сырьевых ресурсов Земли; 4) российская цивилизация прекратит свое самостоятельное существование и может стать частью или трофеем других цивилизационных систем.

Основополагающие различия Русской и Западноевропейской культурно-исторических систем

Русская культурно-историческая система имеет весь набор *основополагающих различий с Западноевропейской* («фаустовской», в терминах О. Шпенглера) *культурно-исторической системой*.

Н. Я. Данилевский вывел 4 *основы* для каждого культурно-исторического типа (в его терминах): *религиозную, экономическую, художественно-культурную* и *политическую*; в тех или иных культурно-исторических системах, по Данилевскому, могут наиболее ярко актуализироваться 1–3 или все четыре из данных основ, однако здесь это не суть важно. Рассмотрим все четыре основы в ракурсе их своеобразия, различия в вышеуказанных культурно-исторических системах.

Религиозная основа. В России — православное христианство; в Западной Европе — католицизм (а затем и протестантизм). И дело даже тут не в конфессиональных, «обрядовых» различиях, суть — *в основополагающих принципах этого своего особенного «религиозного» отношения к миру*. Православие, очевидно, много более «мягко», «народно»; католицизм — жестче и, по сути, своим основным целеполаганием имеет «*земную власть*» («папощезаризм»); протестантизм же — еще более, по-сектантски, жёсток и, как «обратная иудаизация» христианства, представляет собой скорее уже нечто *ветхозаветное законническое*, а отнюдь не новозаветное, основанное на Любви.

Правда, после «церковной реформы» XVII века, несколько «приблизившей» русское православие к католической модели, и особенно после «петровских реформ», внесших сюда, в русское православие, и «протестантские мотивы», русское православие в определенной мере подпало под своего рода религиозный «псевдоморфоз»; однако, во-первых, изначально оно было, по своим образцам отношения к миру и человеку, явно отличным от западноевропейских религиозных моделей, и, во-вторых, по сию пору, несмотря на все эти «европейские» в него «привнесения» и «олигархические» тенденции в верхнем иерархическом его слое, сохранило, в сущности, и свою *всецелочеловечность*, и свой *новозаветный приоритет Благодати-Любви над Законом*.

Экономическая основа. Очевидно, что формационная модель, расписанная К. Марксом и Ф. Энгельсом, выведенная из исторического пути развития Западноевропейской культурно-исторической системы, для «азиатской» (в рамках данной «марксистской» парадигмы) России отнюдь не подходит. Россия, Русская культурно-историческая система развивалась по совсем другой траектории, проходя в этом процессе довольно своеобразные ступени в своем хозяйственном развитии: и «рабовладения» тут как такового «классического» не было, и феодализм был «совсем другой», скажем так; а для за-

рождения и формирования капитализма, вообще говоря, не было и близко никаких собственных социокультурных предпосылок и оснований, — и не будь «поблизости» мощной Западноевропейской культурно-исторической системы с ее «развивающимся капитализмом», то и в России, скорее всего, ничего подобного («капитализма») и не случилось бы никогда.

Можно, наверное, предположить, что в России, исходя из ее внутренних собственных культурно-исторических оснований, возникло бы скорее и сформировалось что-то вроде «христианского социализма» (в грубом приближении); и, повторюсь, без «соседней» Европы с ее «капиталистической формацией» в России ничего подобного («капитализма»), исходя из собственных ее культурных оснований, не сформировалось бы: во-первых, здесь не было и весьма специфического, сформировавшегося исходя из довольно уникальных культурно-исторических западноевропейских оснований, «индивида»; во-вторых, здесь не было приоритетного социального института «частной собственности», — столь необходимых в качестве неперенных условий для развития капитализма.

Художественно-культурная основа. Вряд ли кто будет отрицать, что русское искусство весьма своеобразно. Разумеется, оно впитало в себя многое и из искусства Восточно-Римской («Византийской») культурно-исторической системы, и от искусства западноевропейского, но, впитывая все это и, в силу своей юности, в свое время учась у этих своих более «старших» «учителей», она перенимала все это столь своеобразно и оригинально, что только злонамеренно не желающий замечать эти своеобразие и оригинальность может пытаться сегодня утверждать обратное.

Здесь можно говорить и о своеобразной и оригинальной русской иконописи, и о русском зодчестве, и о русской классической литературе и т. д. К слову, весьма своеобразная русская классическая литература — это, действительно, одна из вершин всечеловеческого искусства, наряду с искусством западноевропейского Возрождения и с «классическим» искусством Древнегреческой культурно-исторической системы.

Кстати, и алфавит русский кириллический — сюда же, в совокупность коренных различий.

Политическая основа. Очевидно, что сложившийся в ходе исторических пертурбаций и в силу исторических и географических особенностей своеобразный тип русской государственности — самодержавный («*Самодержавный принцип*»), с опорой на местное общинное самоуправление («*принцип Народовластия*»), — есть тип, довольно радикально отличающийся от складывающихся абсолютистских моделей в Западной Европе.

Да, в силу *Олигархического принципа*, противостоящего Самодержавному принципу, с одной стороны, и реальному Народовластию, с другой, — и идущей рука об руку с данным принципом («Олигархическим») *Западнической тенденцией* местной элиты (ее значительной части), неадекватно соблазняя-

щейся западными «вольностями» и «богатствами», российская государственность подпала (с «петровских реформ») под Псевдоморфоз (то есть буквально под «колпак» Чужой Формы) и стала пытаться корчить из себя нечто «западноевропейское», и оттого вроде как «цивилизованное»; однако в данном случае это не более чем *нелепые потузи и корчи*, которые со временем, даст Бог, пройдут — и российская государственность, и в целом Русская культурно-историческая система, исцелится от этого наваждения и соблазна и творчески вернется, на новом историческом витке, к своей своеобразной подлинности и обретет реальную самостоятельность, Самостоянье (говоря словами Пушкина).

Итак, очевидно, что все четыре культурно-исторические основы у нас, России, и у Европы — *разные*; в чем-то — кардинально различные, в чем-то — довольно похожие, но в целом — *очень и очень разные*.

Все эти различия так или иначе отображаются и в своеобразии *ценностных матриц* Русской и Западноевропейской культурно-исторических систем.

Раскрою *основные ценностные точки интенсивности Русской культурно-исторической системы, в их сопоставлении с некоторыми западноевропейскими аналогами*.

Справедливость. То есть должное воздаяние человеку в соответствии с его вкладом в Общее благо, в Общее дело; причем спектр этой Справедливости растянут: от справедливости социальной до Справедливости в ее метафизическом, высшем плане.

В Западноевропейской модели Справедливость подобного толка отсутствует; тут господствует, напротив, принцип Индивида, то есть здесь «справедливо», по-видимому, то, каков «молодец» есть данный индивид, сам по себе, безотносительно каких-либо его «вкладов» в Общее благо, то есть насколько этот «индивид» смог «самореализоваться» (пусть даже и в ущерб Общему благу).

К слову, во многих европейских языках просто нет аналога русскому слову «справедливость», например в английском; и когда что-то из тех языков переводят на русский как «справедливость», то тут всегда налицо некое искажение смысла.

Правда. Точнее даже сказать «взыскание Правды». То есть соответствие наличествующего высшему идеалу, или подлиннику. И эта Правда — именно метафизического порядка. Она — над Законом, над «человеческими, слишком человеческими» Законами. В этом смысле, кстати, она очень Христианская (*Правда осужденного на распятие Христа над человеческими Законами*).

В Западноевропейской модели Закон («Право») — однозначно *над Правдой*. Для русского человека, наипаче — христианина, разумеется, подобное немислимо. Во-первых, законы написаны людьми, и, во-вторых, решения, в соответствии с этими законами, принимаются тоже людьми (а людям как минимум «свойственно ошибаться»), и потому некая Высшая Правда, так или иначе, должна всегда присутствовать за поверхностью «Законов». Законы, разумеется, надо соблюдать и чтить, но они никак не могут быть Высшей

(«последней») Инстанцией. По крайней мере, для русского духовно свободного мировоззрения подобное — нонсенс, бред и *Неправда*.

Вольница. Волюшка, Свобода. То есть взыскание безграничной возможности творчества, упоение этой возможностью.

Надо заметить, что русская «Воля» («Волюшка») кардинально отличается от западноевропейской «Воли». Русская Воля по своей направленности (основополагающей интенции) есть «*стремление от Власти*», в то время как западноевропейская Воля суть «*Воля к Власти*». И это — содержательно совершенно противоположные вещи.

Русский человек вообще, замечу, — весьма Вольный человек, человек свободолобивый; и Свобода его — опять же в отличие от западноевропейского ее, «свободы», образца — прежде всего, *внутренняя*; в то время как для западноевропейского человека, для западноевропейской философии «свобода», «воля» не существуют без своих *внешних объективаций* («воля к власти»). А для русской философии (кстати, как и для античной) свобода — прежде всего *внутреннее состояние*, и «объективации» тут, вообще говоря, не играют сколь-либо значимой роли.

Кстати, русских людей поставить на колени крайне проблематично (это история доказывала постоянно); а вот западноевропейские народы по нескольку раз в век обязательно «благополучно» вставали на колени перед какими-нибудь завоевателями. И потому не европейцам учить русских Свободе, это уж точно.

Полагаю, на этом можно прервать наше раскрытие, в сопоставлении, ценностных точек интенсивности Русской и Западноевропейской культурно-исторических систем. Полагаю, тут уже и так все ясно. Ценностные матрицы тут, мягко говоря, очень разные.

К вышесказанному в дополнение замечу и такой немаловажный нюанс: русские и «генетически» (по своей «ДНК-генеалогии») отличаются от «западноевропейцев».

Основная гаплогруппа русских — R1a (условно, «арии»); основная гаплогруппа западноевропейцев — R1b (условно, в моих терминах, «турмены»); пути народов-носителей (по преимуществу) данных гаплогрупп разошлись по меньшей мере 20–22 тыс. лет назад, и, условно, «народы» эти, их ветви, шли каждый своим культурно-историческим путем, со своими особыми историческими пертурбациями, культурами и культурами (это большая отдельная тема, требующая большого и отдельного разговора).

Итак, сделаю краткий вывод: *и в религиозном, и в экономическом, и в художественно-культурном, и в политическом своих аспектах Русская культурно-историческая система серьезно различается с Западноевропейской*; да, между ними есть много общего (например, и мы, и они — «белые европеоиды»), но еще больше — различий, и даже различий радикальных. *Ценностная миро-*

воззренческая матрица русского человека довольно серьезно, а то и кардинально, отличается от ценностной мировоззренческой матрицы западноевропейцев.

И в завершение рассуждения несколько слов о нашей «европейскости». Россия — тоже ведь в какой-то мере находится в такой части света, как «Европа». Россия располагается в Восточной Европе, *территориально-географически*, и в этом смысле тоже может быть названа «европейской» державой.

Однако в то же время то, что сегодня называется «европейской цивилизацией» (правильнее, конечно, называть ее «Западноевропейской культурно-исторической системой»), уже прочно ассоциируется с «Европой», и когда мы говорим, что Россия — это тоже, мол, «Европа», мы, волей-неволей, вроде как ассоциируем Россию (своеобразную Русскую культурно-историческую систему) именно с Западной Европой (с Западноевропейской культурно-исторической системой) и тем самым стираем ее самобытность и своеобразие, и потому я предпочитаю не называть Россию, Русскую культурно-историческую систему «европейской».

Хотя, конечно, *в определенном смысле она тоже «европейская»*. Как, кстати, аналогично «европейскими» можно называть и Восточно-Римскую («Византийскую») культурно-историческую систему (частично находившуюся на Балканах, то есть в Восточной Европе), и Древнегреческую («Аполлоновскую»; тоже располагавшуюся на юго-востоке Европы, как части света).

Всё это различие отечественной культурно-исторической системы от западноевропейской, разумеется, не ведет к некоему обязательному противостоянию «России» и «Европы»; отнюдь нет; нужно развивать наше взаимовыгодное сотрудничество — и культурное, и экономическое; однако нужно всегда удерживать нашу коренную «*другость*» с Западной Европой, наше собственное своеобразие, и не пытаться стирать свое Лицо, терять свою Личность, ретиво стараясь наиглупейшим образом отождествляться с Западом, с Западной Европой, с «западноевропейской цивилизацией», бестолково подражать ей, *имеющей совершенно другие культурно-исторические основания своего формирования*.

И если сегодня данная «цивилизация» (Западноевропейская культурно-историческая система), в силу своих внутренних причин и обстоятельств, *неуклонно сползает в Бездну Небытия*, ускоренно туда стремится, — при этом, замечу, попутно стараясь утянуть Россию за собой, пытаясь ее «поучать жить», — то нам, России, просто не нужно ей мешать *в этом ее «стремлении к Смерти»* (жалко ее, конечно, по-русски, но тут уж ничего не поделаешь); и главное — попытаться «*отвязаться от нее*» в этом ее, Европы-Запада, в этом неуклонном Закате-соскальзывании, дабы не рухнуть вместе с ней в это самое Историческое Небытие...

**Конкуренция цивилизационных проектов
и опасность возрождения национал-социализма¹**

Конкуренция постоянно модифицирующихся политических идеологий, главная особенность которых заключается в том, что каждая из них претендует на глобальную перестройку цивилизационных основ мира, стала одним из факторов, провоцирующих мировые конфликты и войны в XX веке, а также причиной холодной войны, которая с новой силой и уже на новой основе распространяется и сегодня. Победа над гитлеризмом во Второй мировой войне не устранила эту конкуренцию, причем национал-социалистическая идеология до сих пор играет не последнюю роль в расстановке сил, выступая в самых различных обликах. Несмотря на то что любые проявления геноцида осуждаются международным сообществом во всем мире и особенно в странах Европы, которые испытали на себе последствия попытки осуществления гибельного проекта глобального переустройства, рожденного в нацистской Германии и предполагавшего полное уничтожение полицивилизационных основ мирового устройства, именно здесь вновь возрождаются проекты, близкие к духу нацизма. Это диктует необходимость вновь и вновь анализировать как теоретические источники идеологии Третьего рейха, так и эволюцию теорий, призванных противостоять насаждению нацизма и национал-социализма. Основной трудностью является необходимость тщательно отслеживать все случаи ревизии итогов Второй мировой войны, предъявляя к анализируемым источникам не только принципы научной объективности, но и политической корректности, помня о тех рисках, с которыми сопряжена некритическая трактовка социально опасных учений.

Среди факторов, которые порождают попытки возрождения национал-социализма, или проектов, которые на первый взгляд не имеют ничего общего с гитлеризмом и даже постулируют ценности, внешне противоположные нацистской идеологии, но в действительности направленные на осуществление планов, предполагающих глобальную насильственную цивилизационную унификацию, важно отметить кризис государственности как таковой. Этот кризис в полной мере проявляется в наши дни и свидетельствует о расколе общества, когда человечество постепенно вновь погружается в пучину нестабильности, которая характеризует политику ведущих государств мира, что вызывает прямые аналогии с ситуацией первой половины XX века, разрешившейся двумя мировыми войнами.

Кроме того, источником «фашизоидного» перерождения массового сознания служит, по мысли А. С. Панарины, получившей развитие в его послед-

¹ См. также: *Расторгуев В. И.* Единодержавие: новые лики тоталитаризма // Вестник Московского университета. Сер. 12: Политические науки. 2009. № 1; *Артамошин С. В.* Идеиные истоки национал-социализма : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.03 / Брянский гос. пед. ун-т им. акад. И. Г. Петровского. Брянск, 2000. 310 с.

ней книге «Стратегическая нестабильность в XXI веке», сам принцип индивидуалистического успеха, который усиленно культивируется сегодня и требует больше того, что сопутствовало ему в классическую эпоху европейских демократий: «Для того, чтобы из нынешней анемической личности воспитать “героического индивидуалиста”, способного полагаться только на самого себя, ей необходимо привить уже не традиционно бюргерские черты — “умеренность и аккуратность”, а “крутые”, “суперменские”, по самой сути чреватые разрывом с нормой и законопослушанием. <...> Если эти супермены в самом деле начинают задавать тон в “гражданском обществе”, то последнее стремительно обретает неоязыческие, милитаристские и фашизоидные черты. Все это сулит данному гражданскому обществу незавидную перспективу. Оно либо кончит ползучим неуправляемым хаосом, либо “крутые индивидуалисты” по определению не потерпят над собой никакой сени закона, либо — гражданской войной между узурпаторами прогресса и экспроприированной массой новых прикасаемых»¹.

Практически в каждой стране существует ряд политических организаций радикального толка, которые оказывают деструктивное влияние на формирование массового сознания, и главный вопрос заключается в том, смогут ли они выстроить идеологический конструкт, способный распространить опасные идеи насаждения нового порядка, исключающего цивилизационную полифонию, как это сделала в 1930-е годы НСДАП в Германии. Такие организации пока не набирают высокие проценты на выборах или в результатах социологических опросов, но с каждым разом число последователей или просто сочувствующих им растет. Это особенно заметно на фоне наступления «черного расизма», который в ряде случаев напоминает зеркальное отражение нацистской идеологии, что, безусловно, будет способствовать ее реанимации.

Более того, прослеживается тенденция прямого проникновения идеологием нацистов и неонацистов в массовые и, прежде всего, в молодежные субкультуры, вследствие чего они модифицируются, перекодируются на молодежный сленг и потому скрывают свою сущность. Но среди политических организаций нередко встречаются и откровенно нацистские или неонацистские формирования. И вновь поднимается вопрос, смогут ли эти организации стать реальной силой. В последнее время к нацизму и неонацизму формируется особое отношение, и если в России, где очень высокий иммунитет к коричневой заразе, существует вероятность того, что организации или политические группы подобного толка не смогут добиться высоких результатов, то этого нельзя сказать о Европе и США. Там сложились фундаментальные демографические диспропорции, связанные с неконтролируемой миграцией и распространением новых фобий и радикальных идеологий на фоне наступления «нового расизма», что создает крайне благоприятные условия для возрождения расистских теорий и идей национал-социализма.

¹ Панагин А. С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 1142.

Неонацизм вдвойне опасен, когда рассматривается как легальная форма социального протеста с применением насилия, которое европейские государства официально не могут использовать на своей территории, но уверенно поддерживают в регионах, которые они рассматривают как территории, где требуется «цивилизационная перестройка» с уничтожением традиционных типов самоидентификации и заменой их идентичностью «западного человека». В этом отношении нацизм представляется идеальным инструментом массовой «перековки». Появляется угроза попытки власти управлять такими формированиями с целью ослабления и ужесточения контроля за ними. Существует риск, что такого рода группы смогут набрать силу и при очередном послаблении встать с государством на один уровень не только на территориях «управляемого хаоса», но и в самих странах ЕС. К тому же им даже необязательно формировать и закладывать четкую идеологию, у них уже есть та ее часть, которая связана с самым важным: верой и чувствами. Им нужен лишь человек, который возглавит движение и поведет за собой, как это и было с НСДАП и А. Гитлером в Германии 30-х годов.

Проблема возникновения национал-социализма рассматривается, как правило, вне цивилизационного подхода и преимущественно в контексте политической философии и духовной истории Германии. Эта направленность исследований позволяет настроить оптику исследований на исторические реалии и огромный пласт фактологического материала, включающего в себя также межличностные контакты, что представляет огромную ценность для понимания генезиса германского нацизма. Вместе с тем эта методологическая установка оставляет в тени главное — логику становления мировых политических идеологий как конкурирующих проектов глобального мирового переустройства, истоки которой кроются в радикализме идей эпохи европейского Просвещения и не в меньшей степени — в глубинном изменении всей системы международных отношений и междивизиационных связей в начале XX века. Именно на это указывал А. С. Панарин в своей монографии «Православная цивилизация в глобальном мире». Он задает вопрос: может ли германский фашизм оцениваться как органический продукт немецкой культуры, немецкого менталитета? И отвечает однозначно: «Нет, он оценивался в парадигме Просвещения — как заблуждение ума, а не этнической природы или культуры, как выверт человеческого сознания вообще, преодолеваемый терапией Просвещения»¹. В процессе исследования логики становления европейской цивилизации с учетом доминирующих тенденций, характеризующих ее современное состояние, Панарин обосновывает очень важный тезис: «Атлантисты, победившие Гитлера благодаря союзу с СССР, поспешили размежеваться с фашизмом, объявив его реставраторско-традиционалистской, контр-просве-

1 Панарин А. С. Православная цивилизация. С. 52.

щенческой идеологией. Но это не совсем так: в мифе фашизма, в его идеологии сверхчеловека было слишком много прометеевой гордыни, максималистского самоутверждения, морали успеха любой ценой, чтобы занести его в рубрику допросещенческой архаики»¹.

Проследим основные вехи критической реконструкции истории возникновения и становления национал-социалистической идеологии. Литература, изучающая теоретические основания идеологии Третьего рейха и пытающаяся найти ее корни в истории, стала появляться еще в 1930-е годы в англо-американской историографии. Благодаря этому была выдвинута формула «от Лютера до Гитлера», согласно которой прокламировалось, что Германия шла к нацизму чуть ли не с XVI века. Сама германская историография обратилась к изучению этой проблемы только после Второй мировой войны.

В 1950 году швейцарский публицист Армин Молер издает книгу *«Консервативная революция в Германии. Очерки ее мировоззрения»*. Автор занимается вопросом влияния консерватизма на национал-социализм при помощи систематизации источников по данной теме. Молер не критично относится к интеллектуальному влиянию консервативных мыслителей на национал-социализм и стремится к реабилитации консерватизма и снятию с него ответственности за нацистское правление, делая основным доказательством их различия борьбу некоторых представителей консерватизма против нацизма². Французский историк Жан Нойрор в своей книге *«Миф из Третьего рейха: к духовной истории национал-социализма»* (1957) указал на ответственность консервативных кругов за утверждение в Германии фашистской идеологии³. *«Антидемократическая мысль в Веймарской республике»* (1962) Курта Зоннтаймера всесторонне изучает младоконсервативные, национально-революционные, фёлькишеские и другие схожие идеи, не связывая их с нацистской идеологией. Автор полагает, что антидемократизм и антилиберализм этих течений создал лишь интеллектуальные предпосылки для адаптации фашистского учения в германском обществе⁴. Книга Ганса-Иоахима Шви́рскота *«Артур Меллер ван ден Брук и революционный национализм в Веймарской республике»* (1962) посвящена деятельности лидера младоконсервативного движения Мёллера ван ден Брука. Автор рассматривает его теоретический вклад в «консервативную революцию» и политическую активность вedomого им младоконсервативного движения Германии. Большое внимание уделяется деятельности «Июньского клуба», который был детищем ван ден Брука и распался после его смерти. Историк указывает на несоответствие идей младоконсерватизма нацизму. Он считает младоконсерваторов потенциальной силой в борьбе против нацизма⁵.

1 Пана́рии А. С. Православная цивилизация. С. 438.

2 Mähler A. Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932: Grundriss ihrer Weltanschauungen. Stuttgart, 1950.

3 Neuhoff J. Der Mythos vom Dritten Reich. Zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus. Stuttgart, 1957.

4 Sontheimer K. Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politische Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933. 2. Aufl. München, 1964.

5 Schwierskott H.-J. Arthur Moeller van den Bruck und der revolutionäre Nationalismus in der Weimarer Republik. Göttingen, 1962.

В 1963 году западногерманский историк Эрнста Нольте публикует работу *«Фашизм в его эпоху»*, в которой отмечается роль расового и фёлькишеского мировоззрения, оказавшего серьезное влияние на формирование фашистского учения. Автор обращает внимание на сильное воздействие на нацистских теоретиков сочинений Хьюстона Чемберлена и его антисемитской концепции, которые внесли свой вклад в идейное вдохновение политики уничтожения¹. 1969 год — *«Немецкая диктатура. Происхождение, структура, последствия национал-социализма»* политолога Карла Дитриха Брахера. Большое место в книге уделяется изучению духовно-политического положения Германии накануне появления нацистского движения. Автор указывает на духовную преемственность кайзеровской Германии и нацизма. Брахер отмечает, что в начале XX века были созданы политические условия и интеллектуальная атмосфера, питавшие нацизм. Империалистически окрашенный национализм, консервативно-авторитарное обожествление государства, особая форма социализма, а также фёлькишеская и расистская общественная идеология, прошедшая путь от ксенофобии к радикальному биологическому антисемитизму, составили основные идеи германского фашизма². В том же году выходит анализ гитлеровской программы нацистской идеологии Эберхарда Йёкеля под названием *«Гитлеровское мировоззрение. Эскиз одного господства»*, в котором автор опирается на «Мою борьбу». Йёкель отмечает антисемитизм, антилиберализм, антибольшевизм, присущий мировоззрению Гитлера, но указывает только на фёлькишеские истоки нацизма³.

Уве Лохальм в своем труде *«Фёлькишеский радикализм. История Немецко-фёлькишеского союза защиты и отпора. 1919–1923»* (1970) отмечает идейно-политическую преемственность фёлькишеского движения и национал-социализма, которая выражается не только в том, что фашистское движение вышло из фёлькишеской организации, но и в следовании его антисемитской пропаганде и тактике действий. Показательно, что после запрещения Немецко-фёлькишеского союза защиты и отпора его члены влились в НСДАП. Прежде чем гитлеровские отряды вышли на улицы и привлекли в свои ряды молодежь, молодое поколение уже участвовало в политических акциях в немецких городах под символом свастики Немецко-фёлькишеского союза защиты и отпора⁴.

Одновременно с этой книгой в свет выходит работа Акселя Куна, охватывающая еще больший период времени, — *«Гитлеровская внешнеполитическая программа: происхождение и развитие. 1919–1939»*. Труд представляет собой генезис взглядов фюрера НСДАП на вопросы внешней политики. На основе анализа большого круга неопубликованных и опубликованных источни-

1 Nolte E. Der Faschismus in seiner Epoche, Die Action française. Der italienischer Faschismus. Der Nationalsozialismus. München, 1963.

2 Bracher K. D. Die Deutsche Diktatur: Entstehung, Struktur, Folge des Nationalsozialismus. Köln-Berlin, 1969.

3 Jackel E. Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft. Tübingen, 1969.

4 Lohalm U. Volkischer Radikalismus. Die Geschichte des Deutschvolkischen Schutz-und Trutz-Bundes. 1919–1923. Hamburg, 1970.

ков автор отмечает процесс эволюции гитлеровских взглядов на внешнеполитические перспективы будущего развития Германии¹.

К вопросу влияния на нацизм консерватизма в 70-е возвращаются Бернхард Йеншке в книге «*К критике консервативно-революционной идеологии в Веймарской республике. Мировоззрение и политика Эдгара Юлиуса Юнга*» (1971) и Иоахим Петцольд в работе «*Консервативные теоретики немецкого фашизма*» (1979). Первая книга посвящена творчеству и политической деятельности одного из влиятельных теоретиков «консервативной революции» Э. Ю. Юнга. Отношение к Веймарской республике как к негерманской, чуждой немецкой традиции характерно для всего творчества Юнга. Йеншке отмечает, что юнговские предложения по созданию антидемократического государства, основывающегося на фюрерском принципе, а также отказ от человеческих прав и свобод в пользу тоталитарной тенденции переустройства общества содействовали национал-социализму. Это указывает, по мнению автора, на его «духовное отцовство» по отношению к гитлеровской системе². Вторая работа построена на основе очерков, посвященных отдельным представителям характеризуемого течения. Речь в этом труде идет также о консервативных политических организациях, рассматривается творчество Осипа Шпенглера, Артура Мёллера ван ден Брука, Эдуарда Штадтлера, Эдгара Юлиуса Юнга и Эрнста Юнгера. Историк детально исследует сочинения вышеуказанных авторов и отмечает их связь с нацизмом. Отмечает сотрудничество представителей консервативных организаций Веймарской республики с фашизмом после 1933 года. Петцольд улавливает влияние младоконсерватизма на формирование теоретического фундамента фашистской идеологии. По мнению автора, младоконсерватизм берет на себя ответственность за происхождение фашизма в Германии; кроме того, автор отождествляет консервативные идеи и нацистское мировоззрение³.

Продолжая начатую ранее тенденцию рассмотрения нацистской идеологии через личность в истории, Ганс-Адольф Якобсен издает книгу «*Карл Хаусхофер: жизнь и дело*» (1979). Историк публикует ключевые геополитические работы Хаусхофера и эпистолярное наследие, отражающее развитие геополитики и ее место в нацистской системе. Якобсен отмечает влияние геополитики на нацистскую внешнеполитическую программу, а также схожесть их целей — создание Великогерманской империи. Вместе с тем историк отмечает охлаждение Хаусхофера к нацизму середины 1930-х годов и последующее устранение его от активной политической деятельности. Противоречие между концепцией евро-азиатского континентального блока Карла Хаусхофера и гитлеровской политикой, достигшей апогея в агрессии против СССР,

1 Kuhn A. Hitlers ausserpolitisches Programm: Entstehung und Entwicklung 1919–1939. Stuttgart, 1970.

2 Jenschke B. Zur Kritik der konservativ-revolutionären Ideologie in der Weimarer Republik. Weltanschauung und Politik bei Edgar Julius Jung. München, 1971.

3 Petzold J. Die Demagogie des Hitlerfaschismus: Die politische Funktion der Naziideologie auf dem Wege zur faschistischen Diktatur. B., 1982.

по мнению Якобсена, является наглядным примером своеобразия его идей, их отличием от нацистской политической практики¹.

В 1982 году Иоахим Петцольд публикует еще одну книгу *«Демагогия гитлеровского фашизма: политическая функция нацистской идеологии на пути к фашистской диктатуре»*, в которой обращается и к идейным истокам нацизма. Автор считает, что нацистская идеология состоит из элементов реакционной идеологии предшествующих времен. По мнению Петцольда, предтечами нацизма в XIX веке были Хьюстон Стюарт Чемберлен, Юлиус Лангбен, Пауль де Лагард, Фридрих Ницше, Иоганн Готфрид Гердер, Иоганн Готлиб Фихте, Эрнст Мориц Арндт, Иоганн Георг Вильгельм Гегель, Артур Шопенгауэр. Историк отмечает влияние антисемитского и фёлькишеского движений на нацизм и указывает на связь НСДАП с «Германским орденом» и «Обществом Туле» как политическими предшественниками гитлеровской партии².

В книге *«Нацистская идеология. Характеристика ее структуры до 1933 года»* (1990) ее автор — Томас Клепш — занимается вычленением внутриполитических и внешнеполитических аспектов национал-социализма. Отдельное место он отводит освещению предшественников нацистской идеологии, останавливаясь на трех фигурах — Гобино, Чемберлен, де Лагард. Историк указывает на восприятие нацистской идеологией их идей, но не отмечает конкретные стороны заимствования³. В 90-х годах появляется сразу две новые книги, посвященные анализу личности Карла Хаусхофера: *«Геополитика: Карл Хаусхофер и его учение о пространстве. 1919–1945»* Франка Ебелинга (1994) и *«Гитлеровский наставник: Карл Хаусхофер как отец нацистской идеологии»* Бруно Хиплера (1996).

Первая работа затрагивает проблему заимствования геополитических концепций нацистской идеологией. Книга основывается на анализе трудов представителей немецкой геополитической школы и ее лидера Карла Хаусхофера, который, кстати, рассматривал геополитическую проблематику с учетом возможностей цивилизационной теории, что проявилось, в частности, в его критике доктрины панамериканизма. В основу этой доктрины была положена, как известно, заведомо лженаучная идея о географической, экономической и культурной «общности» всех стран Американского континента, что противоречит реальной истории столкновения нескольких цивилизаций. Правда, в данной работе внимание концентрируется не на этой стороне концепции Хаусхофера, а на связи его теории геополитики с нацизмом. Автор констатирует отличие геополитического и нацистского подходов к разрешению внешнеполитических проблем: первый основывался на стратегии геополитических союзов в противоположность авантюристической линии Гитлера. Ебелинг делает акцент на трагической судьбе Хаусхофера, которая оказывается неразделимой с крахом немецкой геополитики. Указывается на близость целей геополитики

1 Jacobsen H.-A. Karl Haushofer: Leben und Werk. Boppard, R., 1979. Bd. I. 660 S. Bcl. 2.

2 Petzold J. Die Demagogie des Hitlerfaschismus: Die politische Funktion der Naziideologie auf dem Wege zur faschistischen Diktatur. B., 1982.

3 Klepsch T. Nationalsozialistische Ideologie. Eine Beschreibung ihrer Struktur vor 1933. Munster, 1990.

и нацизма, а также отмечается существенное заимствование геополитических конструкций гитлеровской внешней политикой¹.

Б. Хиплер также обращается к проблеме политических отношений К. Хаусхофера и нацизма, которые, по мнению автора, начинаются в 1919 году. Хиплер указывает на преемственность империалистических воззрений Хаусхофера с нацистским учением и считает его «духовным отцом нацизма, а также духовным отцом гитлеровского мифа». Для укрепления своей позиции Хиплер отмечает присущий Хаусхоферу антисемитизм и считает его «антисемитским скандалистом»².

В 2000 году была издана книга, писать которую автор начал еще в 1938 году, — «История одного немца» Себастьяна Хафнера; книга мгновенно стала бестселлером в Германии. Несмотря на то что эта работа автобиографична и изначально не является научным трудом в полном смысле этого слова, она, безусловно, стоит того, чтобы обратить на нее внимание. Книга представляет собой точное изображение Германии с 1914 по 1933 год и «воспитание чувств» немецкого интеллигента в условиях Первой мировой войны, революции в Германии, Веймарской республики и начала нацистского господства. Хафнер стремится показать исторические события с точки зрения обывателя, на этом уровне осуществляет свой анализ и дает свой ответ на вопрос «Как это произошло?»³.

Важнейшей вехой в становлении критических воззрений на национал-социализм в целом явился Нюрнбергский процесс, назвав действия Третьего рейха преступлением против человечества и всего мира. Соответственно, книги, содержащие критику гитлеровского движения, стали издаваться после окончания Второй мировой войны, хотя изучать теоретические основания идеологии национал-социализма начали с прихода нацистов к власти в Германии, то есть с момента появления государства, в котором данная идеология приобрела статус государственной. Естественно, что первые работы по данной теме стали появляться в англо-американской историографии, так как труды, критикующие государственный строй и идеологию Третьего рейха, в Германии в тот момент публиковаться не могли.

Центральной работой подобного рода является книга, опубликованная в 1940 году в Британии, — «Германия: Джекилл и Хайд», немецкого журналиста и историка, эмигрировавшего из Третьего рейха, Себастьяна Хафнера. Используя образы Роберта Стивенсона из рассказа «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда», Хафнер пишет, что Гитлер для Германии подобен доктору Джекилу, который превратился в воплощенное зло — мистера Хайда. Гитлер чужд германской традиции и германской истории, но именно эта чуждость и позволила ему стать харизматическим лидером, ибо массы никогда не полюбят того, кто на них похож, кто им подобен. Массы всегда

1 Ebeling F. Geopolitik: Karl Haushofer und seine Raumwissenschaft. 1919–1945. B., 1994.

2 Hipler B. Hitlers Lehrmeister: Karl Haushofer als Vater der NS-Ideologie. St. Ottilien, 1996.

3 Хафнер С. История одного немца. СПб., 2018.

любят того, кто на них не похож. Хафнер приводит социограмму Германии конца 1930-х годов: идейные национал-социалисты — 20 %, лояльное к ним население — 40 %, нелояльное население — 35 %, оппозиция — 5 %. Хафнер дает характеристику каждой из групп и объясняет, какими пропагандистскими методами англичане могут на каждую из этих групп воздействовать, одновременно указывая на то, что успех пропаганды будет минимален, потому что нацистскую Германию можно сломать только извне, только военным ударом. В этой книге Хафнер создает первый, еще эскизный социально-психологический портрет Адольфа Гитлера и предсказывает самоубийство фюрера в результате военного поражения¹.

Первой крупной поствоенной критической работой можно назвать *«Немецкую катастрофу»* Фридриха Мейнеке, изданную в 1946 году. Еще с 1924 года, а конкретно со своей работы *«Идея государственного разума в новой истории»* Мейнеке утверждал, что в истории большую роль играет иррациональное, «демоническое» начало. Указывает на него он и в этом труде, говоря, что «содеянное Гитлером следует рассматривать как извержение сатанинского начала в мировой истории». Автор подвергает критике многие стороны политического курса Гитлера и германского империализма, в частности Мейнеке критикует «низменный дегенеративный милитаризм», который стал инструментом Гитлера и его порочного окружения. Давая оценку прошедшему времени, автор уделяет внимание и предшественникам Гитлера, подчеркивая взаимосвязь между нацизмом и фёлькишеским движением, идеи и политическая практика которого были им заимствованы².

В 1951 году выходит одна из главных критически настроенных по отношению к тоталитаризму, и в частности к Третьему рейху, работ XX века — *«Истоки тоталитаризма»* Ханны Арендт. Автор рассматривает и сравнивает два главных тоталитарных государства XX столетия — Третий рейх и СССР. Арендт считает их прямым следствием пандвижений. По ее мнению, в конечном счете не государство и не нация важны для тоталитарной политики, а массовое движение, опирающееся на идеологии, такие как расизм или марксизм. Сущность тоталитарной формы правления — террор, а принцип действия — логичность идеологического мышления. В книге Арендт высказывает свою, новую на тот момент, точку зрения, что существует различие между идеологией и целью террора тоталитарных движений; можно отметить, что эта точка зрения до сих пор не разделяется историками. Она пишет, что идеология — социализм или расовые доктрины — не произвольна в своих целях и представляет собой предпосылку влияния и развития тоталитарных движений. С другой стороны, террор может быть направлен против всех и в конечном итоге является абсолютно произвольным, что означает, что он никогда не связан с какой-либо фактической или поддающейся расчету причиной: «Главное для историка заключается в том, что евреи, прежде чем стать глав-

¹ *Haffner S. Germany: Jekyll and Hyde. Abacus, 2008.*

² *Meinecke F. Die deutsche Katastrophe. Betrachtung und Erinnerungen. 3. Aufl. Wiesbaden, 1947.*

ными жертвами современного террора, стали центром нацистской идеологии. А идеология, которая хочет убеждать и мобилизовать людей, не может выбирать жертву произвольно»¹.

Основные характеристики тоталитаризма, которые выделяет Арндт, очень близки к тем, которые выделяет и К. Поппер в своем труде *«Открытое общество и его враги»*, завершенном им в годы войны (в период между 1938 и 1943 годами), но опубликованном в 1945 году. Поппер, по сути, ставит знак равенства между тоталитаризмом и фашизмом. При этом он вслед за К. Джоудом распространяет понятие фашизма на всю историю человеческой мысли, начиная от Платона и Гегеля, тесно связав этот феномен с понятиями «справедливость» и «историзм» («историцизм»). По его мнению, Джоуд, который «довольно глубоко анализирует сходство платоновской программы и фашизма», совершает ошибку, находя между ними фундаментальные отличия только на том основании, что «в платоновском наилучшем государстве обычный человек... достигает того счастья, которое соответствует его природе», а само «государство построено на идеях абсолютного блага и справедливости»². Поппер отбрасывает даже это последнее ограничение и обосновывает тождество фашистской и социалистической идеологии на основании противопоставления двух типов социальной инженерии — утопической, которая относится к тоталитарным режимам и «закрытому обществу», а также «пошаговой», характерной для открытого общества.

По мнению В. Н. Расторгуева, который анализирует этот феномен идеологической «коррекции» научного исследования, сама логика «антитоталитаристского дискурса» демонстрирует «поэтапное, но неуклонное вырождение научных концепций в голые политические идеологемы, что может свидетельствовать о повсеместном и неконтролируемом проникновении духа тоталитаризма. <...> Особого внимания заслуживает современный этап глубинного и тотального переосмысления уже не базовых концептуальных схем, восходящих к серьезным учениям и научным доктринам, а самого концепта “тоталитаризм”, ставшего всего лишь политическим штампом, который можно поставить на любой “объект”. При этом адепты сверхрадикального и чисто технологического толкования не утруждают себя ни критикой иных точек зрения, ни обоснованием собственной позиции, ни стремлением узнать мнение людей, которые должны абсолютно некритично принимать любую версию, исходящую из “штаба”. Даже в самые суровые времена в СССР такую модель поведения воспринимали с долей иронии, говоря о людях, включенных в такую игру. <...> Именно в этом плане можно рассматривать бесконечно меняющиеся тотальные и персонифицированные “символы тоталитаризма” и “фашизма”. Общая картина впечатляет: от призывов покончить с так называемым “исламским тоталитаризмом и фашизмом” до создания новых образов “вопло-

1 Арндт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 40.

2 Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 124.

щенного зла”, среди которых все чаще упоминаются не только отдельные негодные авторитарные режимы, но и сами народы»¹.

Такое произвольное толкование природы тоталитаризма явилось не только важным идеологическим принципом, ставшим основой для построения многочисленных теорий, отождествлявших германский национал-социализм и идеологию строительства социалистического общества в СССР и странах социализма, но и основанием геополитических доктрин. На основании этих доктрин проводилась дискриминационная политика по отношению к СССР и странам социалистического лагеря. После крушения биполярной системы и демонтажа социалистической системы доктринальные принципы, базирующиеся на заведомо ложном тождестве двух взаимоисключающих идеологий, вошли в арсенал идеологов, которые были положены в основу идеологии отечественных реформаторов, для которых образом перестройки был опыт США. По словам А. С. Панарина, их аргументация строится «на том, что только мировая миссия США как сверхдержавы способна сдерживать глобальное наступление советского тоталитаризма. Иными словами, сверхдержавная мощь и амбиция США выступали не в качестве чего-то самоценного, а в качестве необходимого средства сохранения демократического ареала в угрожаемом мире. <...> И только теперь, после крушения восточной сверхдержавы, становится очевидным, что наличие Советского Союза модернизировало картину мира, осовременивая образ и поведение как Востока, так и Запада. Вслед за исчезновением СССР моментально выступила из тени зловещая архаика, казавшаяся преодоленной: колонизаторский Запад и колонизуемый Восток»².

Таким образом, можно сделать вывод, что основная масса работ, за редким исключением, связанных с анализом идеологии национал-социализма, появилась после окончания Второй мировой войны и проведения Нюрнбергского процесса. Центральный вектор развития работ по идеологии и историографии Третьего рейха оформился в первые два послевоенных десятилетия.

К началу 1950-х годов относится появление специальных работ по различным компонентам, оказавшим идейное влияние на формирование национал-социалистической идеологии. Исследователи обращают пристальное внимание к периоду Веймарской республики, приуменьшая влияние кайзеровской эпохи. Вместе с тем начинается осмысление роли радикальных, антидемократических движений и идей, содействовавших складыванию фашистского мировоззрения, и определение степени вины, лежащей на них. Впервые начинают звучать теории о влиянии консерваторов и фёлькиш-движений на появление нацизма.

В начале 60-х годов издается сразу несколько работ, отрицающих причастность младоконсерваторов и фёлькиш-движений к национал-социализ-

1 *Расторгуев В. Н.* Единодержавие: новые лики тоталитаризма. С. 49–50.

2 *Панарин А. С.* Православная цивилизация. С. 862.

му, но уже к середине десятилетия мнение большинства историков по этому вопросу возвращается к тому, что они, бесспорно, оказали большое влияние на идеологию Третьего рейха, и все последующие десятилетия будут издаваться работы по данной теме. Со временем стало появляться все больше исследований, посвященных анализу взглядов и мотивации конкретных личностей, связанных непосредственно с самой идеологией или повлиявших на ее становление. Среди таких личностей чаще всего встречаются Карл Хаусхофер, Эдгар Юлиус Юнг и Артур Меллер ван ден Брук. Из «предтеч» чаще всего пишут о Хьюстоне Стюарте Чемберлене, Фридрихе Ницше и Жозефе Артюре де Гобино. Отдельный пласт литературы посвящен анализу личности фюрера — от биографий (самые известные из которых — книги Йоханна Феста, Яна Кершоу и Алана Булока) до психологических портретов (например, «*Некто Гитлер*» и «*Германия: Джекилл и Хайд*» Себастьяна Хафнера). Анализу также подвергаются и основные официальные идеологи Третьего рейха.

Следует отметить, что национал-социализм — уникальное явление как минимум по той причине, что о нем написано множество книг, его рассматривают со всех сторон и практически всегда на основе личностного подхода, с установлением тех личностей, которые были причастны к возникновению этой идеологии. Но критической литературы в полном смысле этого слова как будто нет. Работы, исследующие национал-социализм, изначально предполагают отрицательное отношение к этой идеологии и, на первый взгляд, лишь пытаются разобраться в каких-либо ее аспектах и ответить на вопросы о том, что привело к возникновению нацизма, каким образом его adeptами стали сотни тысяч людей, каким образом существование Третьего рейха отразилось на современности и т. д. Но при этом практическую любую работу, посвященную данной идеологии, можно в какой-то мере назвать критической по отношению к ней, так как даже если автор не ставит своей задачей объяснить негативные стороны нацизма, он так или иначе этим занимается. Ведь по большому счету не важно, чему посвящена работа: историческому анализу происхождения нацизма, исследованию лагерей смерти или конкретно личности, скажем, Рудольфа Гесса, — они все занимаются одним делом, все они являются попыткой понять, как это произошло тогда, чтобы предотвратить реанимацию нацизма.

**Принципы глобального политического прогнозирования А. С. Панарина
и возможности построения долгосрочных политических стратегий**

Говоря о задачах глобального политического прогнозирования, А. С. Панарин обращал внимание на необходимость осмысления долгосрочных последствий процесса глобализации в условиях крушения биполярной системы, которые затронут цивилизационные основы мира. Центральным моментом является здесь формирование глобальной власти, несущей в потенциале небывалые доселе угрозы, связанные, в первую очередь, с унификацией цивилизационного многообразия. При этом важнейшим методологическим аспектом прогностики является одновременная работа в различных временных горизонтах, поскольку это изменяет оптику исследований. Речь может идти как о краткосрочном, среднесрочном, так и о долгосрочном и дальнесрочном прогнозировании, поскольку у каждого из горизонтов — свои особенности и требования к выбору прогностических процедур. Так, при краткосрочном прогнозировании «более применимы процедуры экстраполяции, анализ сложившегося соотношения сил и стартовых условий», когда «в качестве детерминант берутся уже сложившиеся обстоятельства и действующие политические субъекты»¹. Здесь мы сталкиваемся зачастую с линейными процедурами экстраполяции.

Важно отметить, что когда речь идет о политических тенденциях, мы имеем дело с *социальной реальностью*. В таком случае будущее в принципе определяется не только текущими условиями и экстраполяцией существующих тенденций, но и социальным заказом. Панарин, говоря о таком человеческом измерении прогностики, исходит из того, что «высокомотивированные субъекты действия способны так реинтерпретировать события и тенденции, чтобы их намерения или их ценности получили событийное оправдание в любом случае». «В этом смысле *социокультурный, психологический, “ментальный” анализ* (курсив мой. — А. Ш.) играет не меньшую роль в современной аналитике, чем анализ закономерностей и тенденций»², — продолжает он. А. С. Панарин указывает на существование некоей аномии в лагере стран, относящихся к «третьему» и бывшему «второму», социалистическому миру, в силу установившейся в то время однополярной системы, из-за чего социальный заказ в них оказывается затруднен. Философ отмечает здесь буквально потерю субъектности, очень ярко оперируя категориями, относящимися к психологии «победителей» и «побежденных».

Ужасающей и тревожной атмосферой обладает лейтмотив выживания, пронизывающий всю работу «Глобальное политическое прогнозирование». Состояние дестабилизации, деморализации, униженности стран, оказавшихся

1 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. М., 2002. С. 11.

2 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 7–8.

в конце XX века «пасынками прогресса», как бы находит свой рупор в публицистичности речи Панарина. Говорит он и о внутренних «господах» и «нищих духом» тех стран, которые столкнулись с разрушением социалистической системы и модернизацией по западному типу.

Панарин оперирует возможностью построения тех или иных вероятных сценариев развития событий политической реальности, что позволяет в результате, исходя из полученного веера вариантов возможностей будущего, говорить о построении политических стратегий: «Аналитика строит возможные сценарии событий, исходя из сложившихся тенденций развития, с одной стороны, и оценки тех или иных влиятельных субъектов социального действия, с другой»¹.

Как уже говорилось, А. С. Панарин пытается осмыслить долгосрочные последствия глобализации. Он говорит в первую очередь о рисках и далее, благодаря анализу, обрисовывает в «Глобальном политическом прогнозировании» стратегические альтернативы. *Первая важная роль* прогнозиста здесь — *описание угроз*.

В конце XX века это — угрозы, исходящие от центра силы формирующегося на тот момент однополярного мира. Здесь Панарин обращается к историческому опыту политической активности «победителей» и «цивилизаторов», приводившему к катастрофическим последствиям, и экстраполяции существующих тенденций. Будучи противником тоталитаризма и диктата «великих учений», Панарин предостерегал от возможностей вырождения появляющейся глобальной власти в духе социал-дарвинизма. Здесь он выделяет тенденции инерционного экспансионистского движения, к которому, судя по историческому опыту, склонны политические акторы, в руках которых начинает концентрироваться неконтролируемая власть.

Немаловажную роль в прогнозировании угрожающих для глобального человечества обстоятельств занимает и идея о «роковом историческом событии»², являющемся исходной точкой в цепи катастроф (как это было с Первой мировой войной, предопределившей, по словам Панарина, ход дальнейших событий XX века), определяющих облик мира³.

Рассуждая о нравственном содержании выдвигаемого негативного сценария развития «однополярного мира» и сложившихся пределах роста, объективно ограничивающих экстраполяцию существующих тенденций, Панарин переходит к определению альтернативных сценариев, гипотетическим заказчиком которого является мировое большинство — как не попавшее в «золотой миллиард», удовлетворенный «концом истории».

Говорит Панарин и о цензуре «на долгосрочное историческое воображение»⁴, выдвигаемой как определенный научный стандарт странами-победителями в холодной войне, определяющими и допустимый облик тех

1 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. С. 7.

2 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 59.

3 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. С. 8.

4 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 8.

или иных интеллектуальных практик. Применение определенных научных парадигм способствует таким образом закреплению «статус-кво», что говорит об их скрытой идеологической ангажированности.

Процедуры долгосрочного прогнозирования, позволяющие в конечном счете определить *альтернативные угрожающим сценарии*, вступают здесь в силу как *вторая важнейшая функция* осмысления последствий глобализации; и они крайне необходимы при формировании стратегических направлений развития государств в глобальном мире.

И здесь мы приходим к различиям между краткосрочным и долгосрочным прогнозами процесса глобализации. Кроме социокультурных и экологических тупиков экстраполяции существующих тенденций, важнейшую роль играет *воля* действующего субъекта-заказчика прогноза, к которому обращается автор: «побежденных», «нищих духом», «униженных», «пасынков прогресса». Именно от них и в их интересах, по мнению автора, будет исходить альтернативный проект глобального мироустройства, альтернативный тому, который рано или поздно закончится даже для тех игроков, которые удовлетворены сложившимися тенденциями и предпочитают жить за счет сырьевых, культурных и трудовых ресурсов стран «третьего мира» или «туземного большинства» собственных государств. Этот «горизонт возможностей» устанавливают экологические пределы роста, а также культурная деградация¹ «народов-победителей».

О явных тенденциях к деградации в благополучных развитых западных обществах говорил еще в первой половине ушедшего века Х. Ортега-и-Гассет². Он писал об угрозах высокоразвитой цивилизации со стороны варваризирующихся масс, проявляющих сугубо потребительские интенции и безответственных относительно сохранения того культурного, научного и технического уровня, который и привел их к процветанию. На это же указывает и Панарин. Поэтому, учитывая сказанное, расширительно, заказчиком альтернативных сценариев объективно происходящей глобализации (началась она как процесс задолго до оформления идеологии глобализма — фактически с началом интенсификации процессов экономического и культурного обмена между странами)³ является даже не «угнетенное большинство», а в конечном счете все человечество.

Но, однако, творцом альтернативных сценариев должно быть все же «угнетенное большинство» в силу неадекватности в этом отношении «победителя», на которую указывает А. С. Панарин. Он говорит об особой психологии «победителя»: «Неадекватность поведения сильного состоит в безрассудной завышенности его притязаний, наращиваемых в духе концепции “отодвигаемых рубежей”: падение одного провоцирует на взятие следующего, и так — до роковой черты». Ученый проблематизирует также и поведение по-

1 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 77.

2 См.: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2000.

3 Панарин А. С. Искушение глобализмом. М., 2002. С. 6.

бежденного игрока, по случаю чего можно говорить о политической психологии жертвы: «Решимость сильного и пространство его авантюрной деятельности возрастают по мере того, как все более тушется слабый»¹.

Надо сказать, что власть сама по себе обладает асимметричной природой, что также подчеркивает философ. Поэтому существует напряженность между отношениями власти и подчинения, которая, судя по всему, коррелирует с некой разницей потенциалов власти обеих сторон и может разрешиться лишь за счет политического действия.

В связи с этим важно отметить, что политическое прогнозирование *включает в себя дескриптивную и прескриптивную составляющие*. Это является, на наш взгляд, важнейшим его принципом с точки зрения практической возможности на его основе осуществления политического действия (важнейшая функция науки — давать нам ориентиры в действительности, если угодно, преумножать над ней власть: *knowledge is power*). Важно отметить, что сам по себе политический прогноз может явиться при должных усилиях тем маршрутом, по которому общество может выйти из тупиков, в том числе вызываемых указанными выше обстоятельствами.

Вот как характеризует эти составляющие глобального политического прогноза А. С. Панарин: «*Дескриптивная* — описательная... относится здесь к описанию возможных сценариев будущего, *прескриптивная* — показывает, при каких условиях и с помощью каких средств может быть достигнуто то или иное состояние *желательного будущего* (курсив мой. — А. Ш.)». В этом смысле прогностическими выкладками можно оперировать при построении долгосрочных политических стратегий. Как пишет Панарин, «в случае самостоятельного субъекта превалирует прескриптивная информация в прогнозировании; в случае пассивного объекта — дескриптивная информация. С одними будущее *случается*, другие его *выбирают*»². В силу того, что данная позиция буквально является здесь краеугольным камнем, на наш взгляд, возвращение тому или иному актору *субъектности* является ключевой составляющей для возможности построения долгосрочных политических стратегий в его интересах.

Далее, важно обратиться к процедурам долгосрочного прогнозирования. Как пишет Панарин, при долгосрочном политическом прогнозировании «важнейшее значение имеют такие понятия, как *временная дискретность, реактивность, альтернативность*»³.

С *дискретностью* связано понятие *открытого будущего*. А. С. Панарин в этой связи подчеркивает его негарантированность, в противоположность тому, что утверждалось так называемыми «великими учениями» модерна: коммунистическим — когда «*никого не дано*», и либеральным — когда существует представление об *одновариантном будущем*, дающем «*конец истории*».

1 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. С. 10.

2 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 13.

3 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 11.

Этот принцип вселяет надежду на саму возможность альтернативности, посредством проявления политической воли.

Говоря о *принципе реактивности*, Панарин имеет в виду характер развития исторической действительности по законам драмы, диалектику «вызова — ответа». Эта закономерность несет в себе большой созидательный потенциал для стран, «принявших вызов» агентов глобализма, на что указывает не только христианская интуиция автора об обетовании «нищим духом», но и сам принцип в развитии цивилизаций, постулированный А. Тойнби (развитие как результат ответа на вызов)¹.

Позитивным фактором в построении долгосрочного прогноза является то обстоятельство, что здесь, по Панарину, в силу может вступать *нравственное сознание*, определяющее траекторию дальнейшего движения политического субъекта в точках бифуркации. Принцип *альтернативности* заключает в себе понимание А. С. Панариным предмета глобального политического прогнозирования, которым является *будущее как иное*.

Видение современной научной картины мира позволяет ученому обратиться к следующим основным методологическим презумпциям глобального политического прогнозирования:

- принцип неопределенности будущего (отрицающий однозначную причинность, линейный детерминизм);
- понятие бифуркации (позволяющее в определенных хронологических критических точках делать выбор в пользу качественно иного будущего);
- принцип дискретности пространства-времени («означающий, что в точках бифуркации образуются предпосылки качественно новых состояний, дающих качественно иное будущее»). «Это предполагает, что механические экстраполяции имеющихся тенденций некорректны и не могут служить основанием для долгосрочного прогноза»², — заключает он.

Все вышеперечисленные послышки дают научную основу для построения качественно иного будущего.

А. С. Панарин выдвигает еще один важный принцип, исходящий от философии И. Канта и обращающийся к экзистенциальной реальности прогнозиста. Панарин пишет: «По Канту, мы познаем в мире не объективно необходимое — т. е. мир, каким он был бы без нас, а субъективно необходимое — мир в той мере, в какой он нас *аффицирует* (курсив мой. — А. Ш.)»³.

Как подчеркивает философ, «центральной проблемой глобального политического прогнозирования является... феномен “глобальной власти”, потенциально способной выродиться в тоталитарную». Это является вызовом для всего человечества и требует адекватного ответа на него. Как уже

1 См.: Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991.

2 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 9–10.

3 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 42.

говорилось, здесь важен переход к субъектности, к действию и ответу, ведь «приоритеты глобальной власти могут не совпадать с приоритетами народов, если последние лишены *необходимых рычагов контроля и влияния* (курсив мой. — А. Ш.)»¹. Это и является мотивационным подкреплением глобального политического прогнозирования и творческого поиска альтернатив, представляющих личный интерес для задействованных в этих процессах акторов, т. е. всего человечества.

Учитывая, что прогноз должен строиться относительно того, что аффилирует прогнозиста, он должен отказаться при его построении от «отвлеченных», абстрактных позиций. В этой связи надо отметить, что Панарин критикует сложившуюся систему координат прогностики, парадигматически определяемую Западом, наукой, которая не берет в расчет многие антропологические и культурологические характеристики. Автор в частности указывает на неадекватность «экономцентризма»².

В противоположность данной позиции, «проигравшие» страны оказываются вовлеченными в развертывание диалектики «вызова — ответа». Их жизненные интересы обуславливают стремление к иному будущему на практике и их ведущую роль в создании прогностической теории и долгосрочных глобальных политических стратегий на иных основаниях. Здесь Панарин обращается к культурологической парадигме. Он пишет: «Культуры Континента, и в первую очередь культуры великой вертикали — российская и индийская, создали невиданный потенциал общего информационного накопления, связанного с приматом фундаментально-универсалистских идей, которые являются залогом сохранения, развития и движения в сторону творческого производства будущего»³.

Сценарное прогнозирование позволяет выбрать приемлемые альтернативы, исключить угрожающие, являя собой одну из основ гибкого и надежного подхода к построению долгосрочных политических стратегий. Процесс глобализации требует активного и творческого участия в нем всех сторон, не заинтересованных в том, чтобы стать заложником чужой политической воли. А. С. Панарин в своем труде «Глобальное политическое прогнозирование» намечает контуры творческого поиска и возможностей действия в этом направлении.

1 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 10.

2 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 60.

3 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 333.

Эволюция либеральной идеологии и логика цивилизационного процесса

На фоне, казалось бы, безраздельного господства политических идеологий в сознании миллионов людей в XX веке после крушения биполярной системы и широкого распространения либеральных доктрин «стала обнажаться, — по словам А. С. Панарина, — другая, не идеологическая, а цивилизационная суть глобального конфликта, прежде идеологически стилизованного». Примером, по его мнению, может служить реконструкция понятия «тоталитаризм», которая сопутствовала победе Запада в холодной войне: «Прежде тоталитаризм интерпретировался как этнически и цивилизационно нейтральное понятие — как зло, источники которого — в трагедиях истории, в соблазнах политики и идеологии, но отнюдь не в расовых, этнических и цивилизационных особенностях, разделяющих людей»¹. Возникает закономерный вопрос: чем обусловлено это возвращение к цивилизационной тематике. Для того чтобы ответить на него, следует рассмотреть эволюцию как самих политических идеологий, так и представлений об их роли в жизни общества под влиянием целого ряда факторов, среди которых все более значимым становится интенсивное развитие массовой культуры. Так что же представляют собой идеологии?

Следует различать широкое и узкое толкование этого термина. Идеология в широком понимании этого многозначного концепта — система идей, позволяющая разработать и осуществить план индивидуальной или коллективной деятельности для реализации какого-либо замысла. Такие идеологии свойственны любому виду высокоспециализированной деятельности и возникают в процессе их становления. В этом смысле говорят об идеологии какой-либо научной программы или технологической инновации. Когда же речь идет о политических идеологиях, то потребность в них возникает по мере формирования государств, а их генезис обусловлен потребностью выбора альтернатив развития, желанием определить принципы и основные цели средне- и долгосрочного развития, которые позволили бы разработать государственную стратегию и тактику достижения стратегических целей. В этом значении под политическими идеологиями понимаются и политические доктрины. Политические идеологии в узком, но наиболее распространенном толковании этого термина, — это не что иное, как «великие учения», которые не имеют строгой привязки к какому-то конкретному государству, союзу государств или цивилизации. Вместе с тем они могут составлять идейную основу официального и господствующего мировоззрения, поскольку представляют собой, по сути, замысел кардинальной перестройки всего человечества по единому плану.

Но ни один из таких проектов не может быть полностью реализован, поскольку не учитывает историко-культурных особенностей и цивилизацион-

¹ Панарин А. С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 52.

ной специфики отдельных стран, а потому утопичен по своей природе; а кроме того, с необходимостью возникает конкуренция нескольких «великих учений». Их интенсивное развитие начинается в XX веке и связано с Первой и Второй мировыми войнами, с появлением и оформлением системы государств и межгосударственных союзов, принявших различные политические идеологии. Существует бесчисленное количество теорий, по-разному трактующих феномен идеологии, но в большинстве случаев в центре внимания — основные конкурирующие проекты. При этом традиционно выделяют либерализм, который зачастую противопоставляется коммунистической идеологии. А с выходом на политическую сцену германского национал-социализма возникает новый расклад сил, когда в его лице появляется общий противник у либерализма и коммунистической идеологии.

Политические идеологии в статусе «великих учений», играющие особую роль в выборе долгосрочных стратегий, тесно связаны с «рабочими доктринами», призванными регулировать политический процесс, которые также часто называют идеологиями. Их принципиальное отличие заключается в том, что политические идеологии одновременно и объединяют, и разделяют людей, которые являются их адептами, затрагивая их убеждения; а стратегии и доктрины выполняют сугубо регламентирующие функции и служат ориентирами в практической деятельности. Кроме того, как отмечается в монографии «Цивилизационное развитие России: наследие, потенциал, перспективы», политические идеологии следует отделять и от лежащих в их основе научных теорий. Делать это необходимо уже по той причине, что они ориентированы не на специалистов, а на массовое воздействие (индоктринацию масс), «изменяя основу основ мировосприятия и моделей поведения человека — его уникальную иерархию ценностей. Само наличие тех или иных ценностных ориентиров и предпочтений (их набор) может оставаться неизменным, что и плодит заблуждения»¹. Именно мировые идеологии с момента своего возникновения представляют угрозу мировым религиям, так как, во-первых, требуют от адептов полного подчинения и регламентации независимо от различий в вероисповедании своих адептов, претендуя тем самым на миссию конфессий; а во-вторых, в ряде случаев стремятся превратить сами мировые религии в инструмент достижения политических целей.

В течение многих веков с момента своего возникновения христианство являлось основополагающей и, по сути, единственной системой идей, определяющей все процессы в обществах западного мира. Положение дел начинает меняться, когда население западных стран постепенно (причем достаточно быстро, особенно после изобретения И. Гутенбергом книгопечатания) узнает о существовании территорий и цивилизаций, о которых ранее не имело почти никаких представлений, но которые становятся вожделенным объектом принудительной колонизации и «цивилизаторства». Идеи гуманизма, несмотря

¹ Цивилизационное развитие России: наследие, потенциал, перспективы : коллективная монография / под общ. ред. В. А. Черешнева, В. Н. Расторгуева. М., 2018. С. 159–160.

на то что генетически связаны с христианским вероучением, начинают вытеснять христианское мировоззрение, а основой всего объявляется человеческий разум. Эта уверенность становится тем сильнее, чем быстрее на смену феодальным отношениям приходят отношения буржуазного толка, а следовательно, и интенсивный рост научных и технических знаний, которые несут за собой смену технологического уклада. Примерно в этот период времени возникает и одна из первых собственно политико-идеологических концепций — идеология либерализма. Это идеологическое учение в данной главе будет рассмотрено особенно подробно по причине убежденности автора в том, что именно идеология либерализма имеет наиболее тесную связь с феноменом массовой культуры, что требует специального обоснования.

Либерализм возникает в XVII–XVIII веках в Западной Европе на базе социально-философских учений Дж. Локка, Ш. Л. Монтескье, А. Смита, Б. Константа, А. де Токвиля и получает свое дальнейшее развитие в XIX веке в трудах И. Бентама, Дж. Ст. Милля и др. Приоритетными идеями либерализма являются безоговорочное признание свободы личности и индивидуализм, равенство всех перед законом и неотъемлемое право человека на жизнь, свободу слова, частную собственность; а также развитие гражданского общества. В политической сфере либерализм предписывает признание прав каждого человека, разделение власти на законодательную, исполнительную и судебную, концепцию правового государства, принципы парламентаризма и демократические принципы. Наиболее полно и последовательно вышеназванные принципы были осуществлены в государствах англосаксонской культуры, среди которых лидирующее положение заняли США.

Интенсивное развитие и целенаправленное тотальное распространение либеральной идеологии в западном мире тесно связано с феноменом массовой культуры, который проявляется во всей полноте в 50–60-е годы XX века в США, после завершения Второй мировой войны, на фоне становления bipolarной мировой политической системы. Понятие массовой культуры напрямую связано с понятием массового сознания, о котором начали размышлять задолго до того, как получили распространение бесчисленные коммерческие субкультуры, завладевшие умами миллионов во всем мире. Одним из тех, кто первым стал говорить о человеке массового сознания, был испанский философ, социолог и культуролог Хосе Ортега-и-Гассет.

По его мнению, появление и выделение человека массового сознания несет исключительно негативные и даже разрушительные для человечества последствия. В своей известной книге «Восстание масс» Ортега-и-Гассет фактически предрекает приход к власти фашизма (идеи которого он считает прямым порождением массового сознания); советский коммунизм таким же образом подпадает у испанского исследователя под логичный результат победоносного марша массового человека. Вот что, в частности, пишет Ортега-и-Гассет в этом программном труде: «Оттого-то и большевизм, и фашизм,

две политические “новинки”, возникшие в Европе и по соседству с ней, отчетливо представляют собой движение вспять. И не столько по смыслу своих учений — в любой доктрине есть доля истины, да и в чем только нет хотя бы малой ее крупицы, — сколько по тому, как допотопно, антиисторически используют они свою долю истины. Типично массовые движения, возглавленные, как и следовало ждать, недалекими людьми старого образца, с короткой памятью и нехваткой исторического чутья, они с самого начала выглядят так, словно уже канули в прошлое, и, едва возникнув, кажутся реликтами»¹.

Что же касается непосредственного определения феномена массового человека, то его Ортега описывает так: «Пора уже наметить двумя штрихами психологический рисунок сегодняшнего массового человека: эти две черты — беспрепятственный рост жизненных запросов и, следовательно, безудержная экспансия собственной природы и — второе — врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь. Обе черты рисуют весьма знакомый душевный склад — избалованного ребенка. И в общем можно уверенно прилагать их к массовой душе как оси координат. Наследница незапятнанного и гениального былого — гениального по своему вдохновению и дерзанию, — современная чернь избалована окружением. Баловать — это значит потакать, поддерживать иллюзию, что все дозволено и ничто не обязательно. Ребенок в такой обстановке лишается понятия о своих пределах. Избавленный от любого давления извне, от любых столкновений с другими, он и впрямь начинает верить, что существует только он, и привыкает ни с кем не считаться, а главное — никого не считать лучше себя. Ощущение чужого превосходства вырабатывается лишь благодаря кому-то более сильному, кто вынуждает сдерживать, умерять и подавлять желания. Так усваивается важнейший урок: “Здесь кончаюсь я и начинается другой, который может больше, чем я. В мире, очевидно, существует двое: я и тот, другой, кто выше меня”»².

Испанский исследователь приходит к выводу о том, что появлением вышеописанного человека массы и его молниеносным захватом власти мир обязан предшествующему XIX веку, когда человечество (западный мир) достигло небывалых доселе высот в разнообразных науках и технологиях. Человечество как будто оказалось не готово к собственным достижениям и, не зная, что с этими достижениями делать и, главное, чего стоили данные открытия предыдущим поколениям, способно лишь пользоваться ими, потреблять их, не осознавая их цену. А когда человек не ощущает ответственности перед тем, что ему досталось в свободное пользование, это неминуемо и логично ведет к разрушению всех достигнутых благ. В этом, по мнению Ортеги, и заключается суть человека массового сознания. В данном случае нельзя не восхититься тем, как точно Хосе Ортега-и-Гассет еще в 20-е годы XX столетия предвидел приближение эпохи общества потребления и, соответственно, массовой культуры, имеющей своей базой именно процесс постоянного потребления.

1 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2018. С. 95.

2 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. С. 56–57.

XIX столетие, как пишет Ортега, не только дало миру научный и технический подъем, но и привело к своему апогею либеральные ценности. Будучи изначально, по мнению философа, исключительно конструктивными, эти ценности, как бы ни казалось это на первый взгляд парадоксально, сделали возможным приход к власти человека того самого нового типа — человека масс. По аналогии с тем, как в наши дни государства Западной Европы стали заложниками собственных ценностей — в особенности таких, как толерантность, терпимость, — тем самым подставив их же под удар и, по большому счету, подведя свою культуру ко вполне вероятному риску уничтожения. Так и либерализм XIX века, сам того не осознавая, подготовил почву для прихода «новых варваров» — людей массового сознания.

Вот что пишет Ортега-и-Гассет по этому поводу: «Высшая политическая воля к сосуществованию воплощена в либеральной демократии. Это первообраз “непрямого действия”, доведший до предела стремление считаться с ближним. Либерализм — правовая основа, согласно которой Власть, какой бы всемогущей она ни была, ограничивает себя и стремится, даже в ущерб себе, сохранить в государственном монолите пустоты для выживания тех, кто думает и чувствует наперекор ей, то есть наперекор силе, наперекор большинству. Либерализм — и сегодня стоит об этом помнить — предел великодушия; это право, которое большинство уступает меньшинству, и это самый благородный клич, когда-либо прозвучавший на Земле. Он возвестил о решимости мириться с врагом, и — мало того — врагом слабейшим. Трудно было ждать, что род человеческий решится на такой шаг, настолько красивый, настолько парадоксальный, настолько тонкий, настолько акробатический, настолько неестественный. И потому нечего удивляться, что вскоре упомянутый род ощутил противоположную решимость. Дело оказалось слишком непростым, чтобы утвердиться на Земле»¹.

Однако автор «Восстания масс» склонен считать, что либерализм в своем истинном проявлении еще может осуществить «работу над ошибками» и исправить те погрешности своей ценностной системы и побочные эффекты, которые в XX веке подвели его к пропасти: «Безусловно, надо преодолеть либерализм XIX века. Но такое не по зубам тому, кто, подобно фашистам, объявляет себя антилибералом. Ведь быть нелибералом либо антилибералом — значит занимать ту позицию, что была до наступления либерализма. И раз он наступил, то, победив однажды, будет побеждать и впредь, а если погибнет, то лишь вкупе с антилиберализмом и со всей Европой. Хронология жизни неумолима. Либерализм в ее таблице наследует антилиберализму, или, другими словами, настолько жизненной последнего, насколько пушка гибельней копья»². Анализируя современное положение европейской цивилизации, трудно разделять оптимистические предположения Ортеги, высказанные им около века назад. Страны Европы все сильнее отдаляются от самой воз-

1 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. С. 77.

2 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. С. 97.

возможности «работы над ошибками», что в дальнейшем, скорее всего, потребует от европейской культуры и, как ее проявления, европейской политики кардинального пересмотра того, что стало основой европейских ценностей. Если, конечно, вопрос о подобном пересмотре вообще будет уместен.

Говоря о генезисе массовой культуры, Ортега особо отмечал, что массовый человек фактически объял весь мир своими варварскими и разрушительными руками. По его мнению, итальянский и немецкий фашизм, как и советский коммунизм и либерализм в странах западной Европы и США, — везде мы можем наблюдать полное доминирование массового сознания. Таким образом, классический либерализм XIX века сделал возможным появление, выдвижение и усиление идеологических концепций, полностью или почти полностью противоположных либерализму, — в первую очередь, идеологии фашизма и коммунизма. Однако спустя 15 лет («Восстание масс» было опубликовано в 1930 году) после написанного Ортегой фашистские режимы пали, а через несколько десятилетий были демонтированы СССР и страны социалистического содружества, что означало крах всей биполярной системы. Что же касается стран Западной Европы (помимо тех, где существовали фашистские или околосфашистские режимы) и США, то их идеологии в общем и целом претерпели мало изменений, если не считать глубинные подвижки к идеологии социального государства в странах Европейского Сотрудничества, закрепленные в конституциях.

Как уже было отмечено выше, идеи либерализма как идеологии заметнее всего с точки зрения политической были усвоены в странах англосаксонской системы, в числе которых общепринято считать США, которые после окончания Второй мировой войны вышли на лидирующие позиции на мировой арене по всем основным показателям. Именно в этот период времени (первые два десятилетия после завершения войны) в США (а затем и во всем западном мире) начинают формироваться общество потребления и массовая культура. Причиной формирования первого является тот факт, что люди устали от двух мировых войн, а короткий временной отрезок между мировыми войнами едва ли можно считать временем наслаждения миром. Большинство стран — участниц Первой мировой войны после ее завершения были охвачены либо революциями, либо безработицей и общим социальным упадком, либо и тем и другим одновременно. Помимо этого, мир жил в явном предчувствии возобновления кровавой бойни в планетарном масштабе.

К тому же ко времени появления достаточно явных признаков наступления эпохи потребления успело родиться и вырасти поколение людей, которые не видели войны. В этот период в западном мире растут экономические показатели, уровень жизни людей повышается, при этом у людей появляется больше свободного времени. Это время, которое раньше было занято работой, приходится занимать чем-то другим. Так возникает понятие досуга, как правило связанного с развлечениями, которые базируются, прежде всего, на по-

реблении. Феномен потребления требует постоянного, непрекращающегося производства и воспроизводства благ, в том числе и культурных. Так появляется популярная, или массовая, культура.

Популярной культурой принято считать такую культуру, которая охватывает широкие слои населения в том или ином обществе. Такая культура (в отличие от культуры элитарной, культуры избранных) понятна большинству, не требует изначальных данных в виде хорошего образования, эрудированности и прочих черт классических интеллектуалов, она доходчива, при этом яркая и всегда предлагает то, чего хочется широкому кругу людей в нерабочее время, — отдохнуть и развлечься. По этой причине массовую культуру принято считать культурой развлечений, культурой быта, культурой быстрой и перманентно сменяющейся информации.

Неслучайно именно в это время (время распространения массовой культуры и культуры потребления) с ростом технологий заметно развиваются и средства массовой информации, имеющие одно из определяющих значений в рамках феномена массовой культуры. Здесь важно отметить появление телевидения, а вместе с ним и огромного множества развлекательных телепередач, таких же развлекательных кино- и телефильмов (и их частного случая — так называемых «мыльных опер»), спортивных трансляций: теперь «хлеба и зрелищ» можно получить, не выходя из дома. Помимо телевидения, появляются и новые направления в музыке (джаз и рок-музыка теснят классическую, академическую, куда более сложную для восприятия), литературе (беллетристика), изобразительном искусстве (комиксы).

Принято считать, что родиной массовой культуры являются Соединенные Штаты Америки, поскольку, как известно, эта страна понесла во Второй мировой войне наименьшие потери. Таким образом, в послевоенных Соединенных Штатах были все необходимые условия для возникновения и развития такого феномена, как массовая культура. Так или иначе, многие исследователи массовой культуры сходятся на том, что феномен массовой культуры — феномен в первую очередь американской народной культуры. Этому есть еще одна причина, состоящая в том, что США как молодое государство (к моменту окончания Второй мировой войны ему не было и двух сотен лет) за столь короткое время еще не успело предложить миру свой культурный «ответ». Что же касается стран Западной Европы, которые стали первыми объектами внедрения американской массовой культуры, то их положение было куда более плачевным как минимум в экономическом аспекте.

Английский культуролог и исследователь массовой культуры Джон Стори в своей книге «Культурная теория и популярная культура» приводит следующие факты в пользу этого вывода: «В первые пятнадцать или около того лет после окончания Второй мировой войны американские интеллектуалы вели дебаты о так называемой массовой культуре. Эндрю Росс рассматривает массу “как один из ключевых терминов, определяющих официальное

различие между американцами и неамериканцами”. Он утверждает, что “история, стоящая за этим официальным отличием, во многих отношениях является историей формирования современной национальной культуры”». После Второй мировой войны Америка испытала временный успех культурного и политического консенсуса, предположительно основанного на либерализме, плюрализме и бесклассовости». — И далее Стори продолжает: «Как указывает Росс, “возможно, впервые в американской истории интеллектуалы как социальная группировка получили возможность признать себя национальными агентами культурного, морального и политического лидерства”. Это вновь обретенное значение было отчасти связано с интенсивными и достаточно публичными дебатами о “массовой культуре”, которая занимала интеллектуалов в течение почти пятнадцати лет, вплоть до конца пятидесятых»¹.

Нелишним в данной связи представляется вновь вернуться к Ортеге, который с куда более радикальных позиций оценивает доминирование США в пространстве массовой культуры: «Действуя сама по себе, масса прибегает к единственному способу, поскольку других не знает, — к расправе. Не зря же суд Линча возник в Америке, в этом массовом раю»².

Однако есть и другой взгляд на данную проблему. В частности, альтернативную концепцию выдвинул американский социолог Сэмюэл Хантингтон в своем программном труде «Столкновение цивилизаций». Он видит состояние современного ему мира не как диктатуру массового сознания и популярной культуры, а в качестве противостояния современного и традиционного, культуры Запада и других культур, противостояния конфессий и этносов. Хантингтон считает, что мировая ситуация все больше напоминает линию фронта, символизирующую столкновение принципиально разных цивилизаций, где западной культуре, культуре теперь уже массового потребления, противопоставляются другие культуры, или метакультуры. Подтверждением правоты Хантингтона может служить, в частности, набирающий в наши дни обороты исламский фундаментализм. Важным в концепции социолога является положение о том, что культурные различия и даже разногласия не сводятся к различиям политико-идеологическим, первые обширнее и весомее вторых.

Что же касается либерализма и его нынешнего состояния в эпоху информационного общества, то здесь Хантингтон частично согласен с позицией, ранее изложенной Ортегой. Американский социолог склонен считать, что современному либерализму необходимо себя защищать и отстаивать. Тем не менее Хантингтон видит такую возможность лишь при условии отказа либерализма от части своих изначальных оснований или в ходе серьезного их пересмотра; иными словами, либерализм во имя сохранения своих ценностей должен на время отстаивания себя обернуться консерватизмом. В своей работе «Консерватизм как идеология» Хантингтон пишет следующее: «Исторически американские либералы являлись идеалистами, стремившимися к большей

1 Storey J. Cultural Theory and Popular Culture. An Introduction. University of Sunderland. Pearson Longman, 2010. P. 28.
2 Ортега-и-Гассет X. Восстание масс. С. 123.

свободе, большему социальному равенству и более полноценной демократии. Отчетливое выражение либеральной идеологии было необходимо для того, чтобы обращать других к либеральным идеям и непрестанно реформировать существующие институты в соответствии с либеральными образцами.

Однако сегодня главная потребность заключается не столько в создании более либеральных институтов, сколько в успешной защите уже существующих. Эта защита требует от американских либералов отложить их либеральную идеологию и принять ценности консерватизма на то время, пока сохраняется угроза. Только отказавшись от своих либеральных идей в настоящем, либералы смогут успешно защитить их либеральные институты в будущем. Либералы не должны бояться этой перемены. Является ли либерал менее либеральным по причине того, что подстраивает свое мышление под задачи более эффективной защиты наиболее либеральных институтов в мире? Продолжать излагать философию либерализма означает просто давать врагу оружие для атаки на либеральное общество»¹.

Важно в этой связи привести положение А. С. Панарина, с точки зрения которого концепция столкновения цивилизаций Хантингтона искажает суть исторического процесса, поскольку привносит в логику цивилизационного процесса чуждые ей характерные черты унификации, свойственные массовой культуре. Вместе с тем именно эта теория во многом формирует направление исследовательских программ, в том числе и в России. В результате и все «стратегии цивилизационного подхода, прежде чем воодушевляться прошлым собственными цивилизациями, побывали в учениках у западных интеллектуалов, пресытившихся униформизмом массовой культуры. Печать эпигонства стоит на них и обесценивает их усилия»². Причину этому Панарин видит в наличии того факта, что любая цивилизация, будь то западная или православная (так определяет Панарин Россию), всегда включала в себя противоречия и разломы, как конфессиональные, так и этнические. Например, западная цивилизация претерпела века противостояний католиков и протестантов, и во многом их взаимовлияние определяет облик современного западного мира. А Россия содержит в своем организме ряд конфессий и этносов, вбирает в себя традиции как православия, так и ислама, что порой оборачивается серьезными конфликтами, но внутри одной цивилизации, а не между ними.

Все вышеприведенные положения дают возможность сделать следующие выводы. Массовая культура — одновременно и продукт западной цивилизации, построенной на принципах идеологии либерализма, и фактор, изменяющий ее собственную миссию. Причем именно либерализм из всех прочих идеологий представляется наиболее тесно сплетенным с феноменом массовой культуры, так как фактически на его фундаменте возникли сначала понятия массового сознания и человека масс, а затем и понятие массовой, популярной культуры. Однако нельзя отрицать и того, что тесная взаимосвязь либе-

¹ Хантингтон С. Консерватизм как идеология // Тетради по консерватизму. 2016. № 1. С. 249.

² Панарин А. С. Православная цивилизация. С. 646.

рализма и массовой культуры впоследствии породила обстоятельства, которые с трудом соотносятся с изначальными опорными точками либеральных учений. Массовая культура стала опорой идеологического диктата, зачастую (или почти всегда) лишаящего «объекты» своего воздействия — возможности выбирать, размышлять, критиковать. Массовая культура — культура, лишенная необходимости присутствия в ней личности, индивида. А индивид и его ценности предлагались в качестве фундаментальных оснований идеологии «изначального» либерализма.

Как уже отмечалось выше, классический либерализм послужил причиной изменения мировой ситуации, в ходе чего стали возможны и другие идеологические системы, оказавшие мощное влияние и на становление либеральной идеологии, и на все мировые процессы. Это, во-первых, сформулированные К. Марксом основы коммунистической идеологии, которые впоследствии изменили всю глобальную систему международных отношений и стали основой политической культуры множества государств, часть которых по-прежнему придерживается заданных ориентиров. Во-вторых, это идеология германского национал-социализма, которая поставила весь цивилизационный мир на грань уничтожения и также повлияла на мировую политическую систему в целом, на феномен массового сознания и его более конкретное и осязаемое проявление — массовую культуру.

Глава II

КУЛЬТУРНАЯ И ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ: ИСПЫТАНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИЕЙ

В. И. СПИРИДОНОВА

**Реконструкция идентичности как вызов однополярной глобализации:
европейская и российская позиции**

Введение

В современном мире идут интенсивные процессы трансформации структуры мирового пространства. После Вестфальского мира мировая конфигурация выстраивалась на фундаменте национальных государств и соответствующей им национальной идентичности. Во второй половине XX века активизировались процессы глобализации, которые бросили вызов национальным государствам и в рамках которых последние стали главным препятствием для своего расширения. Стали возникать проекты построения так называемого «мирового государства», предполагавшего создание «глобального гражданского общества» и общечеловеческой мировой идентичности. После крушения одной из сверхдержав биполярного мира — СССР — в конце прошлого столетия мир вступил в «американский век»¹: сформировался Новый мировой порядок, фундаментом которого стало однополярное мировое устройство на основе гегемонии США. Оно подразумевало моноцивилизационную логику культурно-политического развития. Американский акцент на исключительности и убежденность в совершенстве собственной модели развития вкупе с концепцией «продвижения демократии» как новой идеологической платформой для эволюции мира фактически произвели подмену общемировой идентичности на региональную. В ее основе лежала евроцентристская схема эволюции, которая должна была реализоваться во всех странах, несмотря на весьма различную культурно-историческую логику регионального становления. Это произошло потому, что, как справедливо замечает академик А. В. Смирнов, до сих пор в Западном мире «не научились различать средний и высший уровень идентичности, региональный и общемировой. Только принимая и выдавая первое за второе, собственную региональную идентичность за общемировую, Европа продуцирует миф об общечеловече-

¹ Mélandri P. «Le siècle américain», une histoire. P. 2016. URL: <https://www.caim.info/le-siecle-americain-une-histoire-978.226.2038113.htm> (дата обращения: 08.09.2020).

ском характере своей цивилизации»¹. Отчасти именно поэтому в последние годы Новый мировой порядок стал расшатываться. Сегодня возникают новые мировые «центры силы», которые ставят под сомнение монополярную и моноцивилизационную мировую архитектуру.

В этих условиях неизбежно встает вопрос о том, как будет выстраиваться грядущий мировой проект, и, соответственно, возникает проблема переосмысления каждой страной своего места и роли в новой конфигурации. Поскольку пока еще рано говорить о конкретных очертаниях такой конфигурации, вполне естественным оказывается предусмотрительный «возврат» крупнейших акторов мировой политики к фундаменту своего существования, в качестве которого выступает, главным образом, национальная или же региональная идентичность. Именно таким путем идет, в частности, процесс «переоценки ценностей» уходящего Нового мирового порядка в европейском регионе и в России.

Уходящий «американский век», в котором мы живем

Можно предполагать, что сегодня начался процесс разрушения так называемого Нового мирового порядка, построенного на американском видении мира. Однако слишком рано говорить о том, что произошел отказ от тех принципов, на которых он создавался. Они продолжают оказывать влияние на ход современных процессов, поэтому важно указать на главные движущие силы американского доминирования. Среди особенностей американского варианта глобализации выделяются две — это так называемые «детерриториальность» и «открытость пространства». Предполагается, что основу Нового мирового порядка должен составить «децентрализованный» и «детерриториализованный», то есть *лишенный центра и привязки к определенной территории*, аппарат управления, «который постепенно включает все глобальное пространство в свои открытые и расширяющиеся границы», — пишут по этому поводу М. Хардт и А. Негри².

Действительно, с развитием интернет-технологий появляется инфраструктура для реализации первого принципа, поскольку возможность «сетевого» устройства пространства теоретически возрастает. Ризоматическая основа власти, метафора корневища, пускающего ростки в любом месте, распространяясь горизонтально, предполагает, что все точки и узлы равноценно связаны между собой. Новые коммуникации создают обманчивое ощущение, что власть расплывается: она есть везде и ее нет нигде. Хардт и Негри утверждают, что идея «сетевой власти» заложена уже в самой Конституции США, которая определяет характер власти как имманентный народу, и это само по себе предопределяет успешность распространения американского образца на другие регионы. В реальности «сетевой принцип» оказывается удобной платформой для монопольного управления из единого центра.

¹ Смирнов А. В. Всецеловеческое vs общечеловеческое. М., 2019. С. 125.

² Хардт М., Негри А. Империя. М., 2004. С. 12.

Вторая черта мирового порядка американского типа связана с «открытостью пространства», его безграничностью. Эта идея также имеет истоки в американской истории и противостоит классической европейской модели суверенитета, оформленной в идее национального государства, предполагавшего закрытость территории, границы которой охранялись суверенным правительством.

Американская концепция «открытого пространства» подразумевает логику бесконечной экспансии, постоянно отодвигаемого фронта. Как отмечают западные исследователи, именно с идеей свободной территории начиналась сама история Америки. Более того, это была территория, которую вновь прибывшие переселенцы должны были цивилизовать, «переработать», свободно перемещаясь по ней в рамках непрерывного процесса экспансии. Этот тезис оправдывал освобождение ее от «варваров», которыми считали туземцев. Американский народ — это «народ *исхода*, заселяющий пустые (или очищенные) новые территории», пишут по этому поводу американский и итальянский философы. Из этого постулата они делают далеко идущий вывод о том, что глобализация может стать первой фазой преобразования глобального фронта в открытое пространство американского суверенитета¹. Однако на практике эта политика оказывается тождественной политике неокOLONИализма, использующего ресурсы народов «периферии» в интересах центра.

Наконец, образцом для нового мирового устройства предлагалась известная метафора американского «плавильного котла», которая частично работает в Новом Свете, но оказалась нецелесообразной для европейского континента, о чем говорят многочисленные свидетельства провала политики мультикультурализма.

Переосмысление европейской идентичности

Европейские критики американской модели развития мира указывают на то, что основу европейского самосознания составляют совершенно другие, отличные от американских, культурно-исторические принципы.

В Америке, где изначально господствовал плюрализм этносов, культур, религиозных взглядов, был необходим поиск максимально абстрактного принципа интеграции столь разнородного состава населения. И такой принцип был сформулирован Дж. Роулзом — это формальный принцип нормы, нормы права. Европейские теоретики называют такой подход «чистым политическим либерализмом». Они полагают, что политическая теория должна опираться на конкретные культуры отдельных обществ, а не злоупотреблять пристрастием к абстракциям. Кроме того, такая система коренным образом отлична от трансцендентной модели власти, которую породила, в частности, европейская культура. В отличие от Америки национальные государства, составляющие исторический фундамент европейского общества, формировались

¹ Хардт М., Незгри А. Империя. С. 164.

на едином социально-культурном фундаменте. Нация — это, прежде всего, «моральное сообщество» («*communauté morale*»), которое позволяет решать конфликты на основании общих, то есть разделяемых всеми живущими на одной территории ценностей. Вне такого морального сообщества не может быть политического сообщества, эффективной и конкретной реализации Справедливости, утверждает известный французский философ Жан-Марк Ферри¹.

Европа сегодня стоит перед дилеммой: либо принять риск «постнационального расширения» и при этом отказаться от исторической памяти, убеждений и ценностей своих национальных государств, либо идти к подлинному сообществу граждан. ЕС, выбирая путь федерального государства, следует первому варианту политического сообщества, стоящего над нациями. Ж.-М. Ферри предлагает выбрать второй путь — путь постепенной кристаллизации так называемой «реконструктивной идентичности»², которая подразумевает выработку общих ценностей без отказа от собственных. Он признает, что для создания такой идентичности не обойтись без переоценки некоторых исторических событий, оставивших травматический след в коллективном сознании и потому являющихся препятствием для объединения наций.

История европейских войн и колонизаций создала много напряжений, конфликтов, претензий и недомолвок. Нельзя уничтожить прошлое, но, выражаясь метафорически, «объявив по нему траур», можно усилить ответственность людей и народов в настоящем. Для преодоления такого рода разногласий, для «открытия публичного пространства» и нужна «реконструкция идентичности», «самокритичное признание другого», его правды. В постмодернистской терминологии такой процесс называется «вторичным рассказом» или «вторичным повествованием», «вторичной нарративной», которая позволяет рефлексивно преодолеть прежние идентичности, сформировавшиеся на основе прошлых дискурсов. Через «повторную нарративную» можно прийти к аутентичному настоящему. Считается, что именно в таком взаимном признании следует вырабатывать общую европейскую политическую культуру и общую ценностную, «разделяемую всеми», европейскую гражданственность.

Примерами такой «реконструкции идентичности», считает Ж.-М. Ферри, было поведение сначала ФРГ, а затем объединенной Германии в отношении жертв нацистского геноцида; американцев в отношении чернокожего населения; а также Франции в отношении режима Виши. Подобными событиями «реконструктивной этики» должны в дальнейшем стать жесты англичан в отношении жителей Тасмании, испанцев в отношении обитателей Патагонии, турок в отношении армян и т. п. Именно такие акты могут сформировать Новую Европу, ее новую идентичность. С этой точки зрения символическим является жест взаимного признания вины Чехословакией и Германией накануне вступления в ЕС. Практики такого рода называются подлинно

1 *Ferry J.-M. Identité postnationale et identité reconstructive // Toudi mensuel. 1998. № 11. URL: <http://www.larevetoudi.org/fr/story/identite-postnationale-et-identite-reconstructive> (дата обращения: 09.09.2020).*

2 *Ferry J.-M. Identité postnationale et identité reconstructive (дата обращения: 06.09.2020).*

коммунитарными, и они могут способствовать возникновению «метанационального» политического сообщества, открыть путь «новому социальному договору», в котором возможно сохранение индивидуальных свобод каждого гражданина мира.

В отличие от «метанационального сообщества» ядро прежней, «наднациональной» стратегии глобализации составляла гомогенизация культурного пространства, которым намеревался управлять *гегемон*. Эту задачу выполняло «информационное общество», в рамках которого насаждалось продвижение американского социально-культурного паттерна — превосходства «американского образа жизни» — через тактики «мягкой силы». Его сердцевиной был принцип «воспитания и образования» — формирования «относительно гомогенного габитуса». Он подразумевал выработку у индивидов знаний, способностей, навыков и практик, одинаковых и независимых от их национальной принадлежности. Это так называемая система «экзовоспитания» — «внешне-го воспитания», призванного вывести человека за пределы его родной культурной среды. Ядро этой системы составляла «медиакультура», которую продуцируют ТВ и киберпространство. Ее призванием было широкое, желательно планетарное, распространение так называемых «глобальных стилей жизни», которые, по сути, есть калька с американских образцов.

Эта новая «медиаическая» культура радикально отличается от традиционной европейской, которая была по преимуществу письменной культурой, культурой книги и текста. Она призвана разрушить эту традиционную культуру, которая являлась фундаментом европейских наций. Однако сам по себе весьма поверхностный характер воздействия политики «экзовоспитания» на формирование личности не способен создать подлинной солидарности людей, что и порождает эксцессы партикуляризма, а в крайних проявлениях — фундаментализма, которые множатся в современном мире.

Стратегия «наднационализма», выдаваемая за стратегию создания Мирового государства, в конечном счете порождает вовсе не новую планетарную общность, а сверхцентрализованную политическую систему регуляции и управления в масштабах всего человечества. Фактически она воспроизводит присущий конкретной стране националистический принцип на «наднациональном» уровне. В таком новом Мировом государстве, а по факту в «гибкой универсальной Федеративной Империи во главе с мировым правительством»¹, уважение входящих в него культурно-национальных образований неизбежно будет чисто риторическим. Данная концепция Мирового государства предполагает лишение суверенности всех входящих в него частей. Современные европейские философы противопоставляют ему «систему разделенных суверенитетов», прообразом которой считается современное ЕС².

1 Valle A. *del.* La mondialisation en question et le destin de l'Occident // *Géoeconomie*. 2014. № 5. P. 29–48. URL: <https://www.cairn.info/revue-geo-economie-2014-5-page-29.htm> (дата обращения: 07.09.2020).

2 *Comment articuler mondialisation, Europe, Etats-Nations et idéaux républicains*. Conversation avec Jean-Marc Ferry // *Touidi mensuel*. 2001. № 36/37. URL: <http://www.larevetouidi.org/fr/story/comment-articuler-mondialisation-europe-etats-nations-et-ideaux-republicains> (дата обращения: 07.09.2020).

Но это означает, что в таком виде ЕС является моделью «мультирегионального» мира, призванного умерить американскую ориентацию на гегемонистскую глобализацию.

Проблема воссоздания российской идентичности

Крушение американской попытки выстроить мировую идентичность привело к переосмыслению основ создания региональной идентичности — идентичности среднего уровня — в Европе. Процесс этот оказался достаточно трудным, но происходит он на фоне исторически оформленной идентичности первого уровня — национальной идентичности каждой из стран Евросоюза (идентичности французской, немецкой, итальянской и т. д.). И хотя мультикультурализм создал множество проблем для этой внутренней идентичности, европейские государства все же имеют то преимущество, что им не пришлось сегодня столкнуться с радикальными катастрофическими по своим последствиям трансформациями социально-культурного и геополитического пространства, которые обрушились на Россию. В связи с этим перед нашей страной сегодня стоит задача решить сразу несколько сложных проблем разного характера.

Прежде всего, как, впрочем, и столетие назад во время катастрофы начала XX века, важнейшей целью остается уяснение старой проблемы отношения России к безальтернативно прозападной ориентации ее развития. На протяжении почти всей российской истории Запад и прокламируемые им ценности выступали как неоспоримая «мера вещей» для управляющей элиты и части интеллигенции. Эта ситуация породила проблему модернизации страны по типу «догоняющего развития», которая создала дополнительную преграду для инициации и стимулирования процесса осознания собственной природы, для полноценного оформления российской идентичности.

Однако даже западные мыслители неоднократно отмечали «особое» положение России в европейском локусе развития. Карл Ясперс в своей знаменитой книге «Смысл и назначение истории», несмотря на глубокую приверженность идее мирового единения человечества или, как мы сегодня сказали бы, к стремлению оформить идентичность мирового уровня — общечеловеческой идентичности, — четко сформулировал тезис о полярности Востока и Запада внутри европейского региона. При этом к Востоку он отнес, в частности, Россию с «ее восточно-христианскими корнями»¹. Указанная полярность является, как он пишет, не только глубокой исторической тайной (похоже, не менее глубокой, чем тайна осевого времени), но, что еще важнее, проходит через века².

Плод осевого времени в схеме Ясперса — Запад, Россия и Ислам. В исторической ретроспективе Запад раздваивается на Америку и Европу, Россия наследует Византии, Ислам наследует самому себе. Выделяя в каче-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 52.

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 89.

стве важнейшего достижения Нового времени создание универсальной науки и техники, давшей главные свои плоды в Европе и Америке, он отмечает, что эти успехи распространяют радиальное излучение на Россию, Ислам, Индию, Китай и часть остального мира, способного к восприятию таковых.

Но отмечая потенциальную объединяющую роль такого излучения, Ясперс вовсе не отказывается от тезиса о полярности, в рамках которой конституировалась Европа. Причина этого в том, что главное духовное достижение осевого времени — все же нематериального характера. Это не триумф научно-технического прогресса, а христианство. Но именно христианство и претерпело радикальное разделение на Восточно-Ромейское и Западно-Римское. И в этом отношении российское наследование Византии — столь же идеологически фундаментальный феномен, как наследование Ислама самому себе, согласно схеме истории К. Ясперса. Подтверждение этому мы находим в аргументах русских мыслителей. Так, религиовед и медиевист Г. П. Федотов написал по этому поводу следующее: «Русская мысль и сердце были отлиты по восточнохристианской форме». После 1054 года она стала «источником и своеобразия, и органичности русской культуры, ее величия и ее изъянов»¹.

Действительно, известное разделение единой и вселенской Церкви на Восточную и Западную не было исторической случайностью. Оно имело глубокий онтологический смысл и далеко идущие социально-антропологические следствия. В результате раскола Римско-католическая ветвь христианства сосредоточилась на исполнении своей социальной миссии. «Было сделано открытие, что христианство... может быть социально полезно для устройства царства кесаря...»² Духовность западная пошла по пути освобождения личности на стезе социальных благ и трансформировалась в либеральные ценности. Православная, в первую очередь, российская духовность осталась приверженной «запредельной» устремленности к высшим индивидуальным порывам, виделась как специфическое качество вертикального восхождения в образе, свойственное пустынножительству. Аскетика понималась как работа прежде всего над самим собой, как внутреннее делание, методология самосовершенствования.

К. Ясперс отмечает особенности не только российского пути развития внутри европейского ареала. Он делает важное замечание о том, что, хотя европейский дух проник в Америку и Россию, обе эти страны не являются Европой по сущностной логике своего развития. Американцы, подчеркивает он, хотя и являются европейцами по происхождению, обладают иным самосознанием. Что касается России, то она, пишет немецкий философ, сформировалась «на своей особой почве», объединив европейские и азиатские черты³.

Действительно, евро-азиатские корни России оставляют во всех ее преобразованиях след, который можно было бы определить эпитетом «назавершенно-

1 Федотов Г. Русское религиозное сознание: киевское христианство, X–XIII вв. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/fed_russrel.php (дата обращения: 07.09.2020).

2 Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 140.

3 Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 98.

сти». В связи с этим вспоминается, что в 2000 году во Франции вышла книга известной исследовательницы России, академика, пожизненного секретаря Французской академии Эллен Каррер д'Анкокс под названием «Незавершенная Россия», которая достаточно быстро была переведена на русский язык — в 2005 году. Автор рассматривает историческое движение России как путь незавершенной модернизации, который не привел к усвоению европейской матрицы, не завершил формирование «цивилизованной России»¹. При этом она считает «догоняющую модернизацию» единственно приемлемой дорогой в Европу.

Однако диалектический взгляд на «незавершенность» как особое политическое качество может иметь и совершенно другую интерпретацию. Главным отличием человека, которое его выделяет из биологического вида, является то, что он не является завершенным в своей специфичности. Всем животным, напротив, присуща «специализация», «завершенность» и функциональность в соответствии с целью, которая обеспечивает их выживание.

Экстраполяция «дара незавершенности» на такую страну, как Россия, видится как особо ценное качество при неожиданных поворотах исторического развития. Россия, сохраняя незавершенность, исторически постоянно доказывает свою повышенную жизнеспособность. В нетривиальных обстоятельствах, которые и составляют суть открытого исторического процесса, когда невозможно следовать старым алгоритмам и отвечать на новые вызовы старыми предписаниями, преимущество оказывается у того, кто способен давать новаторские решения. Это, конечно, не означает, что в условиях апробированных не следует использовать испытанные чужим опытом средства. Но не следует одновременно и сокрушаться о той свободе маневра, которая свойственна незавершенности. Незавершенность — это преимущество, а не недостаток с точки зрения философского принципа. Само «месторазвитие» России между Европой и Азией создает предопределенность ее незавершенности и одновременно возможность маневрирования в критических ситуациях.

С другой стороны, именно попытки сделать Россию завершенной, как показывает история, приводили ее в тупик саморазрушения. Одним из примеров является советская интерпретация методологии социалистического строительства. В основании теории социализма лежала уверенность в обладании тотальным знанием о ходе человеческой истории. Диалектика исторического материализма служила неопровержимым доказательством завершенности хода истории. Одно время даже существовал лозунг о «полной и окончательной победе коммунизма», неизбежной, как исполнение закона земного притяжения. Это была теоретическая попытка ввести в бытие России идею завершенности. И отчасти из-за неприемлемости такой логики для России эта попытка была обречена на провал.

1 Д'Анкокс Э. К. Незавершенная Россия. М., 2005. С. 170.

Консолидация как ресурс для реализации евразийской региональной идентичности России

Помимо задачи выстраивания идентичности первого уровня — национальной идентичности каждого из составляющих Россию народов, перед страной стоит и более сложная задача — создание общей евразийской идентичности, идентичности второго уровня, которая в определенной степени наличествует в Европе.

Центральным вопросом в этом отношении является проблема единства и социальной солидарности в масштабах всей страны. Корни ее уходят далеко за пределы цивилизационного кризиса 90-х годов XX века. Если в СССР роль объединяющего элемента играла идеология коммунизма, то ныне встает вопрос о поисках иных, возможно, более глубоких оснований для существования государства.

Одним из фундаментальных принципов, обосновывающих единение и комплиментарность многочисленных народов, населяющих огромное геополитическое пространство Евразии, является общая логическая основа, которая кроется в родственности языковых, а следовательно, логических и ментальных структур, характерных для регионов евразийского континента. Это лингвистическое единство было обосновано евразийцами в начале XX века. Н. С. Трубецкой в своих трудах по фонологии доказывает генетическое фамильное родство языковых групп, занимающих пространство от Волги, Кавказа до Урала и Туркестанского Востока (иранского, азербайджанского, туркменского, узбекского и др.), представляющих «грандиозное полотно безмерной сложности»¹. Эта логическая основа дополняется средой обитания, набором специфических антропологических черт, которые создают «органическое единство» и формируют, в конечном счете, общность исторической судьбы народов, населяющих российскую Евразию. Для Н. С. Трубецкого язык представляет не просто систему знаков, но вскрывает и порождает определенный культурный тип. Таким образом, лингвистическая составляющая не является какой-то изолированной абстрактной системой. Напротив, она служит фундаментом и основой общего проекта существования.

Другой важной и до сих пор до конца не решенной проблемой, гармонизирующей социальную систему, является преодоление разрыва в коммуникации верхних и нижних слоев народа. В здоровом организме эти части находятся в состоянии полной психической зависимости, тесных отношений как некоего осмоса (взаимопросачивания). В результате формируется общерусская культура в широком смысле слова, превосходящая отдельные национальные черты великороссов, малороссов, белоруссов и других народностей. Как подчеркивает Н. С. Трубецкой, аналогичным образом существовала общенемецкая культура даже в те времена, когда все части немецкого племени не были

¹ Цит. по: *Chevalier J.-Cl.* L'un des plus grands linguistes du siècle // *Modèles linguistiques* 2010. № 3. URL: <http://journals.openedition.org/ml/420> (дата обращения: 08.09.2020).

еще объединены в одном государстве¹. Поэтому, считает он, вопрос об общерусской культуре как органическом объединяющем начале можно и должно рассматривать вне связи с характером политических и государственно-правовых взаимоотношений между потенциально и реально самостоятельными административными единицами. В таком контексте современное политическое обособление территорий бывшего некогда единого государства вовсе не является препятствием к образованию нового духовно-культурного единства на общей территории развития разных народов, именуемых Евразией.

Наконец, одним из важных моментов общенациональной интеграции является преодоление последствий психологической войны, которая ведется против России начиная с 1990-х годов. Главным лейтмотивом психологического воздействия в современной реальности стало навязывание противнику чувства вины. При достижении подобного эффекта все остальные приемы оказываются ненужными, потому что сторона, принимающая обвинения, настолько деморализуется, что разрушает себя сама. Именно это произошло с российским народом после окончания холодной войны. Сначала выдвигалось обвинение в навязывании коммунистических идеалов внутри страны и в насильственном их внедрении в других странах. Этот дискурс сменился посылом об извращении идей социализма, которые противопоставлялись «правильному» социальному государству, построенному на Западе. Сегодня эта тактика нацелена на пересмотр исторической правды о Второй мировой войне, которая использует те же приемы уравнивания вины Германии и СССР с перспективой дальнейшего переноса обвинения полностью на российскую сторону.

Европа уже прошла этот путь во второй половине прошлого века, и сегодня западные философы пытаются прервать негативные последствия для самосознания и для разрушения европейской идентичности, вызванные «синдромом вины». При этом подчеркивается, что вина как оружие гораздо более разрушительна в иудейско-христианской среде, чем в «холистских» цивилизациях, не склонных к самокритике, таких как ислам и конфуцианство².

Самодискредитация порождает коллективную психическую патологию, препятствующую отстаиванию своей идентичности, своих корней и ценностей. Более того, она материализуется в принципы отрицания любых внешних угроз и воплощается в полном открытии территориальных границ перед лицом любых сил, даже откровенно враждебных. Демонизация прошлого стратегически суицидальна. Ни одно общество не может выжить и прогрессивно развиваться, не гордясь своей историей. Коллективное чувство вины иррационально, а также философски и юридически несправедливо, ибо никто не виновен за проступки, совершенные другими в другие времена.

1 Трубецкой Н. С. Украинской проблеме // Русский узел евразийства. М., 1997. С. 125.

2 Mucchielli R. La Subversion. P. 1971; Valle A. del. La mondialisation en question et le destin de l'Occident // Géoeconomie. 2014. № 5. P. 29–48 (дата обращения: 08.09.2020).

Заключение

С масштабным ростом процессов глобализации судьба национального государства и связанная с ним приверженность идее национальной идентичности начали подвергаться эрозии. Однако рост мировой турбулентности, неопределенности и непредсказуемости действий международных акторов, обострение проблем защищенности населения поставил вопрос о теоретической и практической несостоятельности радикального отказа от национального фундамента коллективной идентичности. В этих условиях в России, как и в Европе, начался процесс пересмотра основ национальной и региональной идентичности, которые подготавливают фундамент для мирового порядка, выстроенного на основании сохранения культурного многообразия отдельных регионов и создания перспектив многополярного и многоцивилизационного развития человечества. Это новое единение имеет все шансы стать **все**человеческим.

К вопросу о формуле национального согласия в современной России

Из политической теории известно, что отход от диктатуры, движение к демократии, утверждение в обществе прав и свобод радикально меняют принципы и механизмы поддержания общественно-политической стабильности и порядка. К числу упомянутых принципов и механизмов относится и механизм согласования на компромиссной основе разнородных политических интересов. Интересы, которые следует согласовывать, выявляются в различных звеньях общественной системы. Здесь не ставится задача рассмотрения всех многообразных интересов, нуждающихся в согласовании. Предметом рассмотрения являются политико-идеологические интересы, представленные и относительно сбалансированные в действующей формуле национального согласия в современной России.

В современной литературе проблематика национального согласия рассматривается главным образом в контексте межнациональных отношений, а также в историческом и систематическом аспектах в политической философии¹.

Это важные стороны рассмотрения проблематики национального согласия, но ее также следует рассматривать применительно к другим аспектам современных российских политико-идеологических реалий. Но прежде нужно высказать несколько предварительных соображений, призванных сформировать контекст обсуждения основной темы.

I

В то время как на Западе, с его однородной цивилизационной идентичностью, маркером разнородных явлений и интересов выступает, например, дифференциация исторических эпох на основе новоевропейского типа политико-идеологических позиций и интересов, в России с ее неоднородной цивилизационной идентичностью социокультурная и политическая дифференциация, выражающая спектр разнородных интересов, часто осуществляется в сочетании со ссылкой на одномерную, одностороннюю интерпретацию цивилизационной идентичности страны.

Казалось бы, между этими двумя типами дифференциации нет большой разницы. Так, например, классическую фазу полемики западников и славянофилов можно рассматривать как этап формирования классического спектра общественно-политических позиций: либеральной, консервативной, революционно-демократической и социалистической. В известном смысле это дей-

¹ *Меняева М. П.* Согласие как фактор национальной безопасности в условиях формирования информационного общества в России // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2012. № 2 (30); *Мухомасарова Э. А., Газизуллина Г. Л.* Государственная национальная политика как условие межнационального согласия: опыт России // Методы и технологии добычи трудноизвлекаемых запасов природных углеводородов. 2017; *Нуриева Д. А.* Россия в поисках межнационального согласия: эволюция толерантности на современном российском телевидении // Информационное поле современной России: практики и эффекты : сб. статей XII Международной научно-практической конференции / под ред. В. З. Гарифуллина. Казань, 2015.

ствительно так. Но есть и существенные особенности. Если однородная европейская культурная идентичность содействует оформлению сферы априорного согласия (и потому — солидарности) основных субъектов демократического (либерально-демократического) политического процесса, то генезис спектра политических позиций в тесной связи с рефлексией о путях исторического развития страны имеет неклассический вид: каждая политическая сила предлагает свой путь исторического развития страны, исключая все прочие, поэтому в России стандартный формат политической сцены — это не сотрудничество на ней различных политических сил на основе поиска компромисса, а предъявление каждой политической силой своей программы как альтернативы всем другим политическим альтернативам. Здесь отчетливо видно, как переплетение двух видов рефлексии — выработки классического новоевропейского спектра политических позиций и размышления о путях исторического развития страны — углубляет политическое разделение, задает своеобразный неклассический формат. По сути, стандартные политические субъекты: либеральный, консервативный, левый — из партнеров по политическому процессу — в норме действующие в рамках единой демократической (либерально-демократической) структуры — превращаются в сторонников альтернативных программ путей исторического развития страны — западнического, самобытного и социалистического; а общенациональная политическая сцена страны мыслится как своего рода «перекресток» различных исторических путей, на «истинный» из которых и следует увлечь, даже насильственно — путем манипуляций или даже вооруженной рукой, толкнув страну на путь «общего блага».

Спряженный с этим феномен — значительный удельный вес историософской проблематики в национальном самосознании. Казалось бы, к последнему моменту можно отнести как к одной из особенностей национального менталитета, имеющей по преимуществу историческое значение. В действительности это не так, ибо это актуальная особенность национального самосознания, обуславливающая склонность рассматривать различные общественно-политические перспективы через призму рефлексии о различных путях исторического развития страны. Здесь есть свои плюсы и минусы. Плюсом можно считать обостренное внимание к историософской и философско-исторической проблематике, расширенный горизонт восприятия исторической действительности. А минус можно усматривать в том, что обычный новоевропейский политический спектр, включая его последующее историческое расширение, рассматривается не столько как конкурентное политическое партнерство в рамках единой политической структуры, в пределах которой у различных политических сил неодинаковая специализация (например, правые специализируются на обеспечении условий роста рыночной экономики, левые — на развитии социальной политики и т. д., что создает эффект «взаимодополнения» различных политических сил в рамках единой политической системы), но как различные исторические возможности, как движение различными историче-

скими путями, что приводит к относительному преобладанию логики «или — или», логики исключения, над логикой «и — и» как логикой своеобразной интеграции, хотя и в несколько парадоксальной конкурентной форме.

Так, в сфере современной внутривнутриполитической идейной борьбы у нас довольно легко на первый план выходит спор о путях исторического развития страны: сближение с Западом или Востоком; развитие с учетом своих существенных цивилизационных особенностей, в котором сообразно его логике предусматривается утверждение одной перспективы; отрицание всех иных возможностей и т. д. Такое смещение относительно классической схемы означает, что в основе неклассического функционирования российского политического спектра в целом лежит некая исходная ценностно-смысловая гетерогенность, легко оборачивающаяся эффектом политической дезинтеграции.

Видно, что главная проблема указанного неклассического положения вещей — это отсутствие той самой сферы априорной солидарности, общей политической рамки, общей почвы, наконец, в пределах которой действуют политические субъекты. Фактически здесь можно говорить об устойчивом, воспроизводимом расколе альтернативными перспективами политического и национального сознания. И это — одна из проблем России XIX — начала XXI века. В новейший период российской истории, фактически на наших глазах, стали предприниматься серьезные попытки решения этой проблемы. Но, кроме усилий по практическому решению этой проблемы в логике использования выводов концепций постсоветского национального возрождения России, очерченных философами русского зарубежья в первой половине XX века, и рецептов прагматической политической целесообразности, необходима специальная рефлексия о природе существующих в данной сфере затруднений и о путях их решения.

Понятно, что должны быть разделены политическая сфера и традиция культурно-исторического раскола; из политической сферы должна быть элиминирована устойчивая традиция логики раскола, ибо в противном случае не будет достаточно условий для формирования и устойчивого воспроизводства политического спектра современного типа. Как раз в этой связи и является актуальной проблематика российской цивилизационной идентичности, но, разумеется, не только она. Поскольку в российской политике весьма слабо выражена или даже практически отсутствует сфера априорного согласия, общая почва, то ее необходимо вырабатывать, в том числе используя и тему осмысления формулы национального согласия, фактически воплощенную в современных российских политических реалиях, что и делает актуальной эту проблематику.

В какой же общей логике целесообразно рассматривать данную проблематику? Сравнивая два типа модернизации — органическую и вторичную, следует отметить, что в первом случае, когда модернизация осуществляется на внутренних предпосылках, между традицией и инновацией можно усмотреть и линию разрыва, и линию преемственности. Например, как это имело

место в истории западного самосознания эпохи перехода от Средневековья к Новому времени, когда схоластический разум постепенно замещался разумом новоевропейским; с одной стороны, схоластика и новоевропейский разум — это две существенно различные парадигмы рациональности, и в этой связи они вполне обоснованно развивают тему о рациональности традиционной и современной. С другой стороны, в обоих случаях речь идет о различных проявлениях единой традиции разума, в связи с чем вполне закономерными представляются выводы М. Вебера о расколдовывании бытия как основной тенденции западной культуры, Э. Гуссерля о разуме как внутреннем телесе западной культуры, М. Хайдеггера о метафизике (рационалистической метафизике) как судьбе западной философии и культуры, и вообще Запада.

Иное дело тип вторичной модернизации, характеризующийся существенной нехваткой внутренних предпосылок для модернизации, в которой решающее значение имеют внешние основания для модернизации, а сама она не только выступает естественным образом как процесс модернизации, но и имеет неявную оборотную сторону в виде стихийно происходящего и консервирующегося раскола общества на части — модернизирующуюся и традиционную. В складывающейся в контексте модернизации логике на первом плане оказывается оппозиция начал модернизированных, западных, и традиционных, самобытных.

Именно эта логика раскола, разрыва образующих общество начал — традиционного и модернизированного, при которой на первый план попеременно выходят то одна группа начал, то другая, придавая общественно-политическому процессу характер маятникового движения от полюса модернизации к полюсу традиционалистской реакции на нее, и все политические силы занимаются «толканием» маятника в нужную сторону, вперед или назад, вместо поиска синтеза и компромисса, баланса этих начал, — и оказала определяющее влияние на менталитет и реалии общественно-политической жизни России XIX века и последующего периода.

В каком же направлении может быть пересмотрена эта в определенный период, быть может, исторически оправданная, а в дальнейшем непродуктивная логика модернизации? Разве является подходящим стандартный ответ, что от логики процесса модернизации следует перейти к логике модернизированного состояния? Конечно, нет, ибо он только продолжит логику консервации расколотого состояния. Этой логике раскола следует противопоставить логику синтеза разнородных общественных начал. Сегодня неклассические черты в общественной мысли в России проявляются в сосуществовании двух типов логик, структурирующих эту сферу, — в основном в непродуктивной уже логике процесса модернизации и более продуктивной логике поиска компромисса и синтеза разнородных общественно-политических начал, в которой на первом плане уже иная конфигурация существенных и несущественных разделений этих начал.

II

Формула национального согласия представляет собой сводку позиций в отношении самых существенных альтернатив общественного бытия, по поводу которых достигнуто широкое согласие политической активной части общества, выражающей основные общественные устремления. Вопросы эти о типе государства — правовое или неправовое; о типе экономики — либо экономика современного типа (смешанная рыночно-государственная), либо государственная (административно-командная); в общественно-политической сфере — либо признание монополии на власть и на идеологию, либо утверждение принципа политического и культурного многообразия; о подлинных и мнимых национальных интересах страны и др.

Будучи политико-идеологической конструкцией, формула национального согласия не просто обслуживает интересы власти, но действительно отражает компромисс, согласие политических субъектов с различными интересами — сторонников различных политических позиций, образованных и малообразованных, политически активных и пассивных и т. д. Это ценный и значимый конструкт, который следует сохранять, но, чтобы это делать эффективно, нужно ясно понимать его содержание. В нем могут быть выделены: центр, смысловое ядро и периферия. В содержании этой формулы отражены основные группы политико-идеологических интересов — консерваторов, либералов, социалистов. Социалисты (коммунисты) из числа входящих в системную оппозицию участвуют в деятельности законодательной власти (реже — в исполнительной). Для избирателей левой ориентации не только сохраняются партийные структуры, но сохраняется и частично возрождена левая символика — мавзолей В. И. Ленина, мелодия советского гимна, красный флаг как флаг Победы, в заметном объеме советский культурный контент в СМИ и др.

И все же, как представляется, центральным звеном формулы национального согласия является смысловое ядро, образованное консервативно-либеральным синтезом, о котором здесь можно кратко сказать, что в нем соединяются, сопологаются две идеи, два фундаментальных интереса — интересы страны (российский патриотизм) и свободы.

Обозначить перспективу дальнейшего осмысления значения консервативно-либерального синтеза можно при обращении к философскому осмыслению картины современности, которая складывается из различных культурно-исторических тенденций: модернистской, постмодернистской, традиционалистской и, наконец, традиционалиско-модернистской, в последней предпринимается попытка найти пути продуктивного сочетания, исторически по преимуществу разорванных миров — традиционного и современного. Конкуренция названных культурно-исторических тенденций носит и характер борьбы за будущее. Соответственно, консервативно-либеральный синтез может рассматриваться как своего рода «верхушка айсберга» традиционалиско-модернистской исторической тенденции. Кроме того, можно предпола-

гать определенную корреляцию указанных исторических тенденций и спектра философских направлений, выражающих дух времени.

Нужно подчеркнуть, что консервативно-либеральный синтез сохранить не просто, но это — важно, поскольку он является основой согласия части консерваторов (из числа сторонников консервативно-либерального синтеза) и части либералов (из числа системных либералов). Однако эти части столь значимы и значительны, что их смычка делает невозможным возрождение оппозиционной русской интеллигенции как общенациональной политизированной контрэлиты.

Уточняя понятия, нужно отметить, что одно дело — это сама политико-идеологическая формула национального согласия, многокомпонентная, но ключевым звеном которой является консервативно-либеральный синтез. Но о консервативно-либеральном синтезе говорится и в другом смысле: дело в том, что в указанный синтез с консервативной стороны входит консервативно-либеральная разновидность консерватизма, а со стороны либерализма — либерализм государственно ориентированный. Соответственно, нужно различать два значения указания на консервативно-либеральный синтез. В широком смысле имеется в виду указание на само основное звено, на основу политико-идеологической формулы национального согласия на консервативно-либеральный синтез, в котором, кратко говоря, соединяются две идеи — российского патриотизма и свободы, а также стоящая за ним культурно-историческая перспектива. В узком смысле слова речь идет о важнейшем слагаемом указанной выше широкой формулы — консервативно-либеральной разновидности консерватизма — о современном просвещенном консерватизме, о котором и пойдет речь ниже.

В действительности в истории общественно-политического сознания в России XIX–XX веков консервативно-либеральное направление следует рассматривать как одно из ведущих, как своего рода третий путь между течениями западническими: бескомпромиссным либерализмом и левым радикализмом — и консерватизмом реакционно-охранительным или традиционалистским — перспективами, совершенно заслонившими и в начале XX века, и надолго в последующем продуктивный для страны путь в историческое будущее, которым Россия пытается идти в наши дни.

Метафорически историю этого направления можно уподобить реке, которая то петляет между холмов, вроде бы набирает силу, то, пропадая из виду, теряется в песках, то, становясь полноводной, вновь себя обнаруживает. У славянофилов проявляются лишь отдельные компоненты консервативно-либеральной перспективы, но эти компоненты постепенно накапливались в последующей самобытной идейной традиции и, в конце концов, подготовили почву для разделения этой традиции на два направления — консервативно-либеральное и традиционалистское. Со стороны традиционализма это разделение впервые в отечественной мысли отчетливо

сформулировал К. Н. Леонтьев¹. Из-за неклассической конфигурации национального самосознания, расколотого на западническую и славянофильско-почвенническую линии, из которой было принято исходить априори, а также по причине сумятицы, долгое время вносимой в национальное самосознание гиперактивностью российских либералов и левых радикалов, росткам нового консервативно-либерального подхода долго не придавали значение и выработка идеи консервативно-либерального этоса потребовала значительно больше времени.

Но вернемся к славянофилам. Так, если Хомяков видел в древнерусском православном типе просвещения актуальный идеал, значимый и в современную славянофилам эпоху, то Киреевский был настроен несколько иначе и полагал, что послепетровский период во всем его содержательном многообразии из российской истории не выбросить, влияния Петровских реформ не устранить, поэтому поиск дальнейших путей развития общества, культуры, мировоззрения следует вести без противопоставления допетровских, древнерусских православных, и послепетровских европеизированных начал русской жизни, стремясь найти их оптимальное соотношение. Соответственно, Киреевский выступал против крайностей, с одной стороны, романтического идеала реставрации допетровского древнерусского православного просвещения, с другой — против тотальной европеизации России, за поиск сбалансированного пути, основанного на установлении в российском обществе, в русской культуре оптимального соотношения начал самобытных и воспринятых у Европы в результате Петровских реформ.

Именно с помощью указанной установки Киреевского, как и аналогичных у других славянофилов, может быть объяснено противоречивое соотношение начал консервативно-охранительных (принципы самодержавия, народности, общинности, примата морали над правом) и либеральных (рассуждения о правах личности и тому подобном) в социально-политическом дискурсе славянофилов. Сами славянофилы в своих воззрениях не видели этого противоречия, однако многим их преемникам уже приходилось совершать выбор: или самодержавие вкупе с торжеством органических нравственных основ общественных отношений, или правовое государство в форме конституционной монархии, прав личности и т. д.

Доктрину почвенничества Ф. М. Достоевский сформулировал не без влияния славянофилов. Центральной темой творчества Ф. М. Достоевского был человек, личность, и выход в зрелом творчестве Достоевского на первый план религиозной проблематики означал фокусировку внимания на жизни личности верующей и / или неверующей. Соответственно, в масштабно разработанном Достоевским художественно-мировоззренческом дискурсе имплицитно возникала проблема соединения, сочетания человека, личности, включающей измерение свободного новоевропейского субъекта, с ре-

¹ *Бажов С. И.* Русская философия истории и культуры // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. № S18.

лигиозной верой, укорененной в христианской (православной) традиции. Конечно, проблемы свободы выбора и личности — это, несомненно, изначально христианские темы. Но столь же несомненно, что наиболее масштабное и основательное развитие, хотя и нередко в небесспорной трактовке, темы личности и свободы получили именно в новоевропейской культуре. Поэтому полная формула зрелого творчества Ф. М. Достоевского должна включать в себя указание и на христианские истоки темы личности и свободы, и на новоевропейскую идею субъекта. Достоевский в своей жизни и в творчестве постигал именно такую христианско-новоевропейскую идею личности, раскрывал ее морфологию и диалектику. В мировоззренческом и художественном дискурсе зрелого Достоевского сочетаются два смысловых ряда — православной традиции и новоевропейской. Концепт личности-субъекта, осуществляющей свободное самоопределение в бытии в соответствии с тем, в чем она усматривает свое благо, — это один из ведущих принципов новоевропейской цивилизации. Не случайно философ свободы Н. А. Бердяев утверждал, что важнейшим импульсом, под влиянием которого он придал теме свободы в своей философии центральное значение, было именно его знакомство с творчеством Ф. М. Достоевского¹. Однако христианская онтология имела для Достоевского не меньшее значение, чем идея свободно самоопределяющейся личности.

При этом не суть важно, насколько отчетливо сам Достоевский осознавал «зашифрованную» здесь философскую проблематику, — важно то, какой художественный дискурс он конструировал, руководствуясь своими мировоззренческими исканиями: творчество Достоевского в дальнейшем стало и в известном смысле остается до сих пор предметом философской интерпретации. Можно сказать, что именно таким путем, то есть соединяя проблематику личности-субъекта и православной традиции, Достоевский вносил свой уникальный вклад в поиски путей осовременивания православия. Соответственно, речь идет о проблеме сочетания личности и традиции; и ни от одного из этих проблемных компонентов в интересах последовательности и непротиворечивости своего мировоззренческого синтеза Достоевский не отказывался. Можно сказать, что в зрелом творчестве писателя художественно-мировоззренчески сплавляются, сочетаются темы личности и свободы и тема религиозной веры, сопряженная с проблематикой православной церковной традиции, то есть идейные компоненты новоевропейские, «либеральные» и традиционные, «консервативные», о сочетании которых в послесибирском творчестве Достоевского можно говорить как о художественно-мировоззренческом, то есть философски «бессознательном» консервативно-либеральном синтезе.

Аналогичным образом может быть охарактеризовано и творчество Н. Я. Данилевского, который фактически мировоззренчески ориентировался на два фундаментальных основания: на новоевропейскую науку и на православную традицию.

¹ См.: Бердяев Н. А. Миросозерцание Ф. М. Достоевского. М., 2001.

Эти же линии, но в особой конфигурации могут быть выделены и в идейном наследии представителя творческого консерватизма традиционалистского типа — К. Н. Леонтьева. В отличие от названных представителей русской мысли, К. Н. Леонтьев стремился применять формы и научно-философский инструментарий новоевропейской культуры исключительно для защиты традиционализма, отбрасывая любые вопросы о целесообразности синтеза начал православной традиции и европейских, консервативных и либеральных.

Таким образом, в творчестве славянофилов, Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского и даже в известной степени К. Н. Леонтьева может быть раскрыто взаимодействие начал новоевропейских и самобытных, традиционных. Так, собственно, в русской культуре XIX века (и предшествующего периода) готовилась идейная почва, на которой впоследствии в движении веховства, религиозно-философского ренессанса, и в его продолжении в русском зарубежье сложился консервативно-либеральный синтез.

В целом можно говорить о двух тенденциях в развитии самобытнической мысли в России 40-х годов XIX — нач. XX века — консервативно-либеральной и традиционалистской. Различие этих внешне сходных направлений мысли заключается в ориентации на различные пути развития культуры (цивилизации) — на последовательную опору в мировоззрении и в жизни на традицию и на синтез традиции с определенными принципами современности (новоевропейской цивилизации). Ввиду важности этого разделения суждения К. Н. Леонтьева по этой теме заслуживают особого внимания. Сформулированное К. Н. Леонтьевым разделение самобытнической мысли на последовательно и непоследовательно антилиберальную представляет собой одну из первых попыток разделить консерватизм традиционалистский и просвещенный, воплощающийся в синтетической консервативно-либеральной тенденции.

Действительно, из видных представителей самобытнической мысли в России XIX — нач. XX века К. Н. Леонтьев был первым, кто осознал существенное значение факта разнородности незападной мысли, выделив в ней два типа: последовательно антилиберальный (который он сам представлял) и «непоследовательное» утверждение российской самобытности с «либеральными иллюзиями», «розовую» мысль (выражение К. Н. Леонтьева), то есть с уступками влиянию западной новоевропейской цивилизации. За приверженность к либеральным иллюзиям К. Н. Леонтьев критиковал и славянофилов, и Н. Я. Данилевского, и Ф. М. Достоевского, не говоря уже о В. С. Соловьеве.

Фактически Леонтьев стремился отстоять последовательно традиционалистские позиции. Для Леонтьева было принципиально важно разделить идейные позиции на последовательно охранительные и непоследовательные. Возможно, непоследовательное охранительство воспринималось даже как большая опасность, чем враждебные леволиберальные идейные течения, поскольку последние открыто бросают вызов существующему положению

вещей, а первые рядятся в охранительные одежды, не будучи ими по сути. Леонтьев неустанно изобличал непоследовательность тех консерваторов, которые допускали реверансы в сторону либерализма, полагая, что тут все дело в том, что тот или иной консерватор подпадает под власть леволиберальных чар — и ошибается.

Однако здесь возможно и прямо противоположное толкование. У критикуемых Леонтьевым консерваторов (славянофилы, Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский) частичные уступки либерализму отнюдь не всегда случайное проявление непоследовательности, но нередко — сознательное стремление признать частичную правду либерального этоса.

В либеральной и позитивистской историографии социально-философской мысли в России кон. XIX — нач. XX века первым, кто не просто эмпирически констатировал различие учений славянофилов и Н. Я. Данилевского, цитируя разъяснения на сей счет самого Н. Я. Данилевского, но придал этому разделению существенное значение, построив на нем типологию славянофильства раннего и позднего, «разлагающегося», был либеральный историк и политик П. Н. Милоков¹. В знаменитых в свое время докладе и статье «Разложение славянофильства» он много внимания уделил творчеству Н. Я. Данилевского, рассматривая его как особое звено в процессе «идейного разложения» славянофильства. По Милокову, общая схема эволюции славянофильства такова. От славянофильства первоначального, представлявшего собой противоречивое сочетание двух разнородных идей: национальной (значимой преимущественно для России) и мессианской религиозной (значимой для человечества), — к учениям Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. В учении Данилевского возобладали «национальный эгоизм» (оценка, заимствованная П. Н. Милоковым у В. С. Соловьева), а у Леонтьева — религиозный обскурантизм. То обстоятельство, что у Данилевского национальный эгоизм восторжествовал над общечеловеческим универсализмом, и было разложением национальной идеи славянофилов. Религиозная сторона славянофильства нашла продолжение в творчестве В. С. Соловьева. Однако у последнего славянофильская религиозная мессианская идея, обращенная к человечеству, разложилась, трансформировавшись в европеизм и католическую ориентацию. Так и разложились, по Милокову, части «умершего» славянофильства. Однако общий вывод Милокова оказался неверным во всех составных частях. В российском общественном сознании не умерла ни национальная идея, ни религиозная сторона славянофильства, которая к тому же в своей поздней фазе была Милоковым неверно истолкована, ибо автор «Разложения славянофильства» ошибочно рассматривал творчество Соловьева как заключительную стадию эволюции славянофильской религиозной мессианской идеи. Неоправданными оказались и ожидания самого Милокова, поскольку либеральное западничество не стало для России в начале XX века безальтернативным путем в будущее.

1 См.: Милоков П. Н. Разложение славянофильства // Из истории русской интеллигенции / П. Н. Милоков. СПб., 1902.

Однако нельзя не согласиться с Милуковым в том, что указание на различие славянофильства и учения Данилевского имеет существенное значение. В учениях славянофилов (в частности, И. В. Киреевского) и Н. Я. Данилевского задавалась различная «дистанция» между Россией и Европой как культурно-историческими типами, по-разному оценивался «диалогический потенциал» их взаимоотношений. Если Киреевский фактически признавал такой диалог в вопросах поиска истинного религиозного пути для христианской по своим истокам современной цивилизации, то Данилевский признавал продуктивным лишь такое межкультурное (межцивилизационное) взаимодействие, которое в конечном счете укрепляло самобытные начала культурно-исторического типа.

Характеризуя место идейного наследия Н. Я. Данилевского в эволюции консервативного сознания в России, следует ли рассматривать его как переходное звено от консервативно-либерального славянофильства к «боевому черносотенному» национализму? Эта характеристика была бы верна, если бы история консервативного сознания в России была бы историей сплошного упадка и вырождения — именно такова, с легкой руки П. Н. Милукова, типичная либеральная трактовка этой истории. С характеристикой Милукова согласны и последующие поколения либеральных историков. В действительности же все обстояло с точностью до наоборот. Консервативное сознание в России XIX века было неоднородно, оно включало в себя направление официально-охранительное от графа С. С. Уварова до К. П. Победоносцева и К. Н. Леонтьева (примитивизация и «омассовление» именно этого направления и способствовали формированию «боевого» черносотенного консервативного охранительства) и направление консерватизма «творческого», просвещенного, идеологически представленного тенденцией становящегося консервативно-либерального синтеза как его компонентов у славянофилов и Ф. М. Достоевского, а как целостной позиции — у представителей русского религиозно-философского ренессанса начала XX века и его продолжения в русском зарубежье, а на практике — реформами П. А. Столыпина. В отличие от косных консерваторов чисто охранительного типа, принципиально не идущих на диалог с началами новыми, современными, представители консерватизма «творческого» были нацелены на поиск в жизни общества меры сочетания сохраняемого, неизменного, и нового, изменчивого. И понятно, что среди представителей охранительного консерватизма наиболее творческой, яркой и парадоксальной фигурой являлся К. Н. Леонтьев, идейные искания которого лишь по форме напоминали консерватизм «творческий», но на деле были последовательно консервативно-охранительными, косными, в главном ничем не отличающимися от взглядов консерватора-охранителя К. П. Победоносцева — одной из самых влиятельных фигур последнего периода существования Российской империи — за счет сочетания у него исключительной возможности влиять на формирование политического мировоззрения Александра III и Ни-

коля II с глубокой убежденностью в гибельности для Российской империи любых существенных общественно-политических перемен. В этом отношении Данилевский не был похож на Леонтьева, так как первый был представителем консерватизма творческого не только по форме, но и в отдельных содержательных сторонах своих воззрений. Так, Данилевский не был чужд размышлений о том, каким образом возможно сочетание идеала свободы с реалиями российского общества второй половины XIX века, признавал необходимость научного обоснования «славянофильской мечты»¹.

Эскизно намечая путь становления консервативно-либерального сознания в незападническом русле русской мысли, у славянофилов, почвенников, Н. Я. Данилевского — эпизодически, вплоть до его манифестации у веховцев и у большинства представителей русского религиозно-философского ренессанса начала и первой половины XX века, не стоит забывать о том, что либерально-консервативные позиции формировались и в русле западнической линии российского либерализма — у Б. Н. Чичерина, П. Б. Струве, П. И. Новгородцева, И. А. Ильина и др. И то, что сборник «Вехи» был атакован со всех сторон: и со стороны прогрессистов-либералов («Анти-Вехи») и левых радикалов — «энциклопедия либерального ренегатства» (В. И. Ленин), и со стороны части консерваторов; а также то, что в веховском течении постепенно объединились две линии российского консервативного либерализма — «западническая» (Б. Н. Чичерин, П. Б. Струве, П. И. Новгородцев, И. А. Ильин) и православная религиозно-философская (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Г. В. Флоровский и др.), является свидетельством того, что здесь все более отчетливо проступали контуры синтеза, весьма важного для русского национального и культурно-исторического и политического самосознания. В русской мысли XX века наиболее ярко и масштабно консервативно-либеральная позиция была представлена в поздней публицистике А. И. Солженицына.

Конечно, у указанной линии идейной эволюции была историческая основа в виде российской модернизации, инициированной реформами Петра I, для которой, впрочем, национальная элита так и не нашла мирное и относительно безопасное реформаторское русло, что обернулось серией исторических катастроф, в числе которых революции, тотальная диктатура, гражданская война, террор, продолжение модернизации в условиях диктатуры за счет эксплуатации общества, катастрофические события уже в новейший период российской истории. Понятно, что такое русло все же должно быть найдено.

III

Естественной реакцией на многие десятилетия коммунистической диктатуры стало превращение в период поздней перестройки либерально-демократического течения в наиболее влиятельную силу в стране, в результате чего к опыту Февральской демократической революции 1917 года, к опыту дисси-

1 См.: *Бажов С. И.* Философия истории Н. Я. Данилевского. М., 1997.

дентского противостояния коммунистической диктатуре добавился и опыт осуществления в России в 90-е годы XX века либерально-демократического курса. Все это свидетельствует, с одной стороны, о неизменной актуальности темы свободы и демократии для российского общества, а с другой — о несколько наивном поклонении российских либерал-демократов идеалу общественной свободы по формуле «главное, чтобы была обеспечена общественная свобода, а все остальное автоматически приложится (благодаря творчеству из свободы)»¹. Опыт 90-х годов XX века показал, что это наивное убеждение, которое можно объяснить малым (на тот момент) опытом реальной свободы. И свободному человеку, и свободному обществу непросто найти для себя верный путь. Можно говорить о равнозначности истин, о невозможности отказа от завоеваний свободы и демократии, о невозможности возврата к тотальной диктатуре и об опасности наивного культа свободы, препятствующего осознанию важности тем общественно-политической стабильности и национальных интересов страны и российского патриотизма.

Современные системные либералы в России фактически являются последователями известного российского либерала-государственника — П. Б. Струве (1870–1944). А российские консерваторы, понимающие консерватизм в духе консервативно-либерального (или, если угодно, консервативно-демократического) синтеза, могут рассматриваться как наследники веховцев, явственно обозначивших перспективу построения общественно-политических позиций, основанных на консервативно-либеральном синтезе, сторонниками которых выступали Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. Шестов, П. И. Новгородцев, И. А. Ильин и др. И после большевистской революции, и в эмиграции многие мыслители высказывались о перспективах возрождения постсоветской России на путях демократического преодоления большевистской диктатуры и национального возрождения страны, в русле логики консервативно-либерального синтеза.

Можно утверждать, что основа действующей формулы национального консенсуса в основных чертах практически сложилась в эпоху поздней перестройки и в период демократических реформ, а общий ее пафос определялся раскрытием новой демократической перспективы в противовес авторитарным порядкам прошлого, и она включала совокупность общепризнанных принципов демократии в сочетании с их экономической и культурной основой: принципы общественной свободы, рыночной экономики, плюрализма в сфере культуры.

Конечно, за истекшие десятилетия указанный комплекс принципов как основа национального согласия не оставался неизменным, но претерпел определенную эволюцию, а именно: был последовательно сформулирован в двух редакциях — либеральной (в сочетании с рядом радикал-либеральных прин-

¹ В чисто интеллектуальном плане это понятно, разрыв с традицией и падение в бездну свободы и есть предпосылка нового ориентационного поиска, который может идти разными путями, в том числе и по пути разумной ориентации, которая также многообразна.

ципов) и консервативно-либеральной (в которой из либерализма вычитаются установки радикал-либерализма, а либеральные принципы сочетаются с определенными консервативными началами). В консервативной редакции содержательные пропорции формулы национального согласия заметно сместились, однако и определенная преемственность, несомненно, сохранилась.

Впрочем, при обсуждении значимости консервативно-либерального синтеза вполне возможно утверждать, что речь идет лишь об одной из политико-идеологических позиций в ряду других позиций и политических идеологий — либеральной, социалистической и т. д., и, соответственно, нет никаких особых оснований выделять эту позицию в ряду других упомянутых. Это действительно так в плане анализа спектра новоевропейских классических политических идеологий, их генезиса, функциональной роли в политической системе, эволюции.

Однако ситуация становится иной, если обратиться к истории русской общественной мысли. Указанные политические идеологии родились на европейской почве, а либеральная идеология постепенно стала одной из важнейших европейских и западных ценностей, практически синонимом Запада. Во многих случаях высказывания о либеральных ценностях — это способ европейского и вообще западного самоутверждения, способ утверждения интересов стран Запада. К идеологиям консерватизма и социализма это относится в меньшей степени, поскольку на Западе усилиями либералов на протяжении XIX и XX веков они были в значительной степени маргинализированы, сначала в XIX веке в идейно-мировоззренческих баталиях, но в основном уже в XX веке в исторической борьбе с нацистским тоталитаризмом и коммунистической диктатурой.

Что же выражают классические новоевропейские политические идеологии на российской почве помимо того, что они суть проявления политической модернизации, то есть посттрадиционалистского, современного типа политического сознания? Не случайно, что либерализм и социализм пришли в Россию первоначально в форме западничества. Ни либерализм, ни социализм (демократический социализм) не могут рассматриваться только в качестве содержательно определенного, но вместе с тем и ценностно нейтрального демократического политического инструментария — идеологического компонента политической системы, ибо в них также имплицитно присутствует перспектива взгляда на общественно-политические реалии через «европейские очки», что, по сути, сопряжено с эффектом латентной денационализации. В самом деле, в глазах российских либералов Запад — не только естественный союзник либеральной России, но его интересы, по сути, рассматриваются как приоритетные в сравнении с национальными интересами страны. Более того, национальные интересы страны в классическом виде вообще не формулируются прогрессистами — ни социалистами, ни либералами. В отношении первых наиболее яркий пример — это перестроечная концепция «нового

мышления» М. С. Горбачёва, которая предусматривала отказ от классовой точки зрения и переход на позиции приоритета общечеловеческих ценностей, в силу чего геополитические и стратегические интересы страны попали в зону слепого пятна. Не лучше обстояли дела и у российских либералов, которые, в конечном счете, национальные интересы страны истолковывали как задачу осуществления последовательной либерализации страны. Опасность этой позиции в том, что она, из-за игнорирования в ней как обычных национальных интересов страны, так и специфики российских общественно-политических реалий, служит катализатором процесса эрозии политического и государственного устройства страны.

А ранее социалисты большевистского образца рассматривали Россию, ее национальные интересы и в свете марксистского учения об отмирании государства в условиях ликвидации классовой эксплуатации, и как «тюрьму народов» (В. И. Ленин), и как «вязанку хвороста», которую без колебаний следует бросить в нужный момент в костер, чтобы вызвать пожар мировой революции (Л. Д. Троцкий). Понятно, что все эти положения были тройной угрозой России, и для того, чтобы с ней справиться, требовалось дезавуировать все три ее слагаемых. В полной мере этого не произошло. Поэтому то, что И. В. Сталин идеологически и практически справился со сверхидеей «подлинного революционера» Л. Д. Троцкого о перманентной революции, из которой и вытекал императив без колебаний пожертвовать Россией в интересах мировой революции, а также то, что В. И. Ленину вовремя удалось пересмотреть утопическое положение марксизма о постепенном отмирании государства по мере успехов коммунистического строительства в пользу сохранения и даже укрепления государства, — не имело принципиального значения, ведь у трехголового змея были отсечены только две головы, а не три. Третье положение о России как о «тюрьме народов», из которой, как водится, революция должна освободить политических узников — народы, которое было одним из самых глубоких убеждений В. И. Ленина на протяжении всей жизни, он и не собирался пересматривать. И после того, как В. И. Ленин освободил одни народы (Финляндии, Польши, Прибалтики), он также настоял на политике государственного строительства, предусматривающей наделение государственными правами народов, входящих в СССР, тем самым заложив мину под здание единого Советского государства, которая «унаследована» и в конструкции Российского государства. Все последующие гигантские усилия по созданию и укреплению советской империи, сопряженные с огромными жертвами, в исторической перспективе оказались неэффективными, поскольку «мина», способная подорвать единство советской империи, была «заложена» на большей глубине, ибо в самой конструкции Советского государства конституционное право народов «на самоопределение вплоть до отделения» — формальное только до поры до времени — было поставлено выше интересов сохранения единого государства, так как у коммунистических тео-

ретиков не было концептуального понимания этой проблематики, а государственный инстинкт отдельных политиков имеет решающее значение далеко не во всех исторических обстоятельствах.

Консервативно-охранительная идеология самобытности в России XIX – нач. XX века всегда была чревата отказом от творческой перспективы политической модернизации, что, в конечном счете, немало способствовало краху Российской империи. Позиция консервативно-охранительной реакции, принципиально несовместимой с любой политической модернизацией, оказалась непродуктивной.

Остается, собственно, только упомянутая позиция консервативно-либерального синтеза, сторонники которой за счет консервативного компонента по определению не упускают из вида проблему определения и отстаивания классических (патриотически ориентированных) национальных интересов страны, а за счет либерального компонента в известной мере открыты к перспективе политической модернизации, к блокированию с либералами внутри страны; а на внешнеполитической сцене открыты как к диалогу с Западом, так и с незападным миром.

Однако, несмотря на все достоинства позиции консервативно-либерального синтеза, на то, что она служит важнейшим компонентом формулы национального согласия, до гармонического согласия здесь далеко, в целом это область значительного политического напряжения. Дело в том, что и в стане либералов, и у консерваторов есть радикальные круги, от которых исходит прямая угроза проводимой центристской политике сохранения принципа национального согласия. Так, часть либералов, представители так называемой несистемной оппозиции, убеждены в том, что существующий режим суть авторитарная диктатура, удушающая свободу и демократию, во внешней политике бросающая саморазрушительный и бесполезный вызов коллективному Западу и т. д. Соответственно, в качестве единственно приемлемой политической позиции утверждается борьба за освобождение с использованием различных средств, включая цветные революции и т. д. Проблема не только в призывах к разрушительным средствам политической борьбы, не столь уж редко такое в политике случается, но и в том, что в случае нового прихода либералов к власти в стране по типу 90-х годов XX века, у власти вновь окажется элита, не имеющая представления о стандартных национальных интересах страны, верящая в то, что интересы Запада и есть единственный подлинный национальный интерес России, — и вновь возникнет угроза существованию единой России, угроза того, что в бурном море современной истории корабль Российского государства будет разбит на рифах. Но не менее радикально настроенные круги есть и в стане консерваторов, они выступают за то, чтобы не ограничиваться тактикой противостояния незаконным акциям с позиций закона, но перейти в решительное наступление на либеральную оппозицию, на пятую

колонну, устроить охоту на ведьм, на инакомыслящих, не опасаясь перспективы установления диктатуры и т. д.

Что же произойдет, если к власти в тех или иных исторических обстоятельствах придут представители первой или второй *крайних* позиций? Это будет означать не только то, что с той или другой стороны будет нанесен удар по формуле национального согласия, по более или менее продуктивному взаимодействию на российской политической сцене консерваторов и либералов.

В первом случае повторный приход к власти политических сил под знаменем радикал-либерализма с высокой вероятностью может привести ко второму изданию эпохи либеральных 90-х годов, к новой существенной дезинтеграции функционирования политической системы, государства и экономики страны, сопряженной с высоким риском ее территориального распада, тем более что за рубежом есть влиятельные силы, заинтересованные в активной поддержке этого сценария под знаменем демонтажа авторитарного режима исторически изжившей себя империи, что в целом подталкивает страну к перспективе исторической катастрофы.

Равным образом во втором случае дело не только в подрыве сложившегося национального консенсуса. Здесь также следует указать на перспективу возрождения оппозиционной русской интеллигенции, которая, следуя вековым традициям русского освободительного движения, тут же примется за свое обычное историческое дело, а именно за подготовку новой демократической революции, деятельность которой также всемерно будет поддержана внешними силами, и с учетом того, что в истории страны она пока ни разу не проигрывала, ее очередное выступление также будет чревато перспективой дезинтеграции страны, перспективой исторической катастрофы.

Сегодня «ордена русской интеллигенции» (выражение Н. А. Бердяева) не существует; образно говоря, ее политическое тело рассечено «мечом свободы». Однако как только объем демократических прав и свобод в стране начнет сжиматься, подобно шагреновой коже, точно в меру этого сжатия рассеченные части политического тела русской оппозиционной интеллигенции начнут «срастаться», и, в крайнем пределе, будет возможно новое столкновение русской интеллигенции с третьим по счету политическим режимом. Сохранение в известных границах режима свободы и определенного уровня экономического благополучия общества суть препятствия для такого развития событий.

Итак, в России реальным свидетельством нахождения действенной формулы национального согласия является отсутствие оппозиционной интеллигенции, бросающей вызов существующему общественно-политическому строю. Поскольку русская интеллигенция сегодня пребывает в расколоте, не солидарном состоянии, в прежнем смысле сегодня ее нет. Сейчас русская интеллигенция не объединяется на оппозиционной основе во внушительную силу, в том числе и потому, что положение вещей в современном российском обществе опирается и на действенную формулу национального согласия.

Именно такая формула национального согласия — одно из важнейших слагаемых как политической стабильности, так и продуктивного политического развития. В этой связи вызывает интерес предложение сместить фокус внимания с так и не сформулированной национальной идеи на формулу национального согласия. Неудача в поиске национальной идеи объясняется тем, что в обществе со значимыми демократическими началами верховной, общей идеей является идея многообразия, поэтому, строго говоря, двигаясь в логике поиска национальной идеи, можно прийти только к ряду различных национальных идей, сформулированных в русле основных идеологий новоевропейского политического спектра. Понятно, что любой из этих вероятных сценариев менее предпочтителен, чем ныне осуществляющаяся и характеризующаяся рядом особенностей политика.

В основе функционирования российского политического спектра в целом по-прежнему сохраняется некая исходная ценностно-смысловая гетерогенность, легко оборачивающаяся эффектом политической дезинтеграции. Какие же меры принимают против этого перманентного дезинтеграционного политического эффекта? Средства этих два: одно очевидное — дополнение такой аморфной, нестабильной, с склонностью к дезинтеграции политической системы авторитарным экзоскелетом, который делает политическую систему управляемой, предсказуемой, стабильной; второе необходимое средство — это сохранение действенной формулы национального согласия. В целом этот политический строй следует обозначать как смешанный на основании сочетания в его конструкции черт авторитарных и либерально-демократических.

Здесь могут быть заданы различные вопросы: об удельном весе черт либерально-демократических и авторитарных; об осознании необходимости сохранения здесь баланса; о текущих тенденциях укрепления или ослабления либерально-демократической или авторитарной инфраструктуры и др. Таким образом, в целом идет речь о сложном комплексе с тремя составляющими: формально правильная, но анемичная и аморфная политическая система; авторитарный экзоскелет, делающий политическую систему таким неклассическим путем более дееспособной, и, наконец, формула национального согласия как основа компромисса различных политических сил.

Помимо указания на то, что в стране до сих пор отсутствует отлаженный механизм демократического политического торга, согласования на компромиссной основе различных легальных политических интересов, что не исключает развития локальных демократических практик, а также постепенного развития демократической системы и предусматривает выработку формулы национального согласия, необходимо указать на еще один момент, который подкрепляет авторитарную составляющую смешанного авторитарно-демократического режима. Речь идет о политике поддержки процесса модернизации, в орбиту которого вовлечены все сферы жизни общества и в ходе которого происходит разделение сфер жизни общества на модернизированный

и традиционный сектора. В результате формируется неклассическая структура конфликтов — она далека от прагматической, компромиссной и рутинной демократической конкуренции социально-политических групп, отстаивающих свои интересы, хотя и такая структура также постепенно формируется. Но ее становление затруднено за счет сочетания с конфликтами по типу противоборства сил модернизаторской и традиционной ориентации. Общество неоднородное, разделенное на сектора модернизированный и традиционный, является обществом переходного типа.

Проблема, о которой идет речь, заключается в том, что общество модернизирующееся, еще не достигшее качественных характеристик общества модернизированного, получающего в свое распоряжение новые механизмы поддержания общественного строя, оказывается в неустойчивом состоянии, в ситуации конфронтации, которой чревато общество в состоянии раскола по линии модернизация — традиционализм. Под новым политическим механизмом нужно понимать типичный механизм политического торга между типичными политическими субъектами демократического строя. Этот торг предполагает взаимное признание участников торга, основывающегося на логике компромисса. Атмосфера политического торга суть рутинная торговля.

Иное дело — логика модернизации. Это не логика взаимопризнания, торга и компромисса. Напротив, это бескомпромиссная логика раскола, логика «или — или»: или старые порядки, или новые. Отсюда атмосфера вражды и насилия. Это, конечно, уже не атмосфера господства утопического проекта полного переустройства мира на новых началах, но еще и не атмосфера рутинного демократического политического торга, — это переходное состояние, которое уже мягче первого, здесь уже не принуждают общество средствами террора и политико-идеологической монополии к достижению утопических целей, но которое жестче атмосферы политического торга, поскольку бескомпромиссно настроенные модернизаторы, строящие новый модернизированный порядок, не наделяют правами социально-профессиональные группы, входящие в объект модернизации.

Соответственно, становится понятным ответ на частый недоуменный вопрос, почему власти при планировании и осуществлении затяжной серии оптимизационных реформ не интересно мнение на этот счет ни экспертных кругов, ни общественных. Оптимизационные реформы нацелены на смену моделей систем управления, образования, науки и здравоохранения в соответствии с так или иначе истолкованным мировым опытом, им предшествует решение о смене старых моделей новыми, здесь разворачивается административно-организационная борьба за полное замещение новыми структурами старых, в которой нет места взаимопризнанию, торгу и компромиссам.

Нужно подчеркнуть, что главная часть критики политики модернизации относится именно к непродуктивному варианту политики модернизации с ее парадоксальной формулой продолжения политики модернизации после

осуществления модернизационных преобразований. Это особенно характерно для России, где внешняя, вторичная, неорганическая модернизация, с необходимостью осуществляемая средствами государственной политики, попала в резонанс с традицией сильной централизованной власти. С другой стороны, неорганическая, вторичная модернизация не осуществляется автоматически, но нуждается в государственном управлении.

Здесь не место вновь возвращаться к вопросу о цивилизационных особенностях России, общая конфигурация которых во многом восходит к своеобразному сплаву различных цивилизационных влияний на автохтонные традиции — южного, восточного, западного; однако можно затронуть тему особенностей в построении и функционировании российской политической системы, которые могут рассматриваться в известной мере как результат проекции цивилизационных особенностей в политическую сферу России. Поскольку эти политические особенности в основном связаны с традиционными устоями, они по большей части входят в недемократическую составляющую смешанного политического режима.

Признавая незападные особенности России, либералы и консерваторы по-разному к ним относятся. Либералы преимущественно рассматривают их как объект политической модернизации, а консерваторы, в зависимости от того, какой именно разновидности консерватизма они придерживаются, либо непрерываемо настаивают на сохранении особенных начал, либо ищут продуктивный, оправданный баланс начал старых и новых.

В религиозном отношении Россия по преимуществу принадлежит к православию, восходящему к византийско-православной традиции, а не к западно-христианской. России присуща незападная традиция соотношения государства и общества: если на Западе государство и общество часто выступают как партнеры по диалогу, хотя и не всегда, то в России государство относится к обществу, как правило, патриархально покровительственно. Соответственно, потенциал самоорганизации у российского общества весьма слаб и восполняется активностью государства. Как показал опыт 90-х годов XX века, те сферы общества, из которых уходило государство, зачастую не перестраивались в режиме самоорганизации, а распались, криминализировались и деградировали. Государственной жизни России также присуща традиция преобладания исполнительной власти над законодательной, поэтому относительный выход законодательной ветви власти на первый план в ходе новейших демократических преобразований в России в 90-е годы привел к кризису и к хаотизации государственной власти, — и именно в целях профилактики повторения подобных кризисов была предложена модель суперпрезидентской республики. А без учета этой традиции было бы невозможно стабилизировать политическую систему страны. Доминирование государства над обществом оборачивается не только инфантилизацией общества, неспособного к инициативе, но и хронической слабостью экономики потребления, отрицательно

сказывающейся на жизненном уровне населения. В России слаба традиция уважительного отношения к праву, акцент делается на выстроенных межличностных отношениях прямо в духе западной поговорки «друзьям — всё, врагам — закон». Еще одна особенность: в России ставка делается не столько на институты, сколько на личности. Не считаться с этими и другими аналогичными особенностями невозможно.

Понятно, что к указанным особенностям можно по-разному относиться. Можно сказать, что мы другие, что у нас есть особенности, которые, как наши сущностные черты, следует сохранять в строго неизменном виде. Есть и прямо противоположная позиция, что в действительности нас роднят с народами Запада (и с остальным человечеством) общие (общечеловеческие) черты, но есть у нас и особенности — плоды индивидуальных исторических констелляций, и в опоре на общечеловеческие начала надо элиминировать реформами эти особенности для полного совпадения с общечеловеческим ландшафтом.

Каждой из этих позиций присущи свои достоинства и недостатки. Достоинством первой позиции является обстоятельная разработка темы исторических особенностей, а недостатком — абсолютизация всех черт особенностей, своего рода культ особенностей, сопряженный с установкой изоляционизма. Достоинствами второй позиции является прорыв изоляционистской установки, расширение исторического горизонта и во вне и в плане дополнения логики особенностей логикой общего; а к недостаткам, которые часто, увы, оказываются продолжением достоинств, относится решительное предпочтение общего особенному и индивидуальному в соответствии с классической парадигмой рационализма. Концептуальное преодоление «метафизической» логики общего, теоретическая реабилитация индивидуального и особенно в качестве существенных понятий в науках о духе стало возможно начиная с трудов представителей Баденской школы неокантианства, в частности Г. Риккерта и др.

Поскольку с точки зрения осмысления исторической действительности обе теории, основанные на примате логики общего или индивидуального, уязвимы для критики, следует указать на третью, идеально-типическую перспективу, в которой для осмысления истории будут признаваться равно существенными понятия общего, особенного и индивидуального. Таким образом, ситуация может быть прояснена в концептуальном плане.

Не проясненным остается латентно присутствующий в этой теме проективный план. Да, может быть признана существенной роль понятий общего, особенного и индивидуального в осмыслении исторической действительности. Однако сама историческая действительность может быть в определенных пределах преобразована реформами. Например, присущие историческому ландшафту страны особенности могут быть элиминированы реформами. Следовательно, необходима дискуссия о том, нужно это делать или нет. Здесь — ряд вопросов. Во-первых, нужно отметить, что глубоко укорененные

особенности невозможно элиминировать в короткие сроки. Однако для достижения цели, возможно, имеет смысл применить самые радикальные средства? Далее, нужно ли вообще элиминировать эти особенности? Или же их следует элиминировать лишь частично, но не потому, что их сразу просто невозможно элиминировать, но — в логике «изменять, чтобы сохранять». Как представляется, наиболее сбалансированной и продуктивной является та позиция, в которой комбинируются, сочетаются три вида логики: общего; особенного и индивидуального; изменения ради сохранения.

С учетом этих общих соображений следует отметить, что указанные особенности политической системы, с одной стороны, не должны рассматриваться как основания для отказа от развития либерально-демократической стороны смешанного режима, для атаки на нее с целью ее ослабления или подрыва. С другой стороны, эти особенности, вместе с присущими им и частными положительными сторонами, не должны игнорироваться в политической практике. Таким образом, в общем, здесь должна идти речь о поиске продуктивного для страны баланса разнонаправленных политических начал в рамках смешанного режима.

Не следует упускать из вида тот факт, что в 90-е годы XX века Европа не намеревалась допускать Россию, стремительно продвигавшуюся по пути либерально-демократических реформ, в западный мир. Пророссийские настроения в Европе, с одной стороны, всегда были, а с другой стороны, всегда были выражены слабее, чем настроения антироссийские. С точки зрения Запада вполне оправданно нежелание большинства политиков-либералов строить с Россией «общий дом» — единую большую Европу от Лиссабона до Владивостока, поскольку Россия не является полноценной западной страной, а перспективы ее преобразования в этом направлении остаются неопределенными. Если эта истина преобладает на Западе, практически реализуется в его политике, то почему в России не должны признавать истину о том, что Россия — не вполне западная страна? Однако из того, что большинство политиков на Западе исключают возможность вхождения России в коллективный Запад (кстати, в этом позиции влиятельных политических кругов на Западе и в России совпадают), вовсе не следует, что Россия не может быть попутчиком Запада в той мере, насколько это соответствует национальным интересам страны.

Касаясь этого вопроса в историческом аспекте, нужно отметить, что в незападническом направлении в осмыслении взаимоотношений России и Европы могут быть выделены два подхода. У представителей первого подхода — славянофилов и почвенников — полагание противостояния с Западом в одних аспектах (прежде всего, в религиозных, как у И. В. Киреевского, Ф. М. Достоевского и др.) сочеталось с признанием значимости диалога с ним по другим вопросам. Быть может, в формальном, структурном плане наиболее отчетливо эту несколько парадоксальную установку России по отношению к Западу, в которой сочетается приемлемое и неприемлемое в Европе для Рос-

сии, сформулировал К. Н. Леонтьев, который, с одной стороны, неизменно восхищался «старой» Европой — средневековой, феодальной, аристократической и был непримиримым противником Европы «новоевропейской» — либерально-демократической, прогрессистской. Второй подход заключался в признании необходимости принципиального, непримиримого противостояния с Западом, характеризовался сломом амбивалентного равновесия, присущего первой позиции. Впервые указанный «слом» славянофильской установки обнаруживается у Н. Я. Данилевского, далее он получает развитие у К. Н. Леонтьева, у раннего Н. С. Трубецкого и других евразийцев.

Вслед за К. Н. Леонтьевым и П. Н. Милюковым существенное различие позиций «старших славянофилов», с одной стороны, и Н. Я. Данилевского, Н. С. Трубецкого и других евразийцев — с другой, стало предметом осмысления Г. В. Флоровского, который, в частности, в своей знаменитой статье «Евразийский соблазн» (1920) отмечал не только различие, но и связь судеб России и Запада: «Великая правда старших славянофилов была в их остром чувстве русской религиозно-культурной ответственности пред Западом. Россия должна и призвана ответить на западные вопросы. Русская мысль должна перестрадать западные соблазны, ибо это человеческие соблазны, соблазны призванного в Церковь человечества». Флоровский продолжал и развивал позицию старших славянофилов: «Географически и биологически не так трудно провести западную границу России, и может быть, даже выстроить на ней стену. Вряд ли так же легко и просто разделить Россию и Европу в духовно-исторической динамике; и вряд ли это нужно. Нужно твердо помнить: имя Христа соединяет Россию и Европу, как бы ни было оно искажено и даже поругано на Западе. Есть глубокая и не снятая религиозная грань между Россией и Западом, но она не устраняет внутренней мистико-метафизической их сопряженности и круговой христианской поруки. Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада внутри единого культурно-исторического цикла»¹.

Таким образом, если с учетом вышеуказанного разделения и высказанных в этой связи соображений охарактеризовать спектр позиций по поводу взаимоотношений России и Европы, то, вопреки широко распространенному представлению о наличии здесь двух типов позиций, западнической (незападнической) и славянофильской (неославянофильской), нужно говорить о трех типах позиций. Первый тип — славянофильски-почвеннический, в котором непримиримое противоречие с Западом по отношению к отдельным аспектам западной цивилизации и культуры — в конфессиональном плане и в отношении радикальных тенденций секуляризации и др. — сочетается с признанием необходимости сохранения диалога России с Западом в культурном и цивилизационном отношениях. Второй тип, условно говоря, евразийский, изоляционистский, характеризуется признанием необходимости и неизбежности

1 Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. Кн. 34. С. 312–346.

принципиальной борьбы с Западом, само существование которого здесь представляется неизменно сопряженным с эксплуатацией всего незападного мира. И наконец, третий тип — западнический (неозападнический), предусматривающий принципиальный идейный (и политический) союз России с Западом.

В указанной типологии наиболее продуктивной следует признать первую позицию, как наиболее сбалансированную, в отличие от односторонних типов — второго и третьего. Дело в том, что представители второго типа настроены по отношению к Западу односторонне отрицательно. Напротив, сторонники воззрений третьего типа относятся к Западу односторонне положительно. При таких подходах становятся неизбежными: либо переоценка цивилизационных и культурных достижений Запада наряду с неспособностью увидеть его недостатки, присущие ему кризисные явления в сочетании с гиперкритическим настроением по отношению к России; либо признание Запада исключительно полюсом зла, с одновременным превознесением России как лишенной каких-либо существенных недостатков, что в целом, в рамках данных однотипных позиций, несомненно, ограничивает возможности реалистического осмысления темы. Наиболее продуктивной представляется перспектива осмысления проблематики цивилизационного и культурного взаимоотношения России и Запада в русле подхода первого типа, ибо это подход сбалансированный и реалистический. Если же выражаться не столь структурно — формально, то, в конечном счете, ответом на вызов раскола национального политико-культурного самосознания на славянофильский и западнический компоненты является синтез просвещенного консерватизма, консервативно-либеральный. Можно сказать, что внутри цикла российской истории, заданного петровской модернизацией и продолжающегося до сих пор, этот синтез один из самых сложных и потому поздний.

Одна из задач новых центристских сил — консерваторов (из числа способных понять существо консервативно-либерального синтеза) и системных либералов — и заключается в том, чтобы не дать радикалам и экстремистам выйти на первый план в российской политике.

В упомянутой центристской позиции, объединяющей как сторонников консервативно-либерального синтеза из числа консерваторов, так и либералов-государственников, как представляется, ключевым звеном является именно позиция консервативно-либеральная, поскольку позиция либералов-государственников, сторонников консервативного либерализма, фактически во многом следует логике консервативно-либерального синтеза, что, разумеется, не случайно, ибо формула эта отличается и синтетической широтой, верными политическими приоритетами и исторической перспективой.

Европа и Россия: опыт верующего разума¹

1. *Философия par excellence*

Однажды, во время поездки на Валаам, у меня состоялся разговор о философии с одним молодым поэтом. Поэт сказал примерно следующее: «Для чего нужна философия? Она ничего не дает человеку. По существу, это просто потерянное время». Помнится, я тогда ответил ему, что и поэзия в известном плане есть рифмованная философия: во всяком случае, она выражает некий человеческий взгляд на мир². Потом я несколько раз возвращался мысленно к этому разговору. В самом деле, поэту — то есть, по определению, человеку культуры — философия может оказаться совершенно *не нужной*. И хотя говорят, что каждый человек (особенно русский) в своем роде философ, это не более верно, чем утверждение, что любой человек так или иначе врач, или предсказатель погоды, или еще что-нибудь в этом роде. Конечно, у каждого из нас есть свое *мнение* о том, почему у него болит голова, но за это не дают медицинского диплома. Точно так же каждый из нас полагает нечто о смерти (философия, согласно Платону, есть прежде всего размышление о смерти), но это вовсе не означает, что любой прохожий на улице — профессиональный философ. Вот тут-то и скрывается главный парадокс философского мышления: *предмет философии — назовем его пока условно смыслом жизни — дан каждому человеку и человечеству в целом как непреложная умственная задача, в то время как профессионально (сознательно) занимающихся этой проблемой индивидуумов на свете считанные единицы*. Что же, все остальные просто — неучи, умственно неполноценные существа, копошащиеся в бытии как слепые кроты в темной норе? Или дело обстоит как-то иначе — почитали же в «темные» Средние века философию служанкой богословия? Разумеется, это немного обидно для «свободомыслящей» личности, но, быть может, всё же точнее выражает суть дела? Вопрос, собственно, заключается в том, каков источник истины для человека — той истины, без которой он не может жить? Если к этому источнику ведет профессиональная философия, то тогда всему человечеству, по меньшей мере, нужно окончить философский факультет университета. Если же к этому роднику воды живой ведет какая-то другая дорога, например христианская вера, то какова при этом подлинная роль и место философии?

Сформулированная в таком виде указанная проблема есть основной вопрос верующего разума. Более того, это есть *основной вопрос русской философии*, ибо именно в России вопрос о вере и разуме (рациональном знании) был и остается до сих пор наиболее актуальным и спорным моментом наци-

1 Обобщающий материал подготовлен на основе трудов автора, в частности: *Казин А. Л. Верующий разум. Основной принцип русской философии* // Наука и искусство в пространстве культуры : сборник научных трудов / СПбГИЭУ. Санкт-Петербург, 2004.

2 Достаточно напомнить, что Библия написана стихами.

ональной культуры, как в его теоретическом, так и в сугубо практическом (прагматическом) повороте. Не предвзяв дальнейшего изложения, скажем, что на Западе проблема верующего разума решена в конечном счете в пользу разума, на Востоке — в пользу безличной мистической интуиции. Из современных христианских стран только в России этот поистине судьбоносный вопрос все еще подвешен «на весах Иова» — свидетельством тому четыре русских революции за одно XX столетие. Нет ничего практичнее хорошей теории — об этом тоже не следует забывать.

Я знаю, что ничего не знаю.

Сократ

В качестве отправной точки наших рассуждений укажем на то несомненное обстоятельство, что религии и философии (вере и разуму) трудно друг с другом. Собственно религия — это вера, которая есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1), и уже потому чужда для доводов и доказательств. Рациональных (логических) доказательств веры быть не может, потому что это унижает веру. С другой стороны, философия оказывается отрицанием веры по определению, ибо полагает предмет своего знания как *продукт человеческого ума*. Существуют, правда, промежуточные формы «полуверия» и «полужнания» вроде теософии, однако их положение в «большом» духовном пространстве в принципе маргинально.

Уже из этих первоначальных соображений следует, что религиозный и интеллектуальный подход человека к жизни находятся по отношению друг к другу в состоянии некоей состязательности. Как бы мы ни понимали религию — как личную веру или церковный культ, как «историческое» христианство или «новое религиозное сознание», даже как «разновидность мифологии»¹, — в любом случае мы должны исходить из *внерационального, сверхлогического, дорефлексивного* единства человека с Богом, которое зависит прежде всего от откровения (любви и света) Абсолютной Личности, свободно воспринятого в себя человеческой душой. И наоборот, как бы мы ни определяли философию — как учение о мире в целом, как науку о всеобщих законах природы, общества и мышления, как вопрошание о бытии и ничто, — мы первым делом должны настаивать на *рациональном, рефлексивном* характере философского дискурса, независимо от того, каков в том или ином случае его познавательный или ценностный предмет. Таким предметом может оказаться и Бог, и мир, и сам человек, и даже академическая шапочка на голове человека², однако *философским* наше рассуждение окажется в той мере, в каком оно ухватывает свой объект как конструктивное (рефлексивно-логическое) порождение нашего сознания, как *его собственное* самостоятельное суждение о предельных основаниях бытия. Условно можно сказать, что в религии (и, соответственно, в богосло-

1 См. об этом, напр.: *Смирнов М. Ю.* Мифология и религия в российском сознании. СПб., 2000.

2 Любая вещь заключает в себе некое совершенство бытия — иначе бы она не существовала.

вии) Бог творит космос и человека из ничего, тогда как в философии, наоборот, человек производит вселенную из доступного ему «подручного» материала. **Мир-человека и человек-в-мире — вот предмет и метод философии.** Не случайно гениальный философ Иммануил Кант хотел ограничить разум, чтобы дать место вере. Как основоположник классической немецкой философии, кенигсбергский мыслитель хорошо понимал, что вера и разум, по существу, различны. Если ты верующий христианин, то иди в храм и зажигай там свечу. Если же ты хочешь быть философом *par excellence*, то в храм ты можешь пойти только после того, как критически продумал свою веру, как отрефлексировал ее, то есть фактически *разрешил ей быть* своим суверенным (самодержавным) умом. Именно так, кстати, и называется основная «религиоведческая» работа Канта — «Религия в пределах только разума» (1793). Знаменательное название: оно прямо влечет за собой радикальный фейербаховский вывод о том, что не Бог сотворил человека, а человек — «бога». Но не будем забегать вперед.

Вспомним, с чего началась вообще философия. Историки указывают на полумифологические представления древней Индии и Китая, на натуралистические учения Милетской школы в Греции (вода, воздух, огонь в качестве первоначал мира), на пифагорейские числа; наконец, на впечатляющую абстракцию чистого бытия у элеатов (Парменид, Зенон и др.). Однако вряд ли подлежит сомнению, что свою собственную родовую сущность западная философия как вид человеческой деятельности и как область культуры обретает у *Сократа* (V век до Р. Х.) с его знаменитым призывом «Познай самого себя!»¹. О Сократе рассказывают много удивительного, он философствовал на рынках, он постоянно подшучивал над людьми, но факт остается фактом: он первый среди европейцев понял и очертил подлинный метод философии — *направленную активность человеческого сознания*. Как пишет А. Ф. Лосев, Сократ был «до ужаса разумен... Он первый стал смаковать истину как проблему сознания»².

Говорят, что у Сократа был свой личный демон (даэмон). Что именно он нашептывал мыслителю — неизвестно, но жители Афин обвинили мудреца в развращении юношества и в оскорблении богов. В конце концов Сократ принял яд. В либеральной традиции самоубийство Сократа трактуется обычно как героизм независимой личности («где тут пропасть для свободных людей?»), я же думаю, что консервативные афиняне в некотором роде были правы — ведь с точки зрения открывшегося Сократу *человекомудрия* боги и вообще вся жизнь суть нечто вторичное по отношению к человеческой мысли и свободе. Выражаясь категориальным языком, знаменитая сократовская майевтика (родовспоможение мысли) оказалась первым шагом осознающей себя саму философии — шагом от *теоцентризма к антропоцентризму*.

1 Авторство этого призыва историки приписывают то «первому философу» Фалесу, то солнечному богу Аполлону, но именно Сократ выдвинул этот принцип в качестве основной задачи философии.

2 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 80–82.

Так или иначе, но Сократ оказался отцом западной философской традиции. Именно Сократу следует в первую голову адресовать знаменитое утверждение английского ученого XX века А. Уайтхеда о европейской философии как комментария к учению Платона об идеях. Платон, как известно, был учеником Сократа, и в главном он продолжил его дело. Если резюмировать грандиозный платоновский синтез религии, философии и политики в немногих словах, то позволительно сказать, что платонизм явился попыткой *рациональной реконструкции первоначального космогонического мифа с позиции человеческого разума*. Иначе говоря, и платоновский космос, и платоновский эрос оказываются, в последнем счете, феноменами антропологического порядка, подлежащими строгому дисциплинарному контролю со стороны мудрецов и стражей идеального государства. Не случайно Платон изгнал художников и поэтов из проектируемой им «республики коммунизма»: поэты ведь по природе существа неразумные, нередко даже одержимые (тот же даэмон?) — и потому опасные. Через несколько веков Кант и Гегель подтвердят со своей стороны настороженное отношение профессиональных рационалистов к искусству. Первый из них выскажется о музыке в том смысле, что издаваемый ею шум мешает серьезной умственной работе, а второй вообще признает художество низшей ступенью объективного духа, заведомо уступающей философии место «царицы доказательств». Ниже мы увидим, что в русской философии дело обстояло иначе.

Сказанное ни в коей мере не умаляет значения Платона и платонизма — именно как противоречивого проекта рациональной реставрации сверхрационального Истока. Платоновская духовная интуиция вела его к небу по пути любви («пира»), однако в качестве лучшего представителя языческой философской мудрости автор «Государства» и «Законов» дошел только до любви к идеям, которые можно *мыслить*, но которыми нельзя *жить*. Неудивительно поэтому, что молодое христианство могло 1000 лет спустя смело заявить: «Петр витийствует, и Платон умолче; учит Павел, Пифагор постыдился...» (канон Великого поста). С точки зрения христианства даже самая утонченная античная диалектика есть не что иное, как *плотское мудрование*: «Это образ мыслей о Боге и о всем духовном, заимствованный человеком из его состояния падения, а не из Слова Божия» (свт. Игнатий (Брянчанинов)).

*Славлю Тебя, Отче, Господь неба и земли,
что Ты утаил сие от мудрых и разумных
и открыл то младенцам.*

Мф. 11:25

Итак, философия, при историческом ее рассмотрении, предстает перед нами как учение об универсуме — в том числе и о Боге, и о человеке — с позиции конечного человеческого ума. Иначе говоря, *философ par excellence* — это

человек, строящий мир из материала собственного сознания. Ясно, что дело это совершенно необходимое, прежде всего для самоопределения человека как такового. Вместе с тем занятие это рискованное. Логически рассуждая, философский дискурс заключает в себе две противоположные возможности: 1) *самоутверждение* человеческого сознания (и самосознания) за счет мира и Бога; 2) *самоуменьшение* (кенозис) человеческого сознания в любви к миру и Богу. В дальнейшем мы увидим, что в философской практике были пройдены обе эти дороги: первая — в истории европейской культуры, вторая — в истории культуры русской.

Приход на землю Сына Божия ознаменовал для человеческого разума путь просветления. Но принял ли он его? В Средние века *почти* принял. Во всяком случае, и в православии, и в католичестве в Средние века идеалом мудреца выступает не книжник или софист, а монах («одинокий»), иннок («иной»), существо не от мира сего. Если в Боге *вся* полнота истины и любви, то и мыслить надо по Христу, а не по стихиям мира сего. *В христианстве исходным принципом (точкой отсчета) единого богословско-философского мышления становится не грешный человеческий ум, а вечный Логос, не самосознание, а богосознание человека.* В этом суть дела. Иоанн Златоуст и Максим Исповедник в равной мере были богословами и философами, поскольку утверждали вечную истину божьего образа в человеке, а святой Григорий Палама в XIV веке подвел под сохранение божьего участия в мире мощную догматическую базу в виде учения о божественных энергиях, незримо проливаемых в бытие. Бог разума человеческого не забывает — разумеется, в той мере, в какой он (разум) готов войти под своды храма. Метафизическое действие божьей силы на верующее сознание, хотя и затененное грехом, описано священником Павлом Флоренским в его «Иконостасе» именно как прямое *умозрение*: «Если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими ликами и своими словами возвышающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы»¹.

Конечно, верующий разум в качестве посредника между божественным Логосом и земным «эвклидовским» умом испытал на себе все упреки — и большей частью справедливые — со стороны святости. При всем желании человеческая мудрость даже в ее церковной (соборной) ипостаси не в силах исчерпать бесконечного Бога — отсюда теория «двойной истины» Фомы Аквинского на Западе и отсюда откровенная апофатика на Востоке — вспомним хотя бы Дионисия Ареопагита или Иоанна Дамаскина. Так или иначе, преодоленная во Христе дуальность веры и знания отчетливо дала себя знать в Средневековье, особенно в Европе, где огненное ядро христианского богоявления затуманено римским (а через него и иудейским) законничеством и рационализмом. Выступая по видимости от лица строгой церковной преемственности (прямо от апостола

1 Флоренский П., свящ. Иконостас // Избр. труды по искусству / П. Флоренский, свящ. СПб., 1993. С. 40.

Павла), римско-католическая ментальность на деле все более гипостазировала то или иное качество *человека*. Принижение Святого Духа (добавка о *Filioque*) ведет к превознесению падшего Адама — отсюда человекобожеский догмат о непогрешимости Папы, отсюда формальная логика (схоластика) в богословии, отсюда юридическая концепция «двух градусов». В определенном отношении можно сказать, что западное Средневековье хотело быть строго христианским, тогда как на деле (*in re*) оказалось рассудочно-антропологическим — уж слишком оно потрафляло той или иной человеческой способности. Парадокс католичества в том, что оно пыталось осуществить истину — силлогизмом, свободой — властью, благодать — мечом; то есть достичь божественных целей человеческими средствами. В таком плане римско-католическая церковь и возникшая на ее основе рационалистическая европейская философия как бы возвращались из христианства в язычество — не случайно один из крупнейших консервативных мыслителей XX века Юлиус Эвола характеризует папский Рим как единственного наследника античного (арийского) солнечного логоса в Европе¹. Что касается восточного христианства, то оно, в отличие от западного, пошло преимущественно мистическим путем, и в этом заключалась его правда относительно превышающей любые человеческие мерки премудрости Божией. Об этом речь впереди.

Подводя итог сказанному здесь о западном Средневековье, отметим несомненное величие его замысла и столь же несомненные трудности в реализации. Грандиозные интеллектуальные построения средневековой Европы вроде «Суммы теологии» Фомы Аквинского (XIII век) не в состоянии были изменить фундаментальной католической стратегии устройства истины на земле в качестве «слишком человеческого» (рационально-юридического) проекта, со всеми вытекающими отсюда философскими и социокультурными следствиями². Апостолы принимали Сына Божия как живое Слово, а не как логическую сумму или формальный авторитет. Западное Средневековье искренне верило, что оно отдает Богу Божие, тогда как на самом деле оно приносило Божие за счет человеческого, что в конечном счете не нужно и самому Богу.

Кто чужд философии — не человек.

Пико делла Мирандола

Дальнейшие судьбы европейского разума связаны с мощным сдвигом Запада от веры в Бога к вере в человека — гуманизму. На философском языке этот переход знаменует собой начало программы *модерна*, когда пространство

1 См. об этом: Эвола Ю. Языческий империализм. М., 1993. Гораздо раньше, еще в 1856 году, русский мыслитель И. В. Киреевский заметил, что у западных народов «раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики: их потомство называется гегельянцами» (Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избр. статьи / И. В. Киреевский. М., 1984. С. 241).

2 Конечно, в средневековой Европе имели место и другие направления богословско-философской мысли, например в лице Иоанна Скота Эриугены (IX век), который не мог относиться серьезно к варварской теологии западных клириков своего времени. Однако собственные труды Эриугены написаны под мощным влиянием православного богословия (особенно Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, которых он впервые перевел на латинский язык), что делает его скорее представителем Востока на Западе, чем схоластом римско-католического типа.

и время культуры ориентируются на субъекта и конечный человеческий рас­судок становится мерой всех вещей. Подлинное начало европейского модер­низма приходится именно на эпоху Возрождения (XV–XVI века), решитель­но связавшую все совершенства мира с наличной природой антропоса. Иными словами, западный Ренессанс выдвинул богочеловеческий диалог («Бог как человек и человек как Бог») в качестве порождающего принципа культуры, уводя тем самым человеческое сознание далеко за пределы храма. «Делай, что хочешь» — таков лозунг «Гаргантюа и Пантагрюэля» Ф. Рабле. В философ­ском варианте та же идея сформулирована Ф. Бэконом в виде принципа «зна­ние — сила». Разумеется, деятели Ренессанса относились к своим интеллек­туальным и религиозным поискам как представители классической парадиг­мы: они не сомневались, что мировое бытие, с которым они искали свободной встречи, положено и упорядочено самим Богом и потому бытийствует истин­но и красиво. Они не сознавали пока еще того, что своим переходом в область автономной (то есть любящей себя и гордящейся собой) человеческой само­сти они дали толчок для трансформации классической культуры — в культуру *либерально-модернистскую*. Именно благодаря превращению гуманизма в го­сподствующую мировоззренческую позицию Новой Европы ключевым сло­вом западной философии, науки и искусства с XV столетия становится *челове­ческое самосознание* — своего рода умственный автопортрет человека, направ­ленность cogito на самое себя¹. Вслед за Сократом возрожденцы намеревались в первую голову постичь человека как такового — как избранного носителя универсальной мысли. Достаточно вспомнить знаменитую «Речь о достоин­стве человека» Пико делла Мирандола (вторая половина XV века) — там гово­рится именно об особом положении человека в мироздании, о его космической и даже онтологической «незакрепленности», которая в сочетании со свободой выбора делает его подобным Богу. Если содержанием классического религи­озного сознания является вера и верность («Я — ничто, Бог — всё»), то сфе­ра интеллектуального модерна растет из победительного самоутверждения человеческой самости: «Я — заслуженный собеседник Бога». Более того, *если Я нуждаюсь в Боге, то и Бог нуждается во мне* — таково ренессансное нача­ло координат европейского философского самосознания, являющееся в то же время питательной почвой западного человекопоклонничества.

Однако прежде чем в Европе дело дошло до собственно человекобо­жества (в его рационалистической, эмпирической, позитивистской, феноме­нологической, экзистенциалистской и других модификациях), на арену ум­ственной истории «страны святых чудес» вышел *имманентизм* — некий пере­ходный феномен между западной религией и философией. Почитая себя хри­стианами, выдающиеся представители этого течения, по сути, отождествляли свое сознание с божественным — во всяком случае, на почве интеллектуаль­ной магии. По существу, речь идет о *проекции* человека на Бога. Вот что писал

¹ Как известно, «Мона Лиза (Джоконда)» Леонардо да Винчи в значительной степени есть образ самого художника, явленный в женской ипостаси.

основоположник германского философского имманентизма Мейстер Экхарт (XIII век): «Бог не имеет имени, ибо никто не может о нем что-либо высказать или узнать. В этом смысле говорит один греческий учитель: что мы познаём или высказываем о первой причине, это скорее мы сами, чем первопричина; ибо последняя выше познания и высказывания! Итак, если я скажу: “Бог благ”, это — неправда; я благ, а не Бог благ»¹. В другом месте та же мысль утверждена еще сильнее: «В этом переживании Дух (человеческий. — А. К.) не остается более тварью, ибо он сам есть уже “божество”, он есть *одно* существо, одна субстанция с божеством, и есть вместе с тем и свое собственное и всех тварей блаженство»². Впоследствии эту линию обожествления наличного человеческого сознания путем его фактического приравнивания к Абсолюту продолжили Я. Бёме и многие другие «имманентисты», так что ко второй половине XVIII века — времени появления знаменитых кантовских «Критик» — умственная культура Германии была уже вполне готова для торжества абсолютного идеализма в точном смысле этого слова. Конечно, при желании в этом смелом проекте отождествления конечного и бесконечного можно усмотреть развитие основной индоевропейской (арийской) интуиции, начиная по меньшей мере с ведических времен: «Атман (душа) есть брахман (божество), и брахман есть атман». Однако с христианской точки зрения никакого субстанциального (природного) тождества между Творцом и тварью быть не может, и тот, кто это утверждает, находится уже за границами новозаветного духовного поля. Взаимные отношения между всемогущим Господом и земным человеком возможны только через онтологическую жертву, любовный кенозис, нисхождение высшего к низшему, — но это уже совсем другой разговор...

Впрочем, подобные «урavnительные» процессы происходили не только в Германии. В доброй старой Англии, например, епископ Д. Беркли (первая половина XVIII века) пришел к тому, что стал утверждать тождество бытия вещи и ее восприятия человеком. Разумеется, этим несколько резким тезисом Беркли хотел только укрепить верующих в мысли о существовании «первовосприятия» (оно же «первоидея») — в уме Бога. При более внимательном размышлении, однако, любой непредвзятый наблюдатель вынужден признать, что фактически у Беркли речь идет опять-таки о субстанциональных правах человеческого сознания (восприятия), наделяющего мир — а в конечном счете и самого Бога — бытием / небытием. Если единственный признак существования вещи есть мое восприятие этой вещи, то точно в такой же ситуации оказывается для меня и сама Первопричина вещей. Иными словами, мы встречаемся у Беркли с тем же самым *человекопоклонничеством*, что и у итальянских возрожденцев, и у немецких мистиков, — только на этот раз в виде английского *эмпиризма*. Хваленый здравый смысл туманного Альбиона оказался бессиль-

1 Экхарт М. Духовные рассуждения и проповеди. М., 1912. С. 146.

2 Цит. по: Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 371.

ным перед лицом неудержимого стремления западной цивилизации на «святое место», которое, как известно, пусто не бывает...

Что касается собственно *рационализма*, то его несомненным отцом в Европе является, конечно, Рене Декарт (первая половина XVII века). Об этом французском мыслителе столько написано в мировой и отечественной философской литературе, что я здесь буду предельно краток. Прославленный декартовский лозунг «*cogito ergo sum*» (мыслю, следовательно, существую) на деле означает ни больше и ни меньше как *выведение бытия из сознания*. Это означает, что всё бытие, со всем сущим, что в нем содержится, есть продукт моего сознания. Истина этого выведенного из меня бытия есть наиболее «ясное и отчетливое» знание о нем, независимо от того, к чему эта ясность относится — к Богу, к человеку или к животному, в котором Декарт видел не более чем машину. Более того, он и самого Бога подозревал в обмане — во всяком случае, именно в ясности и отчетливости человеческого мышления он искал своего рода гарантий от «бога-обманщика», если бы он таковым оказался. Вот его поразительные слова на этот счет: «Однако в моем уме давно запечатлена мысль о существовании Бога, для которого все возможно и который создал меня таким, каков я есть. А как знать: не устроил ли он так, что в действительности не существует никакой земли, никакого неба, никакого протяженного тела, никакой фигуры, никакой величины, никакого места, а я тем не менее воспринимаю все эти вещи, и они кажутся мне существующими точно такими, как я их воспринимаю»¹. Не говоря уже о том, что в таком плане французский «рационализм» ровно ничем не отличается от английского «эмпиризма» (даже слова употребляются одни и те же), в пафосе человеческого самоутверждения декартовский ум выступает прежде всего как великий мастер *подозрений*, перед которым не устоял и сам Создатель. Поистине, «нет бога, кроме сомнения, и великий Cartesius пророк его». Так можно резюмировать *подготовительный период* для прихода человекобога в Европу.

*Все дело в том, чтобы понимать субстанцию
не только как субстанцию, но и как субъект.*

Г. В. Ф. Гегель

Итак, ренессансный и постренессансный период европейской культуры дал Западу кардинальный религиозный и мировоззренческий принцип Новой истории — принцип *антропоцентризма*. Господь как бы отпустил человека на волю: не Бог стал держать человека, а человек — Бога. Не кто иной, как «фернейский мудрец» Вольтер засвидетельствовал это своим громовым хохотом, который до сих пор перекачивается по всей Европе. Логическое обоснование этого вольного пути было уже, как говорится, делом техники — кон-

¹ Декарт Р. Метафизические размышления. СПб., 1901. С. 22.

кретно говоря, техники рационально-диалектической. Как раз такую задачу поставил перед собой германский абсолютный идеализм.

Если говорить о генеалогии этой школы, то она в истоке своем синтезирует немецкую мистику, французский рационализм и английский эмпиризм. Не случайно «старик Энгельс» называл Якоба Бёме «предвестником философ», а основоположник трансцендентального метода в философии Иммануил Кант выращивал свой «чистый разум» в творческом диалоге с английским скептиком Дэвидом Юмом. Вместе с тем и мистика, и повседневный опыт пересеклись у германских идеалистов в *sphere ratio* — это бесспорно. Именно априорные формы рассудка образуют у Канта основание (условие) любого возможного антропологического опыта — научного, философского, этического, эстетического, религиозного. В конечном счете чистый разум выступает у Канта вообще *причиной мира* — той самой загадочной вещи-в-себе, о которой (самой по себе) ровным счетом ничего не известно. Как раз такую — на поверхности скрытую, но в глубине явно присутствующую — первоинтуицию кантианства имел в виду Александр Блок, когда назвал кенигсбергского мыслителя «лукавейшим и сумасшедшим мистиком»¹: полагая начало, условия и цель познания в человеке, он человеком это познание и ограничивал. Кантовский познавательный акт — это ловушка: итогом его неизменно оказывается познание самого себя.

Если вести речь о дальнейших путях германского идеализма, то его ключевой фигурой, без сомнения, является Иоганн Готлиб Фихте (вторая половина XVIII — начало XIX века). Именно Фихте принадлежит своего рода «разоблачение» скрытого субъективизма Канта: если мир (вещь-в-себе) есть неизвестная величина, непознаваемый «X», — то он вообще не нужен. Выражаясь философским языком, Фихте отождествил субстанцию (сущность) и субъект (человеческое сознание). Если ничего, кроме моего «Я» (пусть даже «трансцендентального») не существует, то «Я» и есть *творец мира*. Надо признать, что в таком решительном выводе автор «Наукоучения» был весьма последователен: есть «Я» и «не-Я» — третьего не дано. Правда, уже современники удивлялись, как такую философию терпит мадам Фихте?

Так или иначе, философия Фихте знаменует сверхзадачу немецкого абсолютного идеализма: **трактовку человеческого разума как единственного носителя божественных предикатов бытия**. Если *ratio* — причина, основание бытия — заключена в сознании человека, то его *внутренняя структура, его имманентная логика есть в то же время теория самого Бога*. Именно такой окончательный и не подлежащий никакому сомнению вывод обосновал Георг Вильгельм Фридрих Гегель в своей знаменитой «Феноменологии духа». Известный немецкий драматург XX столетия Бертольд Брехт назвал эту книгу «одним из величайших юмористических произведений в мировой литературе. Речь там идет об образе жизни понятий, об этих двусмысленных, неустойчи-

1 Блок А. Собр. соч. В 8 т. Т. 6. М.; Л., 1961. С. 101.

вых, безответственных существах; они вечно друг с другом бранятся и всегда на ножах, а вечером как ни в чем не бывало садятся ужинать за один стол. Они и выступают, так сказать, парами, сообща, каждый женат на своей противоположности... Только Порядок что-то выскажет, как его утверждение в тот же миг оспаривает Беспорядок — его неразлучный партнер»¹. Брехт иронизирует здесь по поводу одного из излюбленных приемов всякого рационализма — навязывания существу своей собственной (в данном случае триадической) логики. Между тем профессор Гегель, смотря, как говорится, со своей колокольни, был совершенно прав: коль скоро «абсолют проявляется так же, как живой, реальный и тем самым человеческий субъект, подобно тому, как человеческая и конечная субъективность, будучи духовной, оживотворяет в себе и реализует абсолютную субстанцию и истину, божественный дух»² — то их общая *человекобожеская* диалектика выступает как единственно возможная в этом мире онтология, антропология и теология сразу! Истина, таким образом, установлена, мировая история завершена.

Подводя итог сказанному здесь о таком величественном — а в лице Гегеля и универсальном — достижении европейского философского *модерна*, каким предстало перед изумленным миром обожествленное самосознание Запада, приходится с сожалением констатировать, что к началу XIX века пути *христианства* и земного *разума* в Европе окончательно разошлись. Если Абсолют схвачен, опознан и ему *указано место* в определенном углу тварного (пусть даже гениального и морально чистого) сознания — дальше ему в человеческой истории делать нечего. Без него люди разберутся! Именно это и заявили непосредственно после Гегеля — Фейербах, Маркс, Ницше и другие властители дум XIX–XX веков. Обычно их называют атеистами и иррационалистами. На самом деле эти «критически мыслящие» личности — лишь философские слуги победившего на Западе нового «бога»: довлеющего себе homo rationalis.

Падающего подтолкни!

Ф. Ницше

Нам осталось сказать не так много о западной философии — она громко говорит сама за себя. Если попытаться ясно прочертить ее генеральную линию после 30-х годов XIX столетия — эпохи торжества гегельянства, то позволительно указать на последовательное *снижение* того образа человека, который так или иначе отождествлялся в Новой Европе с образом Божьим. У ренессансных духовидцев это была невыразимая в слове сверхчувственная интуиция, у эмпириков — гипостазированное восприятие, у рационалистов — логика. Что касается последующих редукционистских (снижающих) шагов западного модерна, то начало им положил Л. Фейербах, прямо заявивший в своей «Сущ-

1 Брехт Б. Разговоры беженцев // Театр / Б. Брехт. В 5 т. Т. 4. М., 1964. С. 61.

2 Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. XIV. М., 1958. С. 10.

ности христианства» (1841), что не Бог сотворил человека, а человек — Бога. Собственно говоря, для победительного постренессансного европейского сознания в этом не было ничего нового, особенно после Фихте и Гегеля — однако новизна Фейербаха заключалась в *материалистическом* пафосе философской антропологии, которую он предложил взамен антропологии трансцендентальной (априорно-рационалистической). Согласно Фейербаху, феномен человека располагается вовсе не на границе двух миров — он целиком устроен в этом, земном мире, он прочно стоит обеими ногами на твердой, хорошо закругленной земле. Но коль скоро это так, человеку необходимо — прежде чем молиться или философствовать — есть, пить, одеваться, иметь крышу над головой. Такова была точка отсчета знаменитого *исторического материализма* К. Маркса — еще одного ученика Гегеля, который перевернул наследие своего учителя (и вместе с ним значительную часть европейской философии) с «головой на ноги». Проще говоря, марксизм во всеулышание объявил, что человека отныне следует понимать не как существо мыслящее, а прежде всего как существо практическое, материально-производительное. Чего стоит одно из характерных выражений К. Маркса: «производство людей людьми». Разумеется, учение Маркса-Энгельса не сводится к вульгарному «экономическому детерминизму», в нем есть немало вдохновенных и даже благородных страниц (особенно в «Манифесте Коммунистической партии», 1848). Однако «коготок увяз — всей птичке пропасть»: философия, искусство, религия разоблачаются в марксизме как формы ложного сознания — как идеологические надстройки над соответствующими классовыми интересами (стремлениями). Иными словами, художник, философ, священник поняты здесь прежде всего как практически-ангажированные, материально-озабоченные агенты (*homo faber*), независимо от своей личной веры или неверия. Так или иначе, в лице автора «Капитала» западное человекобожество делает большой шаг вперед — в сторону революционного осуществления искомой «диктатуры человека»¹.

Конечно, если придерживаться историко-философской «буквы», то первые по времени удары торжествующему новоевропейскому рационализму нанес уже А. Шопенгауэр, главный труд которого «Мир как воля и представление» вышел в свет еще в 1819 году. Как видно из самого названия, наличное бытие здесь трактуется уже не как продукт разума, а как порождение пустой и бессмысленной воли, которая, правда, еще называется «мировой». По существу, в системе шопенгауэровского пессимизма «человек разумный» (*homo sapiens*) начинает уступать первенство «человеку желающему» (*homo appetitus*), хотя делает это как бы стесняясь, еще с оглядкой на былой идеализм.

Нечто гораздо более откровенное демонстрирует нам в этом плане Фридрих Ницше. Будучи мыслителем смелым, этот бывший последователь Шопенгауэра прямо определял человека как *волю к власти*, а всякого рода

1 С. Н. Булгаков в своей работе «Карл Маркс как религиозный тип» показал, что мышление Маркса во многом унаследовало хилиастическую установку иудаизма на земное торжество избранного народа, на место которого в марксизме становится рабочий класс.

«рационализмы» и «морализмы» презирал как прибежище слабых, как философию рабов, как *ressentiment*... Ницшеанский человек есть прежде всего антисократовский человек, он не хочет и не может убивать свой оргиастический восторг перед жизнью строгим самосознанием¹, — однако свое онтологическое господство он распространяет даже на богов, оказывающихся под пером этого «нового Диониса» чем-то вроде особых масок на всемирном карнавале. Говоря словами самого Ницше, «вся книга (имеется в виду его работа «Рождение трагедии». — А. К.) признает только художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия — Бога, если вам угодно, но, конечно, только совершенно беззаботного и неморального бога-художника, который, как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое величие, который, создавая миры, освобождается тем самым от *гнева* полноты и *переполненности*, от *муки* сдавленных в нем противоречий. Мир, в каждый миг своего существования *достигнутое* спасение бога, как вечно сменяющееся, вечно новое видение, предносящееся преисполненному страданий, противоположностей, противоречий, умеющему найти свое спасение лишь в иллюзии...»² Не нужно слишком напрягать зрение, чтобы разглядеть в этом играющем ницшеанском «боге» лишь определенный образ человека — точнее, *определенный тип его самосознания*. Бог Фридриха Ницше — это «человеческое, слишком человеческое». Настоящему Творцу неба и земли тут уже не оставлено места.

При всем, казалось бы, радикальном отличии друг от друга, Карл Маркс (крещеный еврей) и Фридрих Ницше (антихрист-ариец) обозначили в своем миропонимании две вершины треугольника, третью вершину которого составила — уже в конце XIX — начале XX века — концепция Зигмунда Фрейда. Фрейд тоже исходил в своей антропологии из примата над разумом — желания, которое, как известно, получило у него титул бессознательного «хотения», «либидо». Если рассуждать иерархически, Фрейд еще ниже *опустил* человека: системообразующим началом человеческой психики оказался у него биологический эрос. Что касается культуры (в том числе философии), то она предстала в теории венского психиатра всего лишь запретом, барьером, воздвигаемым социумом на пути разрушительных влечений. Личное человеческое «Я» со всем своим нравственно-разумным и уж тем более идеальным аппаратом с точки зрения фрейдизма — всего лишь дальняя периферия (сублимация) того океана бессознательного, который плещется в глубине нашей души. Специально религии Фрейд посвятил работу под знаменательным названием «Будущность одной иллюзии» (1927), где истолковал веру в Отца мира как особую форму коллективного невроза (своего рода «эдипов комплекс» человечества). Самосознание носителя фрейдовского «оно» — это самосознание безнадежного больного, душевный подвал которого кишит сладострастными пауками, против коих бессильны любые лекарства цивилизации. Такая философия.

1 С точки зрения Ницше, принцип «познай самого себя» есть лучший способ самоубийства человека.

2 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. В 3 т. М., 1909. Т. 1. С. 28–29.

Итак, Маркс, Ницше и Фрейд — эти неподражаемые виртуозы заподозривания всего высокого — развенчали европейское *ratio*. Хотели они того или нет, но они показали, что *истины* в собственном философском смысле слова больше не существует. Все, что у рационалистов называлось истиной — либо то, что *есть* истина, либо то, что *познается* в качестве истины, — в модернистском философском дискурсе явилось проекцией человека на бытие, будь то интуиция, понятие или желание. В таком плане европейский имманентизм, рационализм и волюнтаризм оказались «лестницей, ведущей вниз» — к модерну в его развитой, торжествующей стадии. Различие между Бёме, Гегелем, Марксом, Ницше и Фрейдом, в сущности, только то, *какого* человека они полагают в основу мироздания. Истина зависит от положения человека в универсуме, истина (в том числе «божественная») есть **сам человек** — вот последний ответ западного модерна на вопрос римского скептика Понтия Пилата: «Что есть истина?»

Жизнь на Западе конечна и без тайны.

Из беседы с немецким другом

Ну, а что же произошло с традиционной академической философией в Европе? Неужели вовсе исчез ее хваленый, восходящий еще к античности, строгий научный логос? Нет, разумеется, — но если называть вещи своими именами, то во второй половине XIX века он *выродился в позитивизм* — некую карикатуру на рациональную философию. Отцами западного позитивизма обычно считают Огюста Конта и Герберта Спенсера, однако у обоих, если постараться, еще можно найти следы былой метафизики. Конт толковал о культе какого-то «великого существа», под которым он подразумевал опять-таки человечество, а Спенсер от всего выходящего за пределы обывательского рассудка отделялся словом «непознаваемое» — чем-то вроде кантовской «вещи-в-себе». К этой же линии примыкают пресловутые Э. Мах и Р. Авенариус с их «эмпириомонизмом», попавшимся под тяжелую руку В. И. Ульянова (Ленина).

Настоящие шедевры позитивизма появились уже в XX веке, прежде всего в лице логического позитивизма А. Уайтхеда и Б. Рассела с их неразложимыми «элементами опыта», подлежащими логико-математическому упорядочиванию. После этих тщательно разработанных в формальном отношении теорий задавать вопросы о какой-либо действительности (истине) самой по себе стало на Западе дурным тоном. Философия фактически свелась к *логике* — но теперь уже не гегелевского «большого» разума, а короткого, самодостаточного человеческого рассудка, пусть даже и математически выверенного. Еще дальше пошел в данном направлении лингвистический позитивизм. Аналитика Л. Витгенштейна фактически редуцировала философию к проблеме языка — так называемых «языковых игр», где смысл слова (понятия) задается характером его использования в акте речи. Близок к такому пониманию ве-

шей был и немецкий неокантианец Э. Кассирер с его подходом к человеку как «символическому животному» (*homo symbolicus*).

Наиболее продуманную систему всеобъемлющего мировоззренческого позитивизма создал на Западе Эдмунд Гуссерль. Резко выступив против всяческого эмпиризма и психологизма в науке, Гуссерль своим излюбленным понятием *интенциональности* (направленности сознания на его предмет) фактически вообще снял вопрос о различии объекта и субъекта — Бога, мира и человека. Гуссерлевская феноменология была последовательным самоутверждением «чистого сознания» как единственной реальности, с которой философы (да и вообще люди) в состоянии иметь дело. Конечно, новизна гуссерлевской системы была в свое время сильно преувеличена — ее, что называется, «раскрутили». Тенденция к отождествлению бытия и сознания является, как мы видели, генеральной линией западного философского модернизма по меньшей мере со времен Декарта. Что действительно нового внес в эту ситуацию Гуссерль, так это момент своего рода *этического* воздержания («эпохе») от любых метафизических утверждений, то есть от суждений о сущем как таковом. Собственно, в этом и заключалась искомая Гуссерлем строгость философии как науки. Как бы то ни было, феноменология гуссерлевского типа оказалась вершиной европейского позитивизма XX века, осуществившего полную стерилизацию (выхолащивание) философского самосознания европейской культуры. После «Логических исследований» (1901) Эдмунда Гуссерля говорить о Божьем мире в светских университетах Европы стало невозможно: позитивизм получил свою награду.

В настоящей работе я не ставлю, конечно, своей целью дать исчерпывающий обзор основных этапов и фигур западной философии. Были там и другие тенденции, не говоря уже о первостепенных интеллектуальных талантах. Моя задача другая — показать **доминирующий принцип** европейского теоретизирования о мире, который заключается в превращении его в *мир человека*, в «человекомир». Даже такой яростный и с виду бескомпромиссный онтолог, как М. Хайдеггер, по сути дела, солидарен с этой линией в своих известных мифологемах человека как «пастуха» бытия, впервые выводящего его в «просвет» из «скрытости» и безличной «подручности» (*man*). Изысканный характер хайдеггеровского поэтического словоупотребления не меняет того факта, что в последнем счете этот певец досократовской бытийной архаики и критик новоевропейского субъективизма пришел к той же самой *философии языка*, что и позитивисты, — только с другого конца. «Язык есть дом бытия» — вот последняя мудрость автора «Бытия и времени» (1927), не говоря уже о его «мистическом атеизме», очень напоминающем имманентистские бездны М. Экхарта и Я. Бёме.

Итак, антропоцентрическая (человекопоклонническая) парадигма западного философского мышления в целом закономерно пришла к замене *богомира* — *человекомиром*. Если прав Уайтхед в своем определении европейской

философии как комментария к Платону, то с еще большим основанием это можно сказать о сократовском интеллектуальном методе, в рамках которого познание самого себя (то есть твари) стало единственным философским ключом к постижению универсума. Фактически европейская мысль стала прежде всего *мыслью о мысли*, пусть даже формально это был дискурс об Абсолюте или Непознаваемом. Решительную поддержку подобной установке европейского ума оказал латинский (римский) язык, с его холодным «юридическим» корнесловием; именно он окончательно обратил Логос (бытийно наполненное слово) в *ratio* — термин, границу. «Самообоснованное» сознание, «чистый» феномен, «желание желания» — таковы роковые уровни снижения (редукции) образа человека как источника, критерия и цели познания в этом мире. Здесь, вообще говоря, и кончился европейский философский модерн — на позиции субъекта-космократора, для которого последней мыслимой реальностью является он сам (в той или другой модификации). Начав со схоластики и оккультного германского имманентизма, европейский человекобог заканчивает свой путь словесными играми — бесконечным узором «означающих» без «означаемых», знаков без предметов. Неудивительно поэтому, что пришедший на смену интеллектуальному модерну *постмодерн* (вторая половина XX века) ни о какой «истине» уже не заикался. Основным занятием Фуко, Делёза, Лиготара, Лакана и особенно Деррида стало *само говорение (письмо)* — семиотическая практика как таковая, нечто вроде шаманского камлания. Если Маркс, Ницше и Фрейд указали на зависимость истины от расположения человека в бытии (и тем самым предъявили очередные права на свои, новые истины взамен отвергнутого *ratio*), то постмодерн принципиально не высказывает никаких онтологических, гносеологических, эстетических и тем более религиозных истин¹. Он *вообще ничего не высказывает*: когда сказать, по существу, нечего, остается говорить о говорении, писать о письме — ситуация Нарцисса, ловящего в зеркале ускользающее отражение, да и то без особой охоты. Впрочем, чем-то похожим заняты змеи, кусающие собственный хвост. Утвержденный исключительно на своем Я, западный человек стал не нужен Богу; не интересен он такой и самому себе.

Подводя итог вышеизложенному, возьму на себя смелость утверждать, что западная философия XIX–XX веков в целом перестала быть *христианским* усилием человеческого духа. Христианство обращается к любви и вере человека в небесного Отца, предполагающей *отречение* твари — в том числе и интеллектуальное — от своей мнимой самости. В отличие от восточного пантеизма («Бог и я — одно»), от ветхозаветного законничества («я исполняю правила Бога»), от оккультного гностицизма («я познал Бога») или от языческой магии («я управляю Богом»), христианский символ веры полагает отношение Любящего к Любимому как их самоотдачу (кенозис) друг другу. В плане куль-

¹ По характерному выражению Ж. Делеза, смыслообразование описывается в постмодерне как «ризома» — своего рода куст смыслов, бесконечно ветвящихся ветвей и побегов, не имеющих центрального ствола. Примерно то же самое имеет в виду Ж. Деррида со своей знаменитой дифференцией, застающей «истину» всегда в зазоре, в промежутке между «да» и «нет». В художественной литературе родоначальниками такой позиции считаются Г. Гессе и Х. Л. Борхес.

туры это означает, что человеческий ум-гений плодоносит только в присутствии Высшего, причем сам гений признаёт этого Высшего и преклоняется перед ним (принцип классики). В противном случае культура вырождается в человекобожество (гуманистический модерн), а затем и в старческую постмодернистскую «игру в бисер». Таков, к сожалению, результат западного опыта совершенной умственной свободы. «Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее» (Лк. 17:33).

2. Подвиг русской философии

Как воля, так и ум должны быть принесены в жертву Богу.
П. М. Терновский

*Недоступная для отдельного мышления,
истина доступна только для совокупности
мышлений, связанных любовью.*
А. С. Хомяков

Итак, западный модерн интеллектуально убил Бога, превратив философию в мыслительное царство самодостаточного человека. Что касается постмодерна, то он убил и человека, переместив философское мышление в пустое пространство «трансиндивидуальных устройств», будь то концептуальная власть mass-media или любой другой «дисциплинарной машины» цивилизации. По существу, здесь нечего делать собственно философии, ибо здесь не осталось *человека* — носитель мысли распался на фрагменты, функции, эпифеномены, симулякры, ризомы, трансгрессии, институции, семиозисы, практики... Если называть вещи своими именами, Запад опустил Бессмертного в смертное, а смертного в мертвое: в этом плане знаменитое ницшевское «бог умер» есть несомненная правда.

Нечто совершенно иное происходило и происходит *в русской философии*. Я говорю «в русской», имея в виду наследование нашей национальной мыслью духовной традиции православного христианства.

Человека, и прежде всего его мысль, нельзя отделять от Бога — такова основная идея русской философии. Очерчивая эту позицию более строго, скажем, что фундаментальный принцип нашей философии есть принцип **верующего разума**. Утверждая себя именно как ум, то есть как рефлексивное (различающее себя и свое отношение к бытию) мышление человека, русский ум в то же время хочет оставаться частью православной души, направленной к Богу как держателю всего сущего. Иными словами, русская философия со времени своего возникновения и по сегодняшний день сопротивляется картезианско-кантовскому трансцендентальному соблазну — сводить (редуциро-

вать) мир к человеку или даже вовсе выводить весь мир из него. Но когда же возникла русская философия? На этот счет есть разные мнения, но очевидно другое: первые восемьсот лет своей христианской истории Русь — Россия прожила вовсе без философии (во всяком случае, без того, что принято называть философией на Западе). Древняя Русь дала великую храмовую архитектуру, гениальную иконопись, замечательную христианскую литературу — но философии *par excellence* она не знала. Некоторые наблюдатели даже нарекли за это русскую культуру «культурой великого молчания». Конечно, тут сказало влияние православного *исихазма*, согласно которому о Сверхсущем лучше молчать, чем говорить («слово — серебро, а молчание — золото»). В богословии, как известно, это называется *апофатикой*: Бог не есть *что-нибудь* в бытии, он выше бытия, он — Творец бытия. Вместе с тем исток русского христианского мышления не сводится к апофатике. Всевышний дарит себя людям через откровение Бога-Сына. Единство любовного нисхождения (кенозиса) Бога и экзистенциального восхождения (молитвы) человека явлено в «Троице» Андрея Рублёва, о которой недаром сказано: «Если существует “Троица”, следовательно, есть Бог» (о. Павел Флоренский). Что касается философского представления данной проблематики, то она особенно трудна для рассудочного (формально-логического) анализа, поскольку *ratio*, как мы видели, по природе своей недоверчиво, критично и антропоцентрично. Проще говоря, чтобы *рационально помыслить Бога, надо сначала поставить его под сомнение* — вот где начало расхождения философии и веры. Как говорит антихрист в «Трех разговорах» Вл. Соловьева, «я и Христа признаю, но это Я признаю его». Рационально-юридическая установка европейского мышления и всей западной культуры не смогла в этом пункте превзойти свою гордыню, то есть отвергнуть себя (свое самообоснование, свои формально непреложные «права человека») во имя пострадавшего за людей Христа, — но это сделало мышление православно-русское. Для верующего разума невозможен не только картезианский дискурс о «боге-обманщике» — для него немислим человекомир *без богомира*. Именно по этой причине Русь не породила своего кантианства и ницшеанства¹. Она не могла сказать вслед за Сократом «Я знаю, что я ничего не знаю», потому что она не забыла *Бога*. «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона (середина XI века) содержит в себе великолепные образцы интеллектуальной диалектики, но это диалектика верующего разума, опирающаяся на единосущие мира во Христе, а не на судебную тяжбу суверенного *cogito* с далеким и вообще гипотетическим демиургом. Почти тысячелетие после Крещения Руси наша национальная мысль прямо сопротивлялась отделению философии от богословия. Локализовать Бога в недрах тварного человеческого Я и потом разглядывать его в оптике объекта для субъекта, то есть в виде «трансцендентального феномена», было бы для русского созна-

1 Называть К. Н. Леонтьева «русским Ницше» — такая же грубая ошибка, как и В. В. Розанова — «русским Фрейдом». Первый, как известно, всю жизнь прожил с Богом и принял монашеский постриг; второй по той же причине стремился религиозно просветлить эрос, а не снизить его до «хотения».

ния кощунством. В этом, если угодно, и сказалась *русская идея: живи не так, как хочется, а так, как Бог велит*. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, а то, что Бог думает о ней в вечности»¹.

Формулируя свой взгляд на русскую философию в общем виде, приходится констатировать, что *философии в европейском смысле этого слова в России никогда не было и быть не могло*. Малосущественные исключения вроде А. И. Введенского с его неокантианством или Г. Г. Шпета с его вторичной феноменологией только подтверждают это правило. Еще Пушкин заметил, что метафизика по-русски пока не изъяснялась, — и правильно делала, добавляя от себя. О том, что русское любомудрие *в принципе* отличается от романо-германского антропоцентризма (во всех его вариантах), в 40–50-х годах XIX века последовательно размышлял И. В. Киреевский. Именно Ивану Киреевскому принадлежит заслуга первой системной, как сказали бы сейчас, саморефлексии русской мысли. Зрелый Киреевский вовсе не был романтиком в стиле «Германии туманной»² — это был христианский мыслитель, который на интеллектуальном уровне своей эпохи показал, что *целостный русский дух не Бога и космос размещает в себе, а себя и космос — в Боге* (точнее, в промысле Его). В сущности, в концепции Киреевского мы имеем дело с переводом на язык XIX столетия фундаментального учения св. Григория Паламы (XIV век) о божественном свете, поддерживающем склонную к распаду материальную вселенную. Как бы то ни было, в начале русского национального философствования всегда присутствует сокрушающая любые искусственные перегородки онтологическая мощь личного Абсолюта, а это значит, что она (русская философия) — не совсем философия. *Философская интерпретация веры* — вот что она такое!

У самого Киреевского эта стратегическая для русского ума линия связанности («стяженности») сущего в Божьем луче философски трактуется как нераздельность духовных, экзистенциальных и познавательных энергий существования. Можно сказать даже, что русская профессиональная философия в лице Киреевского также (подобно европейскому рационализму) настаивает на единстве бытия и мышления, но именно под знаком *открытости*, а не тождества их друг для друга. Бытие и сознание сотворены любящим (а не лукавым, как у Декарта) Богом, они опираются на общий для них и одинаково превосходящий их Логос; в этом их родство, реализуемое и энергично, и субстанционально, и нравственно, и эстетически. Здесь — корень *онтологизма* русской религиозной философии: бытие и сознание суть две стороны одного мира, созданного и охраняемого (гарантируемого) любовным попечением трансцендентного Отца.

Предоставим слово самому Киреевскому. Вот заключение его знаменитой статьи «О характере просвещения России и его отношении к просвеще-

¹ Соловьев В. С. Русская идея // Соч. / В. С. Соловьев. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 245.

² В самой Германии романтизм как мировоззрение был оборотной стороной трансцендентального идеализма. Не случайно Ф. М. Достоевский иронизировал, что на Руси таких «надзвездных» романтиков, как у немцев, не бывает.

нию Европы» (1852): «Христианство пришло на Запад через учение Римской Церкви; в России оно основано на светильниках Церкви Православной. Богословие на Западе имеет характер рассудочной отвлеченности — в Православии оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной целостности; там искание наружного, мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, — в России Церковь оставалась несмешанной с мирскими целями и устройством (то есть не превращалась в государство и не вступала с ним в «конкордат», как в папизме, а находилась с ним в состоянии симфонии. — А. К.); там схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин — здесь стремление к их живому и цельному познанию; там государственность происходит от насилий завоевания — здесь из естественного развития народного быта; там враждебная разграниченность сословий — в древней России их единоклубная совокупность; там искусственная связь рыцарских замков — здесь согласие всей земли; там собственность как основание гражданских отношений — здесь собственность как выражение отношений личных; там право как справедливость внешняя — здесь внутренняя; там революция — здесь естественное возрастание быта; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни — здесь простота; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве — у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования; одним словом, там — разделение духа, в России — стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего»¹.

Как говорится, ни убавить, ни прибавить — все верно у Киреевского. Читатель, разумеется, обязан помнить, что речь у Киреевского все время идет о *принципе*, или, лучше сказать, о пределе западного и русского духа, а не о его многочисленных нарушениях там и здесь; но исключения, как известно, только подтверждают правило. Иваном Киреевским схвачены некоторые чрезвычайно важные стороны замысла Божьего о России — так что даже если бы она вовсе отказалась от него, эти грани ее жизни и души никуда бы не делись, но только извратились бы самым ужасным образом. Пока же подчеркнем еще раз, что мышление Ивана Киреевского есть ответ Западу русского ума — ума, просветленного православной молитвой. В учении Киреевского собрались те качества, которыми овладела русская мысль после петровской реформы

¹ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Избранные статьи / И. В. Киреевский. М., 1984. С. 234–235.

(точность методологии, системный характер дискурса), и вместе с тем это был именно верующий ум, слитый в одно целое с надеждой и любовью. При всей глубине рассуждения у Киреевского нет ни капли той автономно-смысловой схемы, которая порождает «из себя» законы вселенной. Вопреки спорности, а с современной точки зрения и наивности некоторых положений Киреевского, высшим его достижением следует признать ту интеллектуальную позицию, которую он противопоставляет западной, — позицию *воцерковленного разума*. У Киреевского мы встречаемся с типом мышления святых Отцов, обращенным к культурной реальности XIX века. Если современник Киреевского П. Я. Чаадаев попытался привить русской мысли картезианский метод всеобщего сомнения (и у него, естественно, ничего не получилось), то Киреевский подошел к проблеме *оснований знания* (онтологических и гносеологических критериев истины) с верой и любовью, и она открылась ему. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13:1). Истина не исчерпывается «трансцендентальным единством апперцепции» или непротиворечивостью вывода. Истина вообще не есть суждение: **она есть качество положенного Богом бытия, соотнесенное с подобным же качеством постигающей его человеческой мысли**. Истину нельзя знать, в ней можно только быть.

Подводя итог сделанному этим классиком русской религиозной философии, скажу, что в трудах Киреевского прочерчены совершенно ясные линии соотношения между богословием, философией и наукой на Руси. Новизна Киреевского заключается не в том, что он сказал о характере русского национального ума и его отношении к жизни нечто неслыханное (хотя и изрядно подзабытое в петербургскую эпоху), а в том, что он взглянул на него с позиции христианского Логоса, полностью подтвердив то, о чем со времен митрополита Илариона твердило русское богословие: если нет мира без Бога, то нет и мысли без Бога. Пройдя «гносеологический искуc», проделав «рефлексивную процедуру» по всем правилам германских профессоров, Киреевский отверг как восточный (языческий) пантеизм с его растворением человека в Абсолюте, так и западный (тоже языческий) имманентизм с его редукцией Абсолюта к априорным структурам чистого разума. Благодаря такому подходу Иван Киреевский оказался фактическим основоположником *русской светской христианской философии*, точнее говоря, ее первой и главной **онтологической** модели. Если богословие исходит в своем учении о Боге, человеке и мире из откровения самого Бога, а наука развивает теорию вселенной с точки зрения природы, то философия осмысляет сущее (в том числе и Бога и природу) с позиции самого человека — но *верующего* человека, как это и показал Киреевский. Верующее сознание не замкнуто на самое себя, оно опытно воспринимает и логически осознает нечто более мощное, чем конечный и грешный тварный рассудок, — такова фундаментальная духовно-онтологическая

предпосылка гносеологии, этики и эстетики в русской философии. Истина (она же благо и красота) в конечном счете есть не «что», а **Кто**.

Несколько коротких статей Киреевского «томов премногих тяжелей». Иван Васильевич, этот сын русского масона и выученик Гегеля, открыл собой целый ряд выдающихся наших национальных мыслителей, которые решительно отмежевались от «самообосновывающихся» интеллектуальных конструкций. *Предметом их философствования стало сущее, покоящееся в любящей руке Сверхсущего*. Если привести литературную параллель такой интеллектуальной позиции, то это общий мировоззренческий горизонт великих русских писателей первой половины XIX века, и прежде всего Пушкина, Лермонтова и Гоголя. В XX столетии философское умозрение в Божьем луче последовательно осуществлял Иван Александрович Ильин. Это был подлинно царский путь творчества и познания — не куда-то в сторону, а к себе домой, на свою духовную родину. Но путь этот трудный...

*Русская философия никогда не занималась
чем-либо другим помимо души, личности
и внутреннего «подвига».*

А. Ф. Лосев

Итак, в творчестве И. В. Киреевского впервые в России была отрефлексирована исходная позиция верующего разума — отказ от логического трансцендентализма, который в христианском понимании есть гордыня («похоть») ума, желающего подчинить себе Божий мир. В этом плане можно сказать, что русская философия началась с *жертвы* — с интеллектуальной жертвы Создателю, ибо «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3:19). Вместе с тем указанная жертва в религиозном, в нравственном и в теоретическом отношении явилась **торжеством** русского ума, потому что предоставила в распоряжение нашей национальной мысли такой инструмент, о котором никогда не знала или прочно забыла западная традиция. Я имею в виду прежде всего *духовную соизмеримость* божественного и человеческого начал, достигаемую не за счет атеистического упразднения одного из этих участников мировой драмы, а путем *согласия* (симфонии) их в пространстве веры.

Термин «симфония», как известно, употреблялся в Византии и на Руси для обозначения свободного единства церковной и светской власти. И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и другие старшие славянофилы осуществили подобную симфонию на материале культуры — прежде всего в рамках классической философской проблематики связанности бытия и мышления. **Не бытие феноменально, а мысль бытийна, потому что религиозна**, — вот самая короткая формула коренного православно-русского онтологизма в мирозерцании вообще. По существу, такого же исходного пункта в своей исследовательской программе придерживались и другие главные направления русской мысли

XIX–XX веков, которые мы сейчас назовем: 1) **антропологическая** парадигма; 2) **символическая** парадигма¹.

Начнем с первой. Под *антропологической* парадигмой я имею в виду прежде всего ту линию русского религиозного мышления, которая представлена именами Н. Н. Страхова, Л. М. Лопатина, П. Е. Астафьева, В. И. Несмелова и некоторых других мыслителей — к сожалению, мало известных теперь не только широкой публике, но и специалистам-историкам. В этом плане большую ценность имеет книга современного петербургского философа Н. П. Ильина (Мальчевского) «Трагедия русской философии», в которой на огромном фактическом материале показано значение указанных мыслителей для судеб нашей страны и культуры. К сожалению, книга Ильина, при всех своих несомненных достоинствах, не лишена недостатков, первый из которых резкое (я бы сказал, агрессивное) противопоставление только что упомянутых философов другим нашим национальным мыслителям, прежде всего В. С. Соловьеву и его школе.

Что же в действительности представляет собой антропологическое направление в русской философии? Говоря коротко, это тот же самый *христианский онтологизм*, только *обращенный на этот раз в глубину человеческого существа*. Если перед Хомяковым и Киреевским стояла задача разработки общих духовно-религиозных и гносеологических основ русской национальной философии — и прежде всего принципа открытости богосозданного бытия мыслящему человеческому духу, то Н. Н. Страхов и его единомышленники сосредоточили свое внимание на отношении логического (рационального) мышления к **личному бытию** человека. Не случайно Николай Страхов назвал одну из своих работ «Мир как целое». Со времен Сократа перед людьми стоит вопрос о познании «двух бездн» — внешней и внутренней, макрокосма и микрокосма. Обе эти размерности сущего бесконечны, только первая — вдаль, а вторая — вглубь. Тайна человека не менее захватывающая, чем тайна вселенной, — и вот антропологическая школа² в русской философии доказала, что и о внутренней реальности (умопостигаемом духовном ядре) тварной личности можно и нужно говорить с христианских позиций. Если старшие славянофилы противостояли в своей методологии в первую голову западному рационализму с его формально-юридическим «захватом» бытия, то русские мыслители-антропологи (сюда бы я отнес также Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева с их религиозными теориями культуры) развивали свои концепции в вольном или невольном споре с более поздним европейским редукционизмом, сводящим феномен человека к власти, к хотению, к обладанию. Дело не в том, читали ли Страхов с Астафьевым Маркса и Ницше, — русская мысль второй

1 Если говорить о русской философии в целом, следует указать еще *материалистическую* парадигму — от А. И. Герцена до Г. В. Плеханова и В. И. Ульянова (Ленина), поскольку их вера в материю была превращенной формой религиозной онто-гносеологической установки. См. об этом: *Ермичев А. А.* Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения : дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 1998.

2 Строго говоря, сюда следует отнести также материалиста Н. Г. Чернышевского с его «Антропологическим принципом в философии».

половины XIX века, по существу, отличалась от европейской «фаустовской» модернизации человека именно тем, что искала в нем *образа Божия*, а не образа «танцующей бездны». Совершенно справедливо пишет Николай Страхов: «С появлением христианства человек стал в новые отношения к Богу и природе, именно потому, что человеческая личность получила неизмеримо высокое значение, какого она никогда не имела в древнем мире. Когда Бог явился во плоти и назвал людей своими сынами и братьями, тогда, естественно, для души и мысли человеческой должен был начаться новый период»¹.

Однако тут возникает вопрос о способе познания внутренней реальности человека. Если мы исходим из идеи человека как создания Бога, несущего в себе его образ (а у святых и подобие), то как мы можем прикоснуться мыслью к этой — в полном смысле слова запредельной — подоснове нашего «Я»? Тайна личности — уникальной и несводимой ни на что другое (имманентного космоса) — поддается рациональному осмыслению не более, чем тайна «большой» вселенной. Более того, при сугубо рациональном (формально-логическом) подходе душа другого человека — и даже духовная глубина моего собственного Я — становится для меня *абсолютно непознаваемой*. Другой делается для меня «чужим», а я сам для себя — «другим». В рамках характерного для западного теоретизирования феноменально-позитивистского анализа внутренняя реальность (глубинное онтологическое «Я») личности оказывается столь же субъективной конструкцией, как и ее внешняя реальность («не-Я»). И чужой мне *другой*, и моя собственная *Я-концепция* оказываются в таком случае в границах моего трансцендентального Еgo. Повторяется драма Сократа: познавая только себя, ты самого себя и убиваешь...

Чтобы выйти из этого заколдованного круга «абсолютного» самосознания, надо преодолеть его пределы. На языке философии это называется **метафизическим актом**, на языке этики — **подвигом**. Как писал тот же Страхов, «истина доступна человеку во всем ее величии, во всем сиянии»². Это возможно только благодаря тому, что верующий разум энергично *двигает* (по-двигает) себя в сторону метафизического света, то есть *утверждает истинное бытие за формальными границами себя самого* — как вне, так и внутри человека. При этом акт утверждения трансцендентного корня личности — то есть усилие и умение разглядеть Бога «там, внутри» — носит отнюдь не рациональный, а именно религиозный, мистически-волевой характер. Или, если сказать иначе, единственным основанием (ratio) подобного сверхлогического действия является личное чудо — *пережитая* во мне самом симфония божественного Логоса и сотворенного им мира. И. А. Ильин уже в XX веке удачно назвал такое переживание «аксиомой религиозного опыта».

Если говорить о дальнейших путях указанной философско-антропологической школы в России, то высшим ее достижением, без сомнения, надо признать двухтомную «Науку о человеке» Виктора Ивановича Несмелова

1 Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб., 1895. С. 465.

2 Страхов Н. Н. Философские очерки. С. 50.

(1863–1937). Виктор Иванович Несмелов, будучи преподавателем Духовной академии, разворачивает на страницах своих сочинений именно религиозно-философский подход к феномену человека. Человек у Несмелова как раз озабочен вопросом о самом себе, о своей собственной онтологической природе и приходит к выводу, что идеальное ядро человека *противоречит природе* материального мира. Несмелов подчеркивает «факт существования человека с такими реальными свойствами, которые на самом деле находятся в решительном противоречии и с природой мира, в котором живет человек, и с природой самого человека как составной части мирового целого. Эти исключительные свойства человеческой природы заключаются в разуме и в свободной воле человека... Быть разумным значит не только познавать эмпирически данное бытие, но и творить идеи бытия, и быть свободным значит не только изменять формы и процессы эмпирически данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нем»¹. Иными словами, «мы сами с безусловными свойствами нашей условной природы объективно представляем идеи, реальные образы Бога». Или еще сильнее: «Образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь сознания, а представляется самою человеческою **личностью во всем объеме** ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом»².

Очень смелое утверждение! Можно сказать, что Виктор Несмелов здесь идет предельно далеко — так далеко, как только может позволить себе философский дискурс, осуществляемый не с позиции божества, а с точки зрения наличного индивида. Собственно говоря, это и есть христианская философия, осуществляемая силой верующего разума, верующей разумной личностью (что фактически одно и то же). Единственный комментарий, который я могу сделать по этому поводу, — это указание на *эмпирический* характер антропологии Несмелова. Автор «Науки о человеке» говорит о божественной реальности в людях так, как будто образ Божий объектно дан, предметно явлен в человеке как некая вещь, как «это». Между тем Бог в тварном мире — включая и внутренний космос личности — присутствует таинственно, лишь своими энергиями, но не своей природой («усией»). Никакие, даже самые идеальные и противоречащие материальной тяжести бытия, «свойства» человека сами по себе не могут служить «доказательствами бытия Божия»³. Сопоставлять качества человека с природой Бога можно только при условии *веры* в него как Сверхсущего — иначе может получиться уже знакомый нам фихтевско-гегелевский трансцендентализм, отождествляющий человека с божественным «понятием», или вовсе фейербаховский материализм, просто «выводящий» боже-

1 Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 64–65.

2 Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1905. Т. 1. С. 270.

3 Антропологическое доказательство бытия Божия является по существу не более успешным, чем любое другое его логическое «доказательство» — например, онтологическое или космологическое. Не случайно в православной патристике подобные доказательства выглядели скорее как онто-эстетические «показательства», чем приудительный формальный вывод.

ственность из человечности. Концепция Несмелова совершенно верна и даже гениальна в горизонте богословия, которое развивает свой взгляд на человека на основе евангельского откровения о Богочеловеке, — но в кругозоре философии необходимо оговорить совершаемый здесь *метафизический переход (по-двиг) от данности к заданности, от факта к акту*. Как известно, никакие чудеса не убеждают неспособного к вере человека в существовании Бога: «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29).

*Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами —
Только отблеск, только тени
От незримого очами?*
Вл. Соловьев

Мы кратко рассмотрели две ключевые модели христианской русской философии, в ее отличии от западного гуманистического дискурса, — ее онтологическую и антропологическую ветви. При этом мы подчеркнули, что в обоих вариантах русская мысль носит религиозно-бытийный характер: в первом случае она своим метафизическим актом утверждает Бога как творца вселенной, во втором — она утверждает Его как глубинное («тайное») измерение человеческого «Я». Таков *теоцентрический пафос* нашего национального ума, в отличие от антропоцентрической (языческой) доминанты европейского интеллекта, всеми возможными способами утверждающего человека в качестве универсального центра космоса.

Третьей основной моделью русской философии является **символическая** религиозная философия, которую часто называют «софиологией» или «новым религиозным сознанием». Основоположником ее является, как известно, В. С. Соловьев, а главными представителями — П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский и ряд других, менее крупных мыслителей. Здесь я должен сделать некоторое отступление. Как известно, значительная часть указанных философов была выслана из СССР в 1922 году на знаменитом «философском пароходе», само упоминание о них в Советском Союзе было запрещено. Фактическое возвращение названных представителей нашей национальной мысли в Россию началось только после 1988 года — после государственного празднования тысячелетия Крещения Руси. Однако в последнее время мы опять встречаемся с тенденцией к запрету «нового религиозного сознания» — на это раз со стороны представителей самой христианской мысли. Наиболее серьезной попыткой такого рода является уже упоминавшаяся выше книга Н. П. Ильина (Мальчевского), где «религиозные философы» обвиняются в создании «параллельного богословия», Вл. Соло-

вьез именуется «философствующим Смердяковым», а у о. Павла Флоренского обнаруживаются «трещины в рассудке».

Спора нет — у софиологии много грехов. Кто без греха, первый брось в нее камень. Концепции Владимира Соловьева и его последователей были тем, чем они были, — светской формой религиозной философии, делом *верующего разума*. Насколько такая практика была *православной* и тем более *богословской* — это другой вопрос, требующий внимательного обсуждения. В любом случае грубость тут неуместна. Иначе можно попасть в то место современного «интеллектуального пространства», где находится автор опубликованного в 1994 году в либеральном журнале «Звезда» сочинения под названием «Об одной ошибке русской философии», где он тоже запрещает русскую философию начала XX века — по причине ее «тоталитаризма» (идея всеединства, соборности), «нелюбви к свободе» (община) и прочих чудовищных для просвещенного европейца вещей. С автором все ясно: он не понимает русскую философию (и вообще Россию), потому что не любит, и не любит, потому что не понимает. Н. П. Ильин занимает, казалось бы, прямо противоположную позицию — почему же крайности сходятся?

Дело в том, что религиозно-философские воззрения В. С. Соловьева и его последователей носят *символический* характер. Есть строгое церковное (соборное) богословие, опирающееся на канонически признанные догматы и авторитет Отцов Церкви, — и тут никаких «художеств» быть не может, хотя, как мы знаем, в самом богословии существовала символическая Александрийская школа (поддержанная, в частности, такими светочами православия, как св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский), а в личном богословствовании допускаются так называемые «теологумены» (взгляды, принадлежащие только данному автору). О Софии — Премудрости Божией говорится еще в русском Изборнике 1076 года. Что касается Владимира Соловьева, то он весь состоит из «теологуменов» — и именно потому он философ, а не богослов. Соловьевская идея *всеединства* — и прежде всего его трактовка взаимодействия Бога и человека в мировой истории — может быть интерпретирована по-разному (в том числе даже как «мистический позитивизм»), но в любом случае она читается как *символ* — обозначение бесконечного через конечное. В русской философии второй половины XIX века Вл. Соловьев явился наиболее последовательным теоретиком (и практиком) *символизации духа через многообразие культуры*, что само по себе может относиться как к христианскому, так и к нехристианскому смысловому полю. Все зависит от путей конкретизации образа Всеединства-Софии¹. На протяжении своего тридцатилетнего творческого пути Владимир Соловьев был разным — «славянофилом», «теократом», «апокалиптиком». Я приведу сейчас выдержку из его статьи «Три силы» (1877), которая характеризует его именно как христианского и патристического мыслителя:

¹ Как известно, у Вл. Соловьева в истории русской мысли был таинственный предшественник — Г. С. Сковорода (1722–1794), также разрабатывавший символическую софиологию (он даже приходился Соловьеву дальним родственником).

«Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего Божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целость разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с Вечным Божественным Началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа-носителя третьей Божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только славянство, и в особенности Россия, осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только славянство и русский народ.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях, не только не могут служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждают его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство (Золото. — *А. К.*) и порядок (Меч. — *А. К.*) относительно ее не имеет никакого значения. Великое историческое призвание Росси, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Когда воля и ум людей вступают в действительное общение с вечно и истинно существующим, тогда только получают свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания — все они будут необходимыми органами или посредствами одного живого целого. Их противоречие и вражда, основанная на ис-

ключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинится одному общему началу и средоточению.

Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что *этот час близок*, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи. Но великие внешние события обыкновенно предшествуют великим пробуждениям общественного сознания. Так, даже Крымская война, совершенно бесплодная в политическом отношении, однако повлияла на сознание нашего общества. Отрицательному результату этой войны соответствовал и отрицательный характер пробужденного ею сознания. Должно надеяться, что готовящаяся великая борьба (Балканский поход 1877–1878 годов. — А. К.) послужит могущественным толчком для пробуждения *положительного сознания* русского народа. А до тех пор мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, — мы должны же, наконец, увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить кумира из всякой узкой ничтожной идейки, должны стать равнодушнее к ограниченным интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность. Конечно, эта вера не зависит от одного желания, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность или прямо падает с неба. Эта вера есть необходимый результат внутреннего душевного процесса — процесса решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимо научной школьной дряни, которая наполняет нашу голову. Ибо отрицание низшего содержания есть тем самым утверждение высшего, и, изгоняя из своей души ложных божков и кумиров, мы тем самым вводим в нее истинное Божество»¹.

Если бы В. С. Соловьев целиком остался на данной позиции, его имя было бы золотыми буквами вписано в историю русской православной мысли. Единственную достойную России цель национального существования Владимир Соловьев находил не в какой-либо частной задаче (форме), а в *историческом воссоздании на земле образа Пресвятой Троицы через единство Церкви, Державы и Народа* («православие, самодержавие, народность», если воспользоваться известным выражением графа С. С. Уварова). Об этом прямо написано в его работе «Русская идея». При постановке такой соборной задачи Соловьев не отличался *в конечном счете* ни от Киреевского с Хомяковым, ни от Данилевского с Леонтьевым, ни даже от Страхова с Астафьевым. Различие — и нередко радикальное — проявлялось в *способах ее решения*. В. С. Соловьева заботила Русь именно как мировая посредница между «отвлеченными началами» — экономики и политики, нравственности и искусства, личности и державы. «Каким ты хочешь быть Востоком — Востоком Ксеркса или Хри-

1 Соловьев В. С. Три силы // Соч. / В. С. Соловьев. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 245–246.

ста?» – спрашивал этот поэт-философ. С течением времени, однако, когда достижимость универсальной «свободной теократии» становилась для него все более отдаленной, а на передний план истории все яснее выступало антихристово зло, Соловьев указал для России опасность *панмонголизма*:

*От вод малайских до Алтая
Вожди с восточных островов
У стен поникшего Китая
Собрали тьмы своих полков.
Как саранча, неисчислимы
И ненасытны, как она,
Нездешней силою хранимы,
Идут на север племена.
О Русь! забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен.
Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.*

Можно сказать, что в этом стихотворении мы имеем одно из эсхатологических предостережений Соловьева. Чуть ранее о китайском нашествии, которым будут пожраны «распустившиеся в европейской буржуазии» народы, писал К. Н. Леонтьев; позднее с теми же мотивами выступили Д. Мережковский и А. Белый. За год до смерти Соловьев пишет свои знаменитые «Три разговора» с «Краткой повестью об антихристе», где предрекает период мировых катастроф и войн, от которых людей на некоторое время избавит человек гениального ума и безукоризненной нравственности — это и будет антихрист. *Буржуазный Запад, содрогнувшийся перед «метафизической китайщиной», от которой его придет спасать лжехристос*, — такое будущее видится теперь Соловьеву. К чести философа, следует отметить, что первым узнает и обличает антихриста на всемирном соборе старец Иоанн — представитель православия.

Ныне, через сто двадцать лет после этих тревожных предсказаний автора «Трех разговоров», мы можем воочию наблюдать, что их актуальность не только не уменьшилась, но увеличилась с течением времени. Всемирная «китайщина» (она же «американщина») — это пошлейший *нигилизм* и безразличный к истине мировоззренческий и практический *позитивизм*, быстро заволакивающий своей смертельной пеленой духовную жизнь людей и целых народов. На современном языке это называется глобализацией — управляемая «интеррелигия», спекулятивная экономика, постмодернистское искус-

ство, виртуальный секс. Если Третий Рим — православная Россия — действительно падет во прах, то история христианства на земле закончится.

Итак, вся система соловьевских категорий и образов — это символы (философские и поэтические) таинственного присутствия Божьего в самых разных уголках мироздания, в любых «частицах бытия». «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8), и никто не имеет права окончательно закрывать ему доступ туда или сюда. Конечно, по-своему прав был Н. А. Бердяев, говоря, что символисты верили больше в Софию, чем в Христа¹. Но тогда надо вычеркнуть из Библии слова Премудрости Божьей, которая говорит о себе: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони... Тогда я была при Нём художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицом Его во все время» (Притчи. 8:30–31). Тогда надо разрушить софийские соборы Новгорода и Киева. Тогда надо отвергнуть Данте и Гёте, и позднего Шеллинга, и еще многих других мыслителей и художников, воспринимавших энергии Божьи через их воплощение в тварной — в том числе и женственной — ипостаси. Тогда и пушкинский «гений чистой красоты» может показаться чем-то языческим...

Бесспорно, что София в качестве «четвертого лица» христианской Троицы — это ересь². Но София как отблеск небесного сиянья в земной юдоли — это реальность, доступная богословскому, философскому и художественному умозрению. Сотворенная Богом вселенная — это не мертвое чудище, а любимое его дитя. Учение о душе мира содержится в патристической литературе — например, у Феофана Затворника, трактующего о тварной неведущей творческой силе, строящей мир по божественному произволению. То же самое относится и к когнициям «нового религиозного сознания» — тому же Бердяеву с его «смыслом творчества», Л. П. Карсавину с его «симфонической личностью», С. Л. Франку с его «непостижимым». Все они были *философскими символистами*, разделяя в этом плане господствующие интеллектуально-художественные установки русского Серебряного века. К тому же типу нашей духовной культуры принадлежали — со стороны искусства — крупнейшие поэты XX века Александр Блок и Николай Гумилев³. Религиозно-философский символизм («софианство»), как и его художественные аналоги, могут быть в определенном плане сопоставлены с германским абсолютным идеализмом и поэтическим романтизмом: то же снятие антиномии между Богом и миром, та же сакрализация грешного человека, тот же лирический восторг. Однако коренное различие между ними заключается в том, что германский гений осуществлял свой модернистский проект на принципе человекобожества, помещая в центр вселенной трансцендентальное Его, тогда как русский философский модерн,

1 См.: Бердяев Н. А. Русский соблазн // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989.

2 Характерно, что софианство как богословскую концепцию осудили в 1930-х годах обе ветви Русской православной церкви — и Московский патриархат, и зарубежная иерархия.

3 См. об этом: Зобнин Ю. Николай Гумилев — поэт Православия. СПб., 2000. Что касается таких «амбивалентных» мыслителей и художников, как Д. Мережковский, В. Брюсов, З. Гиппиус, Вяч. Иванов, А. Белый, А. Скрябин, М. Врубель, М. Цветаева, М. Булгаков, то их творчество требует тщательного отделения духовных зерен от люциферовских плевел. Однозначно причислять их всех к сатанистам — как это сделано, в частности, в книге С. Слободнюка «Идущие путями зла» (СПб., 1999) — такая же ошибка, как и отлучать от христианства всю русскую философию начала XX века.

пройдя в развитии похожие стадии, все же оставался в глубине своей *онтологически-религиозным*, как и вся наша национальная культура. В некотором роде можно сказать, что русский философский модерн *не удался*: он все равно остался скорее с Богом, чем с его противником. Дело не в том, в частности, что «выводы философии В. Соловьева предвосхитили почти весь инструментарий немецкой феноменологии»¹ (не так уж велика заслуга), — дело в самом единстве веры, мысли и любви этого «рыцаря-монаха» (А. Блок).

Завершить этот раздел мне хотелось бы ссылкой на А. Ф. Лосева (1893–1988) — великого русского мыслителя XX столетия. Это был последний *классический* мыслитель — не только в России, но, возможно, и в мире. Вся его онтология, логика, диалектика, эстетика были пронизаны христианским Логосом: он действительно мыслил «не от себя». Еще важнее то, что он и в советских концлагерях оставался тайным монахом. Подобно о. Павлу Флоренскому и Льву Карсавину, он жизнью оплатил свою мысль и веру. И вот этот выдающийся православный логик и диалектик, размышляя об устройстве земли и неба, пишет буквально следующее: «Кто во что влюблен, тот и превозносит объективность соответствующего предмета своей любви. Вы влюблены в пустую и черную дыру, называете ее “мирозданием”, изучаете в своих университетах и идолопоклонствуете перед нею в своих капищах. Вы живете холодным блюдом оцепеневшего мирового пространства и изуевичаете себя в построенной вами самими черной тюрьме нигилистического естествознания. А я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное, ибо и сама мудрость, София, Премудрость Божия, голубая-голубая, глубокая-глубокая, родная-родная»². Что же, и Лосев «софианец»? Если угодно, да, потому что он осуществляет свой *метафизический акт* одновременно верой, умом и чувством (цельным духом, как сказали бы Киреевский с Хомяковым), прекрасно понимая при этом, что логическое понятие вместе с художественным образом суть не что иное, как *символы Самого самого*. Одна из самых глубоких теоретических работ Лосева так и называется — «Самое само». Здесь он тщательно анализирует отношение вещи к ее свойствам (предикатам) и приходит к выводу, что любая вещь (к примеру, старая калоша) абсолютно *трансцендентна* не только по отношению к отдельным своим признакам, но даже к их совокупности. Что уж тут говорить о таких «вещах», как «другой», «чужой» или мое собственное глубинное «Я». В предельной степени это относится к Абсолюту — Творцу здешнего бытия. А это означает, что даже строгие богословские категории не в состоянии передать полноты Сверхсущего, что они в известной мере *символируют* Его, — тем более это относится к рациональным понятиям разума и к образам искусства. «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор. 13:9). Как раз последнее имеет в виду Лосев, когда пишет, что «самое само, не будучи символом, может быть дано только

1 См. об этом: *Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 228.

2 *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Из ранних произведений / А. Ф. Лосев. М., 1999. С. 530.

в интерпретативном символе»¹. Но где гарантия, что тот или иной философ, художник или даже богослов не ошибается в своей интерпретации Самого? «Этот вопрос, трудный для субъективистской философии, почти не существует для нас. Дело в том, что всякое становление, включая и духовную деятельность человека, всегда есть становление *абсолютной самости*, ибо последняя, будучи всем, уже ничего не содержит вне себя. Всякая становящаяся вещь и весь человек с его свободной духовной деятельностью есть не что иное, как момент, выражение, излияние, действие и прочее *только абсолютной самости*. И поэтому, как бы капризен ни был человек в установлении тех или иных интерпретаций, все же *сам-то он есть не более как та или иная интерпретация абсолютной самости*. Интерпретирующая деятельность человека условна, шатка, гипотетична, капризна, но она есть отражение абсолютных энергий самого самого. И в этом — гарантия их осмысленности и правды. Это не значит, что человек не может ошибаться. Но это значит, что человек *может не ошибаться*»². Верующий разум свидетельствует этими словами о своих возможностях и пределах — дальше уже начинается святость.

Есть такая страна — Бог. Россия граничит с ней.
Р.-М. Рильке

Подводя итог, подчеркнем еще раз: новоевропейское ratio и христианский верующий разум представляют собой две различные позиции человека относительно Бога и природы. Со времен Ренессанса до наших дней Запад развивал в философии (и вообще в культуре) антропоцентрический принцип Еgo как «пастуха» бытия, будь то собственно рационализм картезианского типа, или германский трансцендентализм, или «философия жизни» марксово-нищевско-фрейдовского замеса. Собственно говоря, западное философствование после Ренессанса было не чем иным, как интеллектуальным сопровождением проекта модерна в Европе, претендовавшего на обожествление человека и достижение им успеха (счастья, богатства, власти) на этой земле, здесь и теперь. Разумеется, такой проект был утопичен с самого начала, что и зафиксировал постмодерн: экологический предел природы и нравственный коллапс культуры, не различающей больше верха и низа, правды и кривды, радости и страдания, мужского и женского, полета и падения, жизни и смерти, Бога и сатаны. Ключевые тенденции постмодерна, будучи продолжены в будущее хотя бы еще на сто лет, грозят смертью всему человечеству.

Путь православной России в истории был другой³. Иоанновская душа России не дерзала вызвать Бога на поединок, как это сделала гордая фаустовская душа Запада. В некотором смысле Россия как была, так и осталась *у-богой*: «эти бедные селенья, эта скудная природа...» Взамен она получила дар *умозре-*

1 Лосев А. Ф. Самое само // Миф. Число. Сущность / А. Ф. Лосев. М., 1994. С. 347.

2 Лосев А. Ф. Самое само. С. 353.

3 О русском пути в истории см.: Скоттикова Г. В. Византийская традиция в русском самосознании. СПб., 2003; Посадский А. В., Посадский С. В. Историко-культурный путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. СПб., 2004.

ния, способность замечать нетварные светлы в бытии. Для того чтобы осознать их, нужна была иная, не-западная философия, которая выстраивала бы свою интеллектуальную структуру как разумное выражение веры. В этом и заключался *подвиг* русской философии: в лице своих классиков она сознательно пошла на самоограничение, на умственную жертву ради того, чтобы не порвалась связь мыслящей твари с Творцом — Источником всех смыслов. Таким путем шла *онто-гносеология* Киреевского и Хомякова, *онто-культурология* Данилевского и Леонтьева, *онто-антропология* Страхова и Несмелова, *онто-символизм* Соловьева, Бердяева и Эрна. Крест познания у них был общий. Между ними не было непроходимых перегородок: они реализовали разные формы (модусы) верующего ума, разные типы его символизации. Истина — это дух, постигнутый в умозрении; благо — это дух, явленный в энергии; красота — это дух, воплощенный в предметном образе. Русская христианская философия стремилась осмыслить перечисленные лики Истины в их единстве, а не в противоположении. Тем более она не хотела отрывать от нее человеческое самосознание. По мере надобности наша национальная мысль использовала *ratio* (логическое основание, формальную причину) того или иного смыслового шага, но, по существу, всегда понимала истину не как правильное суждение, а как *состояние цельного духа, метафизически соотношенного со сверхличной (или внутрличной) Правдой*. Так или иначе, она держалась классического типа дискурса, парадоксально сохраняя его даже в своем модерне (короткий «Серебряный век»). Что же касается «православного постмодерна», то подобные опыты у нас не вышли за пределы философско-литературной богемы¹. Конечно, русская мысль порой ошибалась, забредала куда-то в сторону — но кто гарантирован от ошибок? Судить людей — в том числе и мыслителей — надо по тому лучшему, что они сделали, а не по тем заблуждениям, в которые они вольно или невольно впадали.

В заключение сформулируем условия, при которых происходит чудо русской мысли:

1. *Богословие* — это соборное учение о Боге, человеке и мире в свете трансцендентного Откровения. *Философия* — это учение о Боге, человеке и мире с позиции самого человека. *Наука* — это рациональное учение о Боге, человеке и мире с точки зрения природы. Каждый из этих типов знания строит свою теорию человека — соответственно, богословскую, философскую или научную антропологию.
2. Европейская (западная) философия, покинув пределы христианского духовного пространства, абсолютизировала антропологический принцип мышления, превратив его в самодовлеющий антропоцентризм.

¹ В качестве образца такой «богемной апофатики» могу указать статью М. Эпштейна в журнале «Новый мир» (1989, № 12), где автор пытается истолковать постмодерн как эстетизированную версию юродства. Еще дальше в данном направлении пошла А. Венкова в статье «Мотив пустоты и проблема ничто», которая различает пустоту «абсурдистскую» (апофатический модерн) и «концептуальную» (катафатический постмодерн). — См. в кн.: Творение — творчество — репродукция. СПб., 2003. С. 48. Авторам подобных построений следовало бы прямо называть по имени *того, кого* они представляют под псевдонимом Ничто.

Этот путь закономерно привел ее к мировоззренческому *позитивизму*, а затем и *нигилизму* во всех его вариантах, вплоть до «словесных игр» как единственному собственно философскому занятию. Упразднив в эпоху модерна Бога, западная мысль в период постмодерна упразднила и человека. Современная Европа и Америка научились жить без Истины, довольствуясь правом увядающего Нарцисса любоваться собственным отражением в пустоте.

3. В отличие от западной, русская философия не покидала христианского духовного поля. В этом плане русская национальная философия до сегодняшнего дня сохранила *теоцентрический* (классический) тип рассуждения. Основным содержательным принципом русской философии является отказ *верующего разума* от трансцендентального, или любого другого, самообоснования, благодаря чему он поддерживает онтологическое (и, благодаря этому, также этическое и эстетическое) единство с богосозданным бытием. Русский метафизический акт (выход сознания за собственные пределы) — это *подвиг* личной любви и веры, а не указание какой-либо рациональной причины, принуждающей сознание сделать именно такой, а не другой выбор.
4. Развивая свою интерпретацию бытия в свете божественного присутствия, русская христианская философия не является ни «параллельным богословием», обращенным к Имени, ни рациональной наукой, оперирующей безличной схемой. Во всех трех своих ключевых ипостасях — онто-гносеологической, онто-антропологической и онто-символической — русская философия сознает условный (ограниченный) характер интеллектуального представительства бесконечного в конечном. Русская философия — это то, что может сказать о мире и человеке языком понятий наша национальная культура.
5. Представляя теоретическую (умозрительную) грань верующего разума, русская философия ни в коем случае не отделяет ее от других сущностных сторон единой человеческой души, и прежде всего ее этического и эстетического порядка. Любой русский философский текст может быть прочитан как художественное произведение, и наоборот, всякое поэтическое творение так или иначе представляет собой нравственно-эстетическое *profession de foi* (символ веры). *Разделение духовной деятельности по ее способу (модусу) не привело у нас к разделению самой деятельности*, как это произошло на Западе. «Чистая» философия в России — такая же нелепость, как и «чистое» искусство.
6. Из русской философии, культуры и искусства не надо делать кумиров, но надо уважать их своеобразие как посильные попытки национального гения разобраться в настоящем и приготовиться к будущему.

**Проблемы сохранения культурной идентичности России в условиях
столкновения цивилизаций**

*Грядущий конфликт между цивилизациями — завершающая
фаза эволюции глобальных конфликтов в современном мире.*

М. Хазин

*Конфликты и насилие возможны и между странами,
принадлежащими к одной цивилизации, а также внутри этих стран.
Но они, как правило, не столь интенсивны и всеобъемлющи,
как конфликты между цивилизациями.*

С. Хантингтон

*Когда контроль над нашими культурными символами
переходит в руки корпорации, то мы, по сути, отдаем
им власть решать, кто мы такие. Вместо того, чтобы быть
американцами, норвежцами, египтянами, филиппинцами
или мексиканцами, мы становимся всего-навсего «поколением
пепси», оторванным от места и какого-либо смысла, кроме того,
которое корпорация считает выгодным в нас заложить.*

Д. Кортан

Проблематикой российской цивилизации не перестают интересоваться как зарубежные, так и российские ученые на протяжении всей ее истории существования.

К современным российским исследователям, рассматривающим методологические, эпистемологические проблемы и сущностные характеристики российской цивилизации, можно отнести А. Ахиезера, А. Пелипенко, И. Яковенко, И. Кондакова, Я. Шемякина, В. Кантора. Проблему российской идентичности разрабатывают Д. Замятин, В. Межуев, Н. Хренов, Е. Дайс, С. Гавров, Н. Нарочницкая, П. Смирнов, В. Копалов и др. В мировом контексте Россию рассматривают А. Панарин, В. Патраков, Б. Дубинин, В. Кагановский, С. Яценко, А. Уткин.

Анализируя специальную литературу, мы приходим к выводу о том, что цивилизации представляют¹:

- высший этап или историческую ступень становления социума, период развития или государственного строительства определенного культурно-исторического типа, свидетельствующий о зрелости и завершенности некоей политической системы;

¹ См.: *Расторгуев В. Н.* Вглядываясь в пропасть... Цивилизационная самоидентификация России и новый расизм // Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития / сост. В. Н. Расторгуев : монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А. С. Панарины. М., 2016. С. 57.

- особый путь поступательного и / или регрессивного культурно-исторического развития, который проходят все народы или же избранные;
- образец и свидетельство высшего избранничества какого-либо отдельного народа или группы народов и государств, их высокого служения;
- доктрину, призванную решить внутренние конфликты в обществе и организовать противостояние реальной или вымышленной внешней угрозе, исходящей от потенциального исторического врага в лице чуждого цивилизационного мира.

Три основных подхода к изучению цивилизации, сформировавшихся к началу XXI века в западноевропейской мысли, исходят из разных методологических положений:

- 1) унитарный — рассматривает цивилизацию как идеал прогрессивного развития человечества, представляющего собой единое целое;
- 2) стадийный, имеющий две разновидности: формационную и технократическую;
- 3) рассматривает цивилизацию через призму всемирно-исторического развития, где особо выделяются самобытные цивилизации¹.

Что касается цивилизационной идентичности, то она связана с наивысшим уровнем осознания человеком своей культурной принадлежности. Отвечая на вопрос «кто я?», человек сопоставляет себя с другими людьми, близкими себе по культурному, религиозному, этническому, социальному, языковому признакам. Идентичность помогает человеку ориентироваться в сложном мире этнических и культурных символов, имеющих свое преломление в пространстве политических смыслов и идей. Также цивилизационная идентичность связана с конкретным политическим пространством и социальным временем, общественным устройством, духовными традициями и коллективной памятью.

Среди основных измерений цивилизационной идентичности выделяются философско-методологическое и богословское, конфессиональное и этнокультурное, историческое и культурологическое, социологическое и лингвистическое, художественное и эстетическое, территориально-средовое и ресурсное, экологическое, социально-экономическое и технологическое, а также геополитическое и военно-политическое.

Российская цивилизационная идентичность определяется прежде всего *личностным измерением* цивилизации, то есть людьми, имена которых связаны с основными вехами цивилизационного развития России. В их ряду и великие правители, и выдающиеся герои, и полководцы, а также вся славная галерея великих русских писателей, поэтов и художников, ученых и мыслителей, сделавших великую русскую культуру общим достоянием человечества.

¹ Викторов А. Ш. Противостояние «пустого и полного мира» как кризис современной цивилизации // Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма : коллективная монография по материалам XVI Международных Панаринских чтений / отв. ред. В. Н. Расторгуев ; науч. ред. А. В. Никандров ; Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачёва (Институт Наследия) ; Московский гос. ун-т имени М. В. Ломоносова, филос. ф-т. М., 2019. С. 108.

Россию следует рассматривать как самобытную цивилизацию, находящуюся на стыке двух миров: Запада и Востока, представляющую собой совокупность типов и форм жизнедеятельности различных этносов, ее населяющих, объединенных единым жизненным пространством, историческим временем и устойчивыми социально-экономическими отношениями¹.

По мнению академика Е. П. Челышева, специфика российской цивилизации заключается в следующем²:

1. Ядром российской цивилизации, ее интегрирующим началом является русский народ — один из крупных, развитых и богатых культурой этносов мира. Благодаря таким интеграционным чертам, как самоограничение, терпимость, склонность к справедливости и совестливости, оказанию помощи, служению человечеству, к взаимообогащению культур, русский народ стал собирателем и объединителем других этносов России, центром культурного притяжения не только славянских, но и тюркских, финно-угорских и других народов.
2. Двойственный характер, объясняемый синтетической евразийской природой и масштабами северных территорий российской цивилизации, сосуществованием и взаимодействием различных цивилизационных типов, свойственных Европе, Азии и народам Севера.
3. Большая роль православия в становлении и развитии российской цивилизации и российской государственности, без которого нельзя понять специфики духовной и культурной жизни России, а также природу ее поликонфессиональности.
4. Многонациональность. Сохранение исторически сложившейся полиэтнической структуры регионов соответствует государственным интересам России.
5. Русский язык, выступающий языком государствообразующей нации, важным средством межнационального общения и укрепления российской цивилизации. В отношении русского языка Н. Рерих говорил: «Истинно великому народу дан и великий язык... Прекрасен русский язык. И на нем скажут лучшие мысли о будущем»³. В становлении и развитии культурного наследия России доминирующую роль играет также и великая русская литература, которая выступает как носительница современного просвещения, разума и гуманизма.
6. Особая роль Российского государства, которое служило не только дополнением, но зачастую и заменой собственного цивилизационного устройства. При этом, как справедливо отмечал А. С. Панарин, Российское государство основывалось не на идее государства-нации, свойственной западной политической культуре с характерным для нее принципом доминирования одного этноса, а на идее «семьи народов»,

1 *Авксентьев В. А.* Российская цивилизация: обретение идентичности // *Обозреватель-Observer*. 2014. № 10. С. 16.

2 См.: *Челышев Е. П.* Защита цивилизационного наследия России и роль культурной политики в выборе курса // *Россия как государство-цивилизация...* С. 23.

3 *Словарь русской мудрости / сост. Н. Е. Бенедиктова.* Нижний Новгород, 1998. С. 441.

которая явилась гарантом поддержания устойчивого межэтнического синтеза. Именно такой синтез, обеспечиваемый государством, представляет одну из существенных особенностей цивилизационного устройства, от которого Россия не может отойти, не утратив своего цивилизационного качества.

Сегодня мы живем в условиях столкновения цивилизаций. Процессы столкновения цивилизаций с каждым годом развиваются и приобретают новые формы. Еще два десятка лет назад слова С. Хантингтона воспринимались в большей степени как предостережение об отдаленном будущем. В недавнем прошлом стало заметным нарастание противоречий между различными цивилизациями, однако они воспринимались в значительной мере как политические противостояния государств, разрешить которые возможно через переговоры политических элит. Однако сейчас четко очерчиваются границы жизненных интересов цивилизационных сообществ, нарушение которых приведет к их разрушению и катаклизмам, какими бы договоренностями оно ни объяснялось.

К настоящему времени обнаружилось две основные формы цивилизационных столкновений. Во-первых, это противостояние культурно-цивилизационных целостностей, базирующихся на различных цивилизационных основаниях. Во-вторых, неразрешимые противоречия внутри самих цивилизаций, прежде всего западноевропейской и североамериканской¹. Столкновение цивилизаций происходит на уровне противостояния и подавления духовных составляющих и доминант, актуализации соответствующих цивилизационных ценностей и возможностей мотивации деятельности основных субъектов цивилизационного развития. Цивилизационные противостояния на уровне обыденного сознания менее заметны, чем формационные, однако потери в этих противостояниях более существенны, а именно: разрушаются цивилизационные социокоды, способы реализации социальности, присущие данной цивилизации. Столкновение цивилизаций в XXI веке — это не только борьба за жизненное пространство и ресурсы, но и столкновение разных культур и разных типов власти, столкновение разных ценностных миров.

Согласно концепции А. С. Панарина, культура в современной цивилизации испытывает кризис одновременно в трех направлениях:

- 1) в доминировании утилитарно-прагматического принципа в человеческих отношениях;
- 2) в падении общего жизненного тонаса цивилизаций, которые перестали подпитываться нравственностью и ценностями культуры, в силу чего ощущается апатия и утрачивается смысл жизни; в снижении мотивационного уровня;

¹ Заров Д. И. Ценности и социокоды в процессе столкновения цивилизаций // Цивилизация — Общество — Человек. 2018. № 6/7. С. 29.

- 3) современные люди и культуры утратили надежные процедуры, посредством которых достигается достоверное различие порока и добродетели, прекрасного и безопасного, реальности и мифа¹.

Российская национальная идентичность как совокупность социальных норм, паттернов, установок, моделей поведения, нравственных ориентиров, национального характера на данный момент оказалась в критическом состоянии, объясняемом историческими потрясениями и преобразованиями социальной структуры российского общества в ходе различных реформ, в том числе революционных, происходивших на протяжении XX века.

Необходимо отметить, что кризис идентичности в настоящее время характерен в той или иной степени практически для всех стран мира. Так, С. Хантингтон отмечает глобальный характер кризиса национальной идентичности в ряде стран, а именно: Иране, Южной Африке, Китае, Турции, Бразилии, Великобритании, Японии, России и др.; при этом даже сами американцы вынуждены задаваться вопросом «кто мы?». По мнению исследователя, кризис идентичности в разных странах протекает по-разному, приобретает различные формы и влечет за собой разные последствия. В каждой стране он вызван особыми, уникальными обстоятельствами, тем не менее практически одновременное начало подобных кризисов наводит на мысль о том, что эти кризисы имеют общую причину или даже причины².

Особое внимание следует уделить вызовам, стоящим перед народами России и требующим совместных усилий для их противостояния.

На сегодняшний день интеллектуальные, политические и культурные вызовы национальной идентичности идут от целенаправленно развивающегося глобального экономического, политического и информационно-культурного «насилия», властно формирующего новые — транснациональные идентичности.

Вариант глобализации, который является сейчас одним из доминирующих, — это вестернизация, представляющая объединение всех стран и государств под эгидой одной сверхдержавы — США. Вестернизацию можно расценивать как новую колониальную политику, осуществляемую в том числе и через культурную экспансию, которая с помощью особого воздействия на общественное сознание готовит, обеспечивает и воспроизводит экономическую зависимость³. Американизация современной культуры связана со становлением новой коммуникативной среды и городской культуры развлечений, с интенсивным поиском культурных форм, способных преодолеть границы национальных и этнических традиций и создать универсальный язык коммуникации. Погоня за современностью и война с живой традицией, как своей, так и чужой, — общая тенденция западной цивилизации. Целью проводников глобализации является уничтожение складывающегося веками и поколе-

1 Викторов А. Ш. Противостояние «пустого и полного мира» как кризис современной цивилизации. С. 111.

2 Золкин А. Л. Российская цивилизация в евразийском культурном пространстве // Социально-гуманитарное обозрение. 2018. № 1. Т. 1. С. 42.

3 См.: Давильченко С. Л. Российская многонациональная цивилизация как институциональный признак российской истории, государственности и культуры // Новое слово в науке: перспективы развития. 2016. № 2 (8). С. 20.

ниями символического капитала наций, его культурное опустошение, а также максимальная манипуляция и управление им. Современное телевидение и средства массовой информации перенасыщены «глобальными» ценностями и смыслами, постепенно вытесняющими и заменяющими традиционные ценности. Глобальные ценности разрушают национальную самоидентификацию, превращают людей из граждан своего государства в «граждан мира», которые легче поддаются управлению из *единого центра*. В связи с этим, как справедливо считает Ю. Хабермас, поддержание национального в глобальной культуре имеет сегодня не угасающее, а, напротив, усиливающееся значение. Ведь для национальной культуры главным является ее способность к самовоспроизводству и защите собственной уникальности¹.

В данных условиях важнейшим фактором возрождения России в качестве мировой державы является обретение новой цивилизационной идентичности, которая должна быть основана на великой российской истории и не менее великой русской культуре, причем новой ее назвать можно условно, имея в виду факт ее формирования в принципиально новых исторических условиях.

Следовательно, для того чтобы противостоять процессам глобализации и трансформации и преодолеть кризис культурной идентичности, Российскому государству необходимо возрождение и сохранение культурно-исторического наследия, которое и будет способствовать сохранению культурной идентичности нашего народа. Добиться этого можно только через «диалог и преемственность культур» многонациональной России. Именно сохранение культурной идентичности может стать цементирующим фундаментом исторического сознания российского многонационального общества, что возможно в результате приобщения представителей различных культур к культурному наследию друг друга².

Немаловажная роль в сохранении культурной идентичности принадлежит национальной идее — феномену, который включает не только осознаваемые идеалы, смыслы, цели и задачи, но и установки на реализацию этих идеалов и целей; бессознательные побудительные мотивы действий. Поиски национальной идеи в общественном сознании возникают, когда необходима мобилизация субъекта социального творчества на достижение значимых результатов деятельности. Такие поиски возникают, когда прежние героические ценности, идеи и добродетели выхолостились или разрушились, а в обществе начинает доминировать *рутина*. Понятие рутины можно определить как такое состояние общества, в котором деятельность субъекта ограничивается исполнением несущественных функций и ориентируется на устоявшиеся шаблоны, массивное копирование предзаданных образцов культуры, исключающее творчество.

В современном российском обществе активно осуществляется поиск новой национальной идеи, которая служила бы объединению, консолидации обще-

1 Горбунов В. В. Многоликое единство российской культуры // Россия в современном диалоге цивилизации. М., 2008. С. 142.

2 Бутежко Н. А. Российская цивилизация: слагаемые идентичности // Система ценностей современного общества. 2011. № 18. С. 327.

ства, решала его наиболее значимые проблемы, укрепляла патриотизм русского народа, его национальное достоинство. Для ее выработки необходимо опираться на социокультурные инварианты — духовность, соборность, державность.

Именно новая национальная идея может создать реальные возможности для свободного и всестороннего развития каждой личности, обеспечить сплочение всех граждан в едином общественном деле. Благодаря данной идее человек обретет новые ориентиры и систему ценностей, помогающих ему сформировать представления об обществе, в котором он живет, путях его развития, целях и идеалах.

Однако, к сожалению, сегодня фактически вместо консолидирующей Россию национальной идеи наблюдается конкуренция множества концепций, разъединяющих российское общество, что обозначает проблему выработки интегральной идеи, снимающей односторонность и ограниченность существующих.

Сегодня как никогда необходимо создание реального образа России как процветающего, справедливого и уважаемого в мире государства, в котором граждане планируют жизнь своей семьи, детей, внуков на длительную перспективу. В связи с этим особый акцент необходимо сделать на патриотическом воспитании, так как чувство патриотизма дает новый импульс духовному оздоровлению молодежи, выступает проводником идеологии миролюбия, добрососедства, терпимости, культуры межнациональных и межпоколенных отношений, сохранения национальных ценностей. Реализация естественной потребности молодых людей — быть патриотом — выступает как условие их духовного и материального развития, утверждения гуманистического образа жизни, осознание своей исторической культурной, национальной и духовной принадлежности к Родине и понимание демократических перспектив ее развития в современном мире.

Таким образом, для того чтобы сохранить перспективы цивилизационного развития, существование в качестве самобытной цивилизации, успешно противостоящей вызовам конкурирующих обществ, российская цивилизация, на наш взгляд, должна определить варианты собственной модернизации и сформировать собственный субъект, способный к конструктивной модернизации.

От того, как мы воспринимаем собственную цивилизационную принадлежность, а следовательно, и миссию, зависит поддержание преемственности поколений, степень осознания исторической миссии народов и, соответственно, выбор долгосрочной стратегии. А этот выбор, уровень солидарности поколений и готовность социума к жертве ради высших целей (что требует верности служению, признания иерархии общих ценностей, верности миссии) во многом предопределяют отношение к собственной цивилизационной идентичности, служащей единственным гарантом связи времен¹.

¹ *Расторгуев В. Н.* Вглядываясь в пропасть... Цивилизационная самоидентификация России и новый расизм // Россия как государство-цивилизация... С. 53.

**Сталинское конструирование всенародного государства
и реконцептуализация марксизма**

...9 мая 1950 года газета «Правда» начинает «свободную дискуссию по вопросам языкознания» с уведомления читателей: *«От редакции. В связи с неудовлетворительным состоянием, в котором находится советское языкознание, редакция считает необходимым организовать на страницах газеты “Правда” свободную дискуссию с тем, чтобы путем критики и самокритики преодолеть застой в развитии советского языкознания и дать правильное направление дальнейшей научной работы в этой области. Статья Арн. Чикобава “О некоторых вопросах советского языкознания” печатается в дискуссионном порядке. С настоящего номера “Правда” будет печатать дискуссионные статьи по вопросам языкознания».* Дискуссия идет до 4 июля 1950 года, всего выйдет 9 номеров с дискуссионными материалами по лингвистике. Каждый вторник «Правда» отводит вопросам языкознания два разворота. Вся страна и добрая часть мира знакомились с непростыми проблемами языкознания, спорами в среде языковедов.

I

Во вторник 20 июня 1950 года «Правда» помещает уже привычную подборку материалов в рамках дискуссии по языкознанию. Но что это была за подборка? Одна из статей называлась «К критике некоторых положений “нового учения о языке”», и автором ее был лингвист П. Я. Черных. Другая статья называлась «Относительно марксизма в языкознании». Она была написана человеком, который до сих пор не имел особого отношения к лингвистике и лингвистом не считался, но в тот же день будет им признан в статусе корифея этой науки. Автором статьи был глава Советского государства. Это была первая и самая важная из его статей по вопросам языкознания, за ней следуют другие. Вскоре появится брошюра «Марксизм и вопросы языкознания», в которую войдут эти статьи. Многое изменилось после выхода этих работ не только в советском языкознании, но и во всей общественно-политической науке, да и в сфере идеологии.

И вот вопрос, который мучал долгие годы советских людей, да и многих иностранцев: зачем? Зачем Сталину столько времени, сил и энергии тратить на личное руководство всем комплексом мероприятий — от инициативы до подбора материалов по каждой из девяти подборок статей в «Правде» в рамках дискуссии, редактирования массы материалов, не говоря уже о написании специальных работ. Чего ради могущественный Редактор истории становится обычным редактором и корректором, с какой целью Учитель народов превращается в прилежного ученика, штудирующего учебники и консультирующегося со специалистами по филологии?

Итак, на с. 3–4 «Правды» от 20 июня 1950 года была опубликована статья «Относительно марксизма в языкознании». На с. 3 ниже заголовка, посередине — короткая заметка «От редакции»: «Продолжаем публиковать статьи, поступившие в “Правду” в связи с дискуссией по вопросам советского языкознания. Сегодня мы печатаем статьи И. Сталина “Относительно марксизма в языкознании”, проф. П. Черных “К критике некоторых положений “нового учения о языке”». Конечно, можно было бы обойтись и без представления автора работы «Относительно марксизма в языкознании», так как она начинается с его самопредставления, установления авторства: «Ко мне обратилась группа товарищей из молодежи с предложением — высказать свое мнение в печати по вопросам языкознания, особенно в части, касающейся марксизма в языкознании. Я не языковед и, конечно, не могу полностью удовлетворить товарищей. Что касается марксизма в языкознании, как и в других общественных науках, то к этому делу я имею прямое отношение»¹. Из этих первых слов становится ясно, к кому обратилась смелая «группа товарищей из молодежи» и кто сейчас будет говорить. Непросто представить чувства, которые охватывали читателей, особенно языковедов, — что он будет говорить.

Статья выполнена в излюбленном сталинском катехизисном стиле «вопрос — ответ»: четыре вопроса — четыре ответа, ответы на первые два вопроса (ключевые) заключаются краткими выводами. В двух первых ответах Сталин с силой отбрасывает два положения учения Н. Я. Марра, долгое время «властвующее» в советском языкознании², составляющие единую догму классовости языка и его принадлежности к надстройке. Первый вопрос: «Верно ли, что язык есть надстройка над базисом?». — Ответ: «Нет, неверно». Сталин разворачивает мысль, выдвигая принцип общенародности языка: «Язык порожден не тем или иным базисом... а всем ходом истории общества и истории базисов в течение веков. Он создан не одним каким-нибудь классом, а всем обществом, всеми классами общества, усилиями сотен поколений. Он создан для удовлетворения нужд не одного какого-либо класса, а всего общества, всех классов общества. Именно поэтому он создан, как единый для общества и общий для всех членов общества общенародный язык»³.

Второй вопрос: «Верно ли, что язык был всегда и остается классовым, что общего и единого для общества неклассового, общенародного языка не существует?». — Ответ: «Нет, неверно». Рассуждение разворачивается так: «Не трудно понять, что в обществе, где нет классов, не может быть и речи о классовом языке. Первобытнообщинный родовой строй не знал классов, следовательно, не могло быть там и классового языка, — язык был там общий, единый для всего коллектива. <...> Что касается дальнейшего развития от языков родовых к языкам племенным, от языков племенных к языкам народностей и от языков народностей к языкам национальным, — то везде на всех этапах

1 Сталин И. Марксизм и вопросы языкознания. М., 1953. С. 5.

2 Подробнее об этом см.: Никандров А. В. Сталин и языкознание: политический смысл лингвистической дискуссии 1950 года // История. Научное обозрение OSTKRAFT. 2020. № 2/3.

3 Сталин И. Марксизм и вопросы языкознания. С. 7.

развития язык, как средство общения людей в обществе, был общим и единым для общества, равно обслуживающим членов общества независимо от социального положения. <...> В дальнейшем, с появлением капитализма, с ликвидацией феодальной раздробленности и образованием национального рынка народности развились в нации, а языки народностей в национальные языки. История говорит, что национальные языки являются не классовыми, а общенародными языками, общими для членов наций и едиными для нации»¹.

Ответ на четвертый вопрос посвящен критике учения Марра и «аракчеевского режима в языкознании», установленном его «учениками». Отвергая марксистский характер учения Марра, Сталин квалифицирует его как вульгаризацию и упрощение марксизма, обвиняя академика в том, что он «внес в языкознание не свойственный марксизму нескромный, кичливый, высокомерный тон», отрицающий все достижения лингвистики до Марра. Еще раз подчеркивается ложность основных постулатов марризма: «Н. Я. Марр внес в языкознание неправильную, немарксистскую формулу насчет языка, как надстройки, и запутал себя, запутал языкознание. <...> Н. Я. Марр внес в языкознание другую, тоже неправильную и немарксистскую формулу насчет “классовости” языка и запутал себя, запутал языкознание»².

Итак, Сталин отвергает марровские принципы классовости языка и языка как надстройки, полагая их антимарксистскими. Так ли это по существу? Классики и в самом деле нигде не утверждали ни классовость языка, ни его принадлежность к надстройке, не заостряя, впрочем, и обратного утверждения, что язык находится за пределами базиса и надстройки, то есть в сущности и за пределами марксистского видения общества и истории. Если пользоваться марксистскими категориями базиса и надстройки, то, в самом деле, никакой возможности «разместить» язык ни в них, ни между ними, в поле их действия, нет. Проще отмахнуться от неудобного вопроса, что и делали классики, но чего никак не мог сделать Марр, выстраивающий «марксистское языкознание» и выстраивающий его довольно-таки логично. Почему марксизм, «великое», «единственно верное» учение, одно только якобы и способное правильно поставить *все* вопросы и ответить на них, оказывается бессильным против проблемы языка? Именно потому, что в нем нет категории «народ», с которым неразрывно связана и категория «язык», — стало быть, проблема языка принципиально неразрешима в марксизме, находится *за его пределами*.

Допустим, что признается истинным положение Сталина, что «язык и законы его развития можно понять лишь в том случае, если он изучается в неразрывной связи с историей общества, с историей народа, которому принадлежит изучаемый язык и который является творцом и носителем этого языка»³. — «Язык создается народом, его носителем и творцом является народ, и историю развития языка необходимо изучать в органической связи с исто-

1 Сталин И. Марксизм и вопросы языкознания. С. 12–13.

2 Сталин И. Марксизм и вопросы языкознания. С. 33.

3 Сталин И. Марксизм и вопросы языкознания. С. 22.

рией народа» (М. Д. Каммари)¹. Но, приняв это определение, необходимо согласиться и с тем, что народ есть единство, тогда как марксистское классовое видение истории не позволяет ни оперировать с понятием «народ», ни даже замечать его, разбивая это *единство* на враждующие *классы*. Таким же образом дела обстоят и с категорией «государство». Марксизм, предпочитая говорить о «массах», иметь дело с «массами»², конструирует (точнее, вынужден конструировать) «народ» как совокупность *угнетенных* (эксплуатируемых) классов и групп («масс»), отсекая «эксплуататоров»; государство — как организацию господствующего класса, — и этим задает не методологию исследования истории, а чисто идеологическую (если не мифологическую) картину мира. Народ, государство и язык (точнее, народ как создатель государства и языка) — за пределами марксистских идеологических схем. В сталинской же идейной системе, которую вождь вынужден был именовать «марксизмом-ленинизмом», государство и народ занимают первое место, и эти категории с особой силой восстанавливаются им в выступлении по вопросам языкознания.

II

«Руководители приходят и уходят, а народ остается. Только народ бесмертен. Все остальное преходяще», — сказал И. В. Сталин в речи на приеме руководящих работников и стахановцев металлургической и угольной промышленности (1937). Сталин — единовластный правитель — как народный вождь (народный монарх), а сталинская система — как народное государство (народная демократия), — эта постановка не новая. При этом единовластие (или диктатура), или советский цезаризм, вовсе не противопоставляется демократизму Советского государства: истинное народовластие и истинная монархия — одно и то же, без одного не может быть и другого. Р. К. Баландин, называя сталинскую систему власти «диктатурой народа»³, пишет: «...В послевоенные годы сложилась прочная структура Советского государства по принципу: “Сталин — партия — народ”. Царь был самодержцем от дворян, Сталин был самодержцем от народа»⁴. Л. Фейхтвангер вместе с неким загадочным советским филологом приходят к интересному выводу: «Чего вы, собственно, хотите? — спросил меня шутливо один советский филолог... — Демократия — это господство народа, диктатура — господство одного человека. Но если этот человек является таким идеальным выразителем народа, как у нас, разве тогда демократия и диктатура не одно и то же?»⁵

Совершенно ясно, что основным принципом сталинского народовластия было единство вождя и народа. Сталин был и вождем партии, и вождем мирового коммунистического движения и т. п., но первое и самое глав-

1 Каммари М. Д. И. В. Сталин о марксизме в языкознании // Вопросы философии. 1950. № 2. С. 10.

2 Не сам ли Сталин в «Анархизме или социализме?» писал, что если «краеугольный камень анархизма — личность», то «краеугольным камнем марксизма является масса»?

3 Баландин Р. К. Тайны завещания Ленина. М., 2007. С. 228.

4 Баландин Р. К. Последний год Сталина. М., 2019. С. 168. — Или же: «Сталин был поистине народный вождь. Он являлся гарантом **народной** демократии» (с. 233).

5 Фейхтвангер Л. Москва 1937. Отчет о поездке для моих друзей. М., 1937. С. 46–47.

ное — то, что он — вождь (всего) советского народа, то есть всенародный вождь, а поскольку он и вождь государства, то — вождь *всенародного государства*. Эта риторика в советском дискурсе усиливается во время празднования 60-летия И. В. Сталина в 1939 году. Возьмем книгу «Сталин. К шестидесятилетию со дня рождения», сборник статей «Правды». Л. М. Каганович говорит: «Народ любит товарища Сталина потому, что это — вождь, который отражает волю народа, воплощает его силу и мощь и возвращает своему народу аккумулярованную в нем силу и энергию народа»¹. Сталин равноправно именуется и как «вождь народа» (советского), и как «вождь народов» (советских), если акцентировалась многонациональность Советского государства; и как «отец народа» («По заслугам советский народ зовет его родным отцом своим»²), и как «отец народов». Народ и его вождь составляют нерасторжимое единство: «Мне хочется сказать и о том, как крепко спаян товарищ Сталин с народом. Все знают, что он — доподлинно народный вождь, и нет на свете человека, который был бы так связан со своим народом, как Сталин» (М. Ф. Шкирятов)³.

Новые факты и документы по истории КПСС, введенные в научный оборот в 2016–2017 годах, существенно меняют всю оптику истории советских государственно-правовых идей. В результате публикаций текста проекта Третьей программы ВКП(б) 1947 года, вариантов проекта и документов, связанных с его разработкой, выяснилось, что все важнейшие политические инновации и неожиданные решения Третьей программы КПСС, принятой на XXII съезде, были разработаны по указанию Сталина, под руководством А. А. Жданова, коллективом советских ученых, государственных и партийных деятелей, представивших новоразработанный проект Программы к осени 1947 года. Именно этот проект был переработан (преимущественно в отношении лексики и стиля) в 1958–1961 годах и принят как программа партии. Главные три новации проекта 1947 года и Третьей программы 1961 года — это введение в качестве фундаментального принципа государственного устройства СССР общенародного государства; превращение партии в авангард *всего народа*; построение коммунизма в близкой перспективе (в течение 25–30 лет) — естественно, совпадают.

В проекте 1947 года о всенародном государстве говорится так: «В социалистическом обществе достигнуто невозможное в условиях эксплуататорского строя единство государства и народа. Советское государство является выразителем силы, воли и разума народа. С ликвидацией эксплуататорских классов, победой социализма и установлением полного морально-политического единства всего народа диктатура пролетариата выполнила свою великую историческую миссию. Советское государство превратилось в подлинно всенародное государство»⁴.

1 Сталин. К шестидесятилетию со дня рождения. М., 1940. С. 49.

2 Сталин. К шестидесятилетию со дня рождения. С. 151.

3 Сталин. К шестидесятилетию со дня рождения. С. 156.

4 Сталинское экономическое наследие: планы и дискуссии. 1947–1953 гг. : Документы и материалы / сост.: В. В. Журавлев, Л. Н. Лазарева. М., 2017. С. 176.

Текст проекта Программы партии 1947 года в окончательной редакции был с комментариями опубликован В. В. Трушковым в 2016 году в ряде номеров газеты КПРФ «Правда»¹. В 2017 году текст вместе с другими материалами был опубликован В. В. Журавлевым и Л. Н. Лазаревой². В 2018 году В. В. Трушков на основании комментариев к тексту проекта, опубликованных вместе с ним в «Правде», издает монографию «Неизвестная Программа ВКП(б)»³.

Составители вариантов проекта Программы — О. В. Куусинен, Г. Ф. Александров, М. Б. Митин, П. Ф. Юдин, М. Т. Иовчук, П. Н. Поспелов, Д. Т. Шепилов, К. В. Островитянов, Л. А. Леонтьев, П. Н. Федосеев — работали в составе четырех подгрупп единой программной think tank. Окончательный вариант подписан П. Н. Федосеевым, М. Б. Митиным, Л. А. Леонтьевым, Д. Т. Шепиловым (ключевая фигура — Митин). Именно в нем вводится «всемирное государство». Проект предполагалось принять на XIX съезде партии, намеченном на 1948 год, приурочив к 100-летию «Манифеста Коммунистической партии» (1848).

Не говоря о Сталине как инициаторе, кардинально важная роль среди других составителей принадлежит академику Марку Борисовичу Митину, который уже в 1936 году был подключен к работе над текстом нового проекта: в этом году он выступил с работой «О ликвидации классов в СССР и социалистическом всенародном государстве»⁴ (статья идет в качестве передовой в пятом номере «Под знаменем марксизма»); а первое заседание Политбюро по «первоначальной намётке Программы ВКП(б)» состоялось 1 сентября 1936 года — на нем было «принято предложение Сталина о создании при программной комиссии ВКП(б) секретариата по первоначальной намётке Программы партии»⁵ (в это время, надо заметить, полным ходом шло обсуждение Конституции).

Каков политический смысл митинской работы 1936 года, что в ней утверждается, помимо собственно *нового* названия (и позиционирования) Советского государства — не пролетарское, не государство диктатуры пролетари-

1 Правда. Орган Центрального комитета КПРФ. 2016. № 70, 73, 76, 79, 82, 85, 88, 91, 94, 97, 100, 103, 106, 109, 112, 118.

2 См.: Сталинское экономическое наследство...

3 Трушков В. В. Неизвестная Программа ВКП(б). М., 2018. Проблемы, связанные с историей программы партии, поднимаются и в его работе 2019 г.: Трушков В. В. Сталин как теоретик. М., 2019. Также см.: Бударин В. А. Проект 1947 — зародыш гибели СССР // ...Истина дороже! : Полемиические очерки / В. А. Бударин. М., 2017 ; Бударин В. Истина — дитя диалога! М., 2017 ; Симонов М. А. Проект программы ВКП(б) 1947 г. : Причины и ход разработки // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 3-2 ; Никандров А. В. Руссоизм или марксизм : К проблеме философско-политических истоков концепции общенародного государства в СССР // Историко-философский альманах. Вып. 6 / Филос. ф-т МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2018 ; Никандров А. В. Res publica Сталина : Советская цивилизация или Советская империя? // Выбор долгосрочной стратегии в условиях глобальной нестабильности и цивилизационное наследие России : коллективная монография по материалам XV Международных Панаринских чтений / отв. ред. В. Н. Растрогуев ; науч. ред. А. В. Никандров. М., 2018 ; Никандров А. В. Несостоявшаяся res publica restituta 1948 г.: истоки изменения основного принципа государственного строя СССР в советском политическом дискурсе 30-х годов // Государство и право. 2019. № 2 (Nikandrov A. Failed Res Publica Restituta 1948. The Origins of Changes in the Basic Principle of the USSR's State System in the Soviet Political Discourse of the 1930s // Social Sciences. A Quarterly Journal of the Russian Academy of Sciences. Vol. 50. No 1. 2019).

4 Митин М. Б. О ликвидации классов в СССР и социалистическом всенародном государстве // Под знаменем марксизма. 1936. № 5.

5 См.: Трушков В. В. Неизвестная Программа ВКП(б). С. 57.

ата, а *всенародное*? В работе, раз уж в названии фигурирует тема ликвидации классов, затрагивается эта тема и утверждается, что «основной процесс, который характерен для нашей страны, для всего нашего развития, — это процесс классового уничтожения, процесс уничтожения классов, а не процесс классовообразования»¹. Страна, говорит академик, идет «от классового общества — к социалистическому обществу, состоящему из тружеников города и деревни, из различных прослоек социалистического общества: рабочих, крестьян, интеллигенции, — таков грандиозный путь, проделанный нашей страной под руководством коммунистической партии»². Сама партия, возглавляющая этот процесс, превращается во всенародную партию: «Большевицкая партия — подлинно пролетарская партия. И в то же время большевицкая партия всегда боролась и отстаивала действительные интересы большинства народа. В настоящее время, когда мы завершаем ликвидацию классов и достраиваем социалистическое общество, наша партия выступает единственной и подлинно народной партией»³.

Как же вводится понятие всенародного государства? Социализм, говорит Митин, единственный строй, при котором реально достигается подлинное (а не мнимое, как в антагонистических формациях) единство всего народа, «социализм означает действительное единство *всего народа*»⁴. Но тогда и государство будет принадлежать всему народу. «В условиях классового общества существует антагонизм между народными массами и государством. Он выражается в том, что государство, выступая формально как представитель всего общества, на деле является государством господствующего класса. <...> В социалистическом обществе, в котором ликвидированы классы, уничтожен антагонизм между *обществом* и *государством*. Государство социализма не стоит над обществом как некая чуждая ему внешняя сила. Социалистическое государство выражает интересы социалистического общества. Наше социалистическое государство является единственным и подлинно народным государством». Соответственно, «новая Советская конституция, разрабатываемая под непосредственным руководством товарища Сталина, и будет первой в мире конституцией *социалистического общества*, конституцией *социалистического, всенародного государства*»⁵.

А. Д. Косичев вспоминает, что «в 1938 г. академик уехал со своими приятелями и знакомыми на загородный пляж. И вдруг на этот пляж приехали две машины с сиреной, разыскивая Митина. Марк Борисович изрядно перепугался. Время было такое. Митина быстро нашли, он едва сумел экипироваться, как оказался в автомобиле, который под звуки сирен доставил его в Кремль... к самому Сталину. Сталин работал даже по выходным дням. По словам М. Б. Митина, Сталин пригласил его, чтобы посоветоваться по вопросу о но-

1 Митин М. Б. О ликвидации классов в СССР... С. 4.

2 Митин М. Б. О ликвидации классов в СССР... С. 5.

3 Митин М. Б. О ликвидации классов в СССР... С. 8.

4 Митин М. Б. О ликвидации классов в СССР... С. 12.

5 Митин М. Б. О ликвидации классов в СССР... С. 14.

вой Программе партии. После обсуждения академик получил от Сталина задание представить вариант новой Программы партии и дал для подготовки этого документа всего... 2 недели»¹. Это — лето 1938 года, однако академик уже два года работал над новой программой.

Важные мысли о всенародном государстве имеются в работе Н. А. Вознесенского того же 1936 года (в команду составителей проекта 1947 года он не входил) с необычным названием — «Государство социалистического общества» (позже о ней будет сказано подробнее)². Н. А. Вознесенский — не ученый-обществовед, не идеолог, как М. Б. Митин, однако это, пожалуй, даже к лучшему: некоторые интенции проговариваются им ярче, нежели ученым, слишком хорошо знавшим идеологическую ситуацию и хорошо владевшим «туманным марксизмом». Почему «государство социалистического общества», а не «народа» — ответ ясен из всего предыдущего изложения: «народ» еще не концептуализирован в государственной теории как властитель и источник власти, и в силе находится пока что промежуточный концепт-субститут «трудящиеся»; к тому же формула делает уважительную референцию к Марксу. Вот как у Вознесенского выглядит «двоевластие» пролетариата и народа: «Государство социалистического общества есть не что иное, как пролетарское государство в условиях первой фазы коммунизма (вторая на тот момент еще не объявлена. — А. Н.). Это диктатура пролетариата в условиях, когда все народное хозяйство стало социалистическим и когда в основном уничтожены классы». — Классы «в основном» уничтожены, но пролетариат-диктатор не оставляет своего поста. Однако зачем нужен диктатор, если антагонизм преодолен? — «Наше общество состоит исключительно из свободных тружеников города и деревни — рабочих, крестьян, интеллигенции. Вот почему государство социалистического общества является *действительно всенародным государством*. Вот почему Советы рабочих и крестьянских депутатов являются Советами тружеников социалистического общества. В условиях капиталистического общества разговоры о “господстве” народа являются буржуазным обманом, ибо народ там состоит из различных классов, находящихся между собой в антагонистических противоречиях. Народ в СССР — это свободный союз тружеников социалистического общества, которому принадлежит все богатство страны» (курсив мой. — А. Н.)³. Понятно, что диктатура пролетариата и всенародное государство — крайне плохо совместимые понятия; но ясно также и то, что «всенародное государство» здесь появляется не случайно. Но пока это еще не понятие государственной доктрины и партийной теории, но, скорее, опережающая время формулировка цели (классы пока еще в силе — но уже не в полной).

1 Косичев А. Д. Философия, время, люди : Воспоминания и размышления декана философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2003. С. 289.

2 Вознесенский Н. А. Государство социалистического общества // Избр. произв. 1931–1947 / Н. А. Вознесенский. М., 1979. Статья впервые опубликована в газете «Ленинградская правда» от 23 мая 1936 г.

3 Вознесенский Н. А. Государство социалистического общества. С. 328.

III

Как видно, концепт «всенародное государство» *вбрасывается* в советскую общественно-политическую мысль *уже в 1936 году*, причем в двух достаточно репрезентативных текстах. Как это могло соотноситься со Сталинской Конституцией? Тут можно отметить два момента. Во-первых, ничего в этих текстах Митина и Вознесенского не противоречит ей; во-вторых, предельно лаконичное (можно сказать, пустое) определение формы государства как «социалистического государства рабочих и крестьян» вполне позволяет соотнесение с собой для столь смело звучащей формулы, как «всенародное государство», да и вообще вписывать самые разные концепты.

Но как осуществить строительство *новых идейных (доктринальных) основ* Советского государства, нового теоретического фундамента, — точнее, какими идейно-политическими средствами предуготовить введение всенародного государства? Ведь «всенародное государство» — это, исходя из римско-русоистских смыслов концепта, высшая форма государства народовластия, по уровню участия народа в делах государства стоящая выше, чем любые предшествующие исторические формы. Чтобы воздвигнуть столь мощное *идейное сооружение*, надо *пересоздать* в сфере теории (которой являлся марксизм) государство и народ — понятия, совершенно не связываемые Марксом и Энгельсом с социализмом: государство — всегда классовое, народ — всегда разобщен на антагонистические классы, то есть как политического единства народа в марксизме не существует. Понятно, что марксизм никто не собирался «отбрасывать». Дело даже не в том, что, ликвидируя марксизм в качестве государственной догматики и идеологии, Сталин поставил бы под сомнение Октябрьскую революцию и большевистскую партию, а заодно и себя как четвертого и действующего классика марксизма (и это без учета того, что все «средства производства» стали всенародной, то есть государственной, собственностью). В чем же?

Дело тут в фундаментальном для СССР политико-теоретическом противоречии, связанном с марксистской доктриной, которое приобретает особую остроту во второй половине 40-х годов. *Советская империя* (квазиимперия, мировая система социализма — не суть важно) выстраивается на одних концептуальных основаниях (пролетарский интернационализм, мировая революция), а *Советское государство* — на иных (советский народ-суверен, обладатель своего — сильного! — государства; патриотизм). «Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!» против «le Peuple est seul détenteur de l'autorité souveraine». Коротко — *империя vs государство*. Соответственно, одновременно находятся в силе и действуют две идейные, теоретические и риторические «линии»: интернационализм, пролетарский гегемонизм и глобализм, революционаризм, классовая борьба и диктатура пролетариата, с одной стороны, и государствоцентризм, народоцентризм, державность, национализм — с другой. Первую линию можно было бы назвать «коминтерновской», если бы не многочисленные

оговорки, которые при этом пришлось бы сделать. Пребывание в идейной силе этих противоположных, но не взаимоисключающих линий — это не состояние идейного квазиплюрализма, не идеологическая неразбериха, когда в идеологическом дискурсе одновременно имеют силу и действуют взаимоисключающие концепты, «истины» (например, великодержавность и пролетарский интернационализм), но проявление сущности СССР, судьбы, в конце концов. Можно усиливать одну линию, одновременно ослабляя (или не трогая вовсе) другую, но лишить силы какую-либо из них нельзя. Ясно, что интернациональная линия изначально должна быть подчинена государственной, так как ничего выше государства быть не должно. *«Наше правительство и партия не имеют других интересов и других забот, кроме тех, какие есть у народа»*, — восклицает Сталин в выступлении 1935 года.

Начиная с 30-х годов Сталин последовательно, но дозированно усиливал *государствоцентризм*, время от времени ослабляя интернационализм. Особые события этого ряда: VII Конгресс Коминтерна (1935), принятие Сталинской Конституции (1936), XVIII съезд ВКП(б) (1939), роспуск (ликвидация) Коминтерна и постановление о принятии нового Государственного гимна (1943). Во время Великой Отечественной войны работала только линия государствоцентризма, что не означало ликвидации конкурирующей линии (хотя призывы отбросить пролетарский интернационализм были). После 1945 года в связи с созданием советского блока интернационализм по мере необходимости усиливался, но речь шла уже о его однозначно служебной роли. Созданный в 1947 году Коминформ предполагал работу по координации компартий разных стран не в интересах ушедшей в историю «мировой революции», а в интересах распространения влияния Советского государства, ставшего центром советского блока. Компартии рассматриваются уже не как форпосты всемирной пролетарской революции, а как элементы воздействия на правительства зарубежных стран; страны же народной демократии стали внешним кольцом советской империи.

Когда заходит речь о едином руководящем принципе Советского государства, необходимо иметь в виду эту ситуацию: единого принципа нет, но присутствует фундаментальная двойственность. В этом слабость Советского государства, но в этом же — и его сила, надо только уметь оперировать «идейными контрлиниями». Понятно, что если говорить о государственно-догматическом строительстве, выстраивании основных постулатов Советского государства, имеющих фундаментальное значение (форма и сущность государства, место народа и правительства в нем, методы и способы реализации народом своей власти), то тут имеет значение исключительно государствоцентричная, «великодержавная» линия, а если говорить о государственной идеологии и риторике — они никак не могли обойтись без интернационалистских концептов и конструкций.

Пролетариат (класс, по Марксу, не имеющий отечества, то есть класс — «безродный космополит») против народа, который не может не иметь своего отечества и государства. Национальные государства (nation states), национальная обособленность — это то, что должно быть ликвидировано восставшим объединенным пролетариатом. Это касается любого государства, в том числе и СССР: интернационализм, или пролетарский глобализм, если принимать его серьезно (как, например, это делал Л. Д. Троцкий), — это прежде всего отрицание государства, а значит, и государственного суверенитета Советской России в том числе¹. Ясно, что в этой конструкции ни народам, ни государствам места нет.

Вот что такое «пролетарский интернационализм», если принимать этот принцип всерьез, такова его логика — одни парадоксы, едва ли имеющие отношение к реальным рабочим. Понятно, выстраивать теорию государства на таком «фундаменте» невозможно. Но выбросить этот концепт-принцип из теории, риторики и идеологии — невозможно, ибо он является теоретическим оправданием имперской (глобальной) политики СССР, от которой тот также не может отказаться. Эта коллизия великолепно выражена в вышеприведенной — стоит привести ее еще раз — сталинской фразе: *«Задача, которой я посвящаю свою жизнь, состоит в возвышении... рабочего класса. Задачей этой является не укрепление какого-либо “национального” государства, а укрепление государства социалистического, и значит — интернационального, причем всякое укрепление этого государства содействует укреплению всего международного рабочего класса»*.

Без марксизма и пролетарского интернационализма СССР не может себя позиционировать в мире², а без концепта «народ-суверен» нельзя построить государство, хотя бы и советское социалистическое. К тому же, если говорить о самопредставлении государства перед народом, нацией (то есть о государственной идеологии), невозможно представить конструкцию, содержание которой исчерпывалось бы одним «интернационализмом», то есть внесоциалистическими, вненациональными максимами (международный пролетариат, мировая революция), стоящими *выше* данного народа и государства, и не включая бы сугубо национальных моментов.

1 «Ныне очевидно антирусская направленность “учения” Марра, объявленного “марксистским языкознанием”. Недаром идеи и деятельность Н. Я. разделяли и поддерживали такие деятели, как А. В. Луначарский, М. Н. Покровский, А. М. Деборин, А. Я. Вышинский (в 30-е годы — директор первого МГУ)» (*Бирюков Б. В.* Трудные времена философии: Отечественная историческая, философская и логическая мысль в предвоенные, военные и первые послевоенные годы. М., 2006. С. 61).

2 Вот как представляется Сталин Г. Димитровым, разворачивающим коминтерновскую риторику: «Сталин является лучшим выразителем пролетарского интернационализма. <...> Сталин интернационален, как интернационален рабочий класс. Сталин интернационален, как интернационален большевизм. Сталин интернационален, как интернационально марксистско-ленинское учение» (Сталин. К шестидесятилетию со дня рождения. С. 156, 147). Однако с 1941 года риторика резко меняется. Димитров дает директивы зарубежным компартиям: «Советский народ ведет Отечественную войну в защиту своей страны против фашистского варварства, не навязывая никому своей социалистической системы»; «Наставим еще раз на абсолютной необходимости избежать изображать во всей вашей агитации войну Германии против Советского Союза, как войну между капиталистической системой и системой социалистической. Для Советского Союза дело идет об Отечественной войне против фашистского варварства. Болтовни о мировой революции оказывают услугу Гитлеру и мешают интернациональному (это слово явно уже не имеет прежнего значения, связанного с “пролетарским интернационализмом”. — А. Н.) сплочению всех антигитлеровских сил»; «Вы ведете народно-освободительную войну силами рабочих, крестьян, народной интеллигенции и других народов, а не пролетарскую борьбу» (*Димитров Г.* Дневник Георгия Димитрова (1941—1945). М., 2020. С. 35—36, 247).

IV

Итак, следовало, не отказываясь от марксистских догм и лозунгов, строить теорию государства на классических основаниях (народ-суверен как источник власти и закона). Теория марксизма подлежала частично *риторизации*, переводу в риторику (когда имевшие силу слова и формулы лишались силы, превращаясь в ритуальные штампы), а частично — *реконструкции* (или, если уж угодно, деформации), что в свою очередь обещало крупные проблемы для теории и теоретиков советского государственного строения и требовало очень серьезных талантов в обращении с теорией и риторикой. Основное противоречие «империя vs государство» этим не устранялось, но острота его могла быть заметно снижена.

Что касается *практики* государствоцентризма, практики построения национального, *деинтернационализованного* государства, свободного от навязанных марксистской доктриной обязательств по продвижению «мировой революции» («теория» хвороста / факела, воспламеняющего «мировой пролетариат»), — тут в целом картина ясная. Имеется в виду знаменитый идеолого-политический поворот «от революционаризма — к государственничеству и охранительству» (В. Л. Шейнис¹) нач. — сер. 30-х годов (а то и несколько ранее), когда в речах Сталина с силой зазвучал государственный пафос великодержавного СССР². Эта линия более чем известна и хорошо исследована — здесь достаточно вспомнить работы: С. В. Дмитриевского; М. С. Агурского с концепцией сталинского национал-большевизма; Н. А. Бердяева с его «национализацией русского коммунизма»; Д. Л. Бранденбергера с его национал-большевизмом / «руссоцентризмом» (= «руссоцентристской формой этатизма»); М. А. Колерова с его концепцией сталинского коммунизма; в этом же ряду стоит, но выделяется необычной интерпретацией концепция В. З. Паперного³. Но вот что касается народа, *советского народа* как источника власти и государства, — здесь, за исключением хорошо исследованной проблемы конструирования концепта «великий русский народ» в 40-х годах, практически ничего нет. Получается «этатизм без субъекта» или с неоформленным субъектом, ибо русский народ был пусть и первым, но одним из народов исторически многонационального государства. Однако сталинская государственная теория ставила и решала проблему введения постулата «народ (советский, то есть им-

1 Шейнис В. Л. Власть и закон : Политика и конституции в России в XX–XXI веках. М., 2014. С. 229.

2 Называют разные события нач. 30-х годов, которые как бы открывают этот поворот, но самое «знаковое», пожалуй, вот какое: в 1931 году был открыт конкурс на проект Дворца Советов, будущий символ имперского СССР — «нового колоссального мощного государства» (Паперный В. Культура Два. М., 2016. С. 29).

3 См.: Дмитриевский С. Сталин: Предтеча национальной революции. М., 2003 ; Дмитриевский С. Судьба России : (Письма к друзьям). Берлин, 1930 ; Агурский М. С. Идеология национал-большевизма. М., 2003 ; Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990 ; Бранденбергер Д. Л. Сталинский руссоцентризм: советская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956 гг.). М., 2017 ; Колеров М. А. Сталин: от Фихте к Берия : очерки по истории сталинского коммунизма. М., 2017 ; Колеров М. А. Социализм в одной стране : Изолированное государство, протекционизм и первоначальное социалистическое накопление. М., 2017 ; Паперный В. Культура Два. М., 2011. Понятно, не стоит забывать пионера этой традиции — Н. В. Устрялова. Помимо работы Агурского, см.: Устрялов Н. В. Национал-большевизм. Под знаком революции : избр. статьи 1920–1927 гг. М., 2017; Смена вех. Июль 1921 г. Прага: сб. статей: Ю. В. Ключникова, Н. В. Устрялова, С. С. Лукьянова, А. В. Бобринцева-Пушкина, С. С. Чахотина и Ю. Н. Потехина. Смоленск, 1922.

перский) как источник власти», и эти решения были теоретически продуктивны и идеологически вполне убедительны.

К 30-м годам формула «диктатура пролетариата» перестала соответствовать целям и интенциям Сталина. Диктатура — вещь временная, преходящая, тогда как Сталин строил государство на века. «Только народ бессмертен. Все остальное преходяще». «Отбросить» диктатуру пролетариата, перевести «государство диктатуры пролетариата» в классический государственный формат — задача для середины 30-х годов насущная, но трудноразрешимая: можно ли сразу ее отбросить? Нет, нельзя. Для начала необходимо было теоретически элиминировать пролетариат, растворив его в слиянии дружественных классов (то есть классов, находящихся в «становлении к исчезновению», ведь *дружба между классами*, пусть даже это *классы социалистического общества*, — это нечто новое в марксистской теории). Поэтому диктатура пролетариата была поставлена в порядок отмены, и ее идейная сила была значительно уменьшена уже в Конституции 1936 года. «Ликвидация» (теоретическая) классов становилась основанием для выдвижения коммунизма как достижимой в обозримой перспективе цели. Для сохранения государства (при коммунизме!) наготове был неотразимый аргумент: временное пребывание в истории капитализма (стран капитала), по природе враждебных социалистическому лагерю (здесь сталинская теория *strikes back* по догме классиков об одновременной социалистической революции в развитых странах капитала). Государство должно стать всенародным, народ же — а не *пролетариат* — новым и единственным обладателем социалистического государства, историческим лидером в построении справедливого *общества*. Партия-эйдос сливается с народом-материей, становясь основой новой иерархии. Партия — более не часть (авангард) пролетариата, но как бы квинтэссенция *всего* (единого) народа. Конструирование единства народа на новой основе было принципиальным моментом: не иерархия классов, но иерархия участия в делах государства через партию и Советы. Ясно, что все эти идейные операции шли вразрез не то чтобы с исходным марксистским учением, но даже и с его ленинской интерпретацией, хотя прямо продолжали логику построения социализма в одной, отдельно взятой (но очень мощной) стране, будущей возрожденной империи. И более чем ясно, что вся сталинская идейная реинтерпретация марксизма представляла собой *тяжелейший труд*, так что можно смело отбросить высказывания вроде «*марксизм у Сталина оставался на словах, а целесообразность на деле*» (Керенский). Слова имели, как всегда, колоссальное значение.

В классовом обществе, учит марксизм, нет и не может быть единства, в нем властвует классовая борьба. Соответственно, нет смысла вести речь о народе как о некоем политическом единстве. Как уже было замечено, Маркс и Энгельс, если и говорили о народе применительно к буржуазным государствам, то подразумевали под ним пролетариат и мелкое крестьянство, то есть, применяя слово «народ», создавали риторический конструкт, а не понятие те-

ории! Очевидно, что в антагонистическом обществе не может идти речи о самоуправлении народа, это — дело будущего *общества* социализма, путь к которому — социалистическая революция и диктатура пролетариата, *после* чего «то положение, когда народом управляют, будет заменено самоуправлением народа» (Маркс). Но вот социализм построен, и классы стали дружественными. Социализм и классы, если строго следовать Марксу, едва ли совместимы, а тем более дружны (при этом не говоря уже об отношении Маркса к крестьянству). Могут ли они составить единый народ, если один из этих «дружественных» классов, пролетариат, — диктатор? Используя марксистскую риторику, можно решить этот вопрос по-разному — однако избежать полемики нельзя. Поэтому — дружественные или нет — классы подлежали теоретической ликвидации. С другой стороны, учит ленинизм, подлинное народовластие возможно только в социалистическом государстве, в котором власть принадлежит *народу*. Народу — но не одному пролетариату. Но советское социалистическое государство — это государство диктатуры пролетариата. Что делать с этим конструктом? Как реконструировать народ, растворив в нем неудобный пролетариат? Первый серьезный шаг к этому делает Сталинская Конституция.

V

В Конституции 1936 года пролетариат, крестьянство и интеллигенция сливаются в едином *концепте* «*трудящиеся*». Слово старое, но концепт совершенно новый. Он, во-первых, привязан к категории труда, а ведь, по словам Ю. В. Пуцаева, «категория труда в марксистской философии заняла такое же место фундаментальной категории, как “идея” у Платона или “энергия” у Аристотеля»². Во-вторых, благодаря обретению «советскими классами» единой субстанции, категория «класс» нивелируется³; в-третьих, благодаря «стиранию граней» между классами концепт «трудящиеся» приближается к категории «народ», так что совсем не без оснований Г. А. Шмавонян видит в Конституции 1936 года истоки «радикальной “руссоизации” марксистской концепции диктатуры пролетариата»⁴. «Руссоизировать» же диктатуру пролетариата — значит ее ликвидировать.

«Трудящиеся» — временный субститут будущего полномочного правителя — народа, объединенного Советами (пока что Республика Советов остается формой диктатуры пролетариата). «Показательно, — замечает совет-

1 Обо всем этом лучше будет сказать словами теоретиков сталинских лет: «Пока сохраняется деление общества на враждебные классы... не может быть и речи о народном суверенитете. В антагонистическом обществе нет народа как единого целого, а есть лишь враждующие между собой классы. Лишь в социалистическом государстве можно говорить о суверенитете народа в подлинном смысле. <...> Теория народного суверенитета неосуществима в условиях эксплуататорского государства уже потому, что народ как единое целое там не существует. Народ распадается на антагонистические, враждебные друг другу классы, каждый из которых борется за свои интересы, противоположные интересам враждебных ему классам» (Голунский С. А., Строгович М. С. Теория государства и права. М., 1940. С. 40–41).

2 Пуцаев Ю. В. Философия советского времени: М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергии оттапливания и притяжения). М., 2018. С. 92.

3 Как замечает Е. А. Шершнева, «вопреки тезису об усилении классовой борьбы по мере построения социализма, Конституция СССР 1936 года... создает предпосылки для консолидации общества, применяя общий термин “трудящиеся”» (Шершнева Е. А. Создание Конституции СССР 1936 года: автореферат дис. ... канд. юрид. наук М., 2011. С. 23).

4 Шмавонян Г. А. Проблемы института советского правительства в юридической науке 20-х и 30-х годов XX в. // Труды Института государства и права РАН. 2011. № 3. С. 151.

ский исследователь, — что в Конституции не было ни одной статьи, закрепляющей политическое господство рабочего класса, т. е. диктатуру пролетариата... Единственная статья, в которой был употреблен термин “диктатура пролетариата”, говорила о ней как о факторе, относящемся к периоду становления Советского государства. <...> Таким образом, понятие диктатуры пролетариата обращалось к прошлому...»¹

«Трудящиеся» — еще не «народ», но уже и *не пролетариат*. Замена марксистской лексики не должна производиться резко, переходы должны быть плавными, почти незаметными. Говорит В. М. Молотов: «И если *вчитаться* в нашу Конституцию, Сталин там *немного* заложил против диктатуры пролетариата. Но это, собственно, сказано в *прозрачной* форме. Там *примерно* сказано так, что наша Советская власть родилась в 1917 году как диктатура пролетариата и стала властью всех трудящихся. Уже “всех трудящихся”. Поэтому нашей страной управляют Советы депутатов трудящихся. Советы-то были и остались, но они были Советами рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. А теперь уже классового деления нет. По-моему, это *в завуалированном виде* пересмотр: не диктатура пролетариата, а власть трудящихся» (курсивы мои. — А. Н.)².

«Единственный раз диктатура пролетариата, — пишет В. Л. Шейнис, — упомянута во второй статье. Ее подлежащее — политическая основа СССР, Советы. Они “выросли и окрепли” “в результате свержения власти помещиков и капиталистов и завоевания диктатуры пролетариата”. Смысл этой путаной формулировки, видимо, таков: диктатура пролетариата не суть режим, а некое историческое обстоятельство, которое вместе со свержением власти эксплуататоров объясняет происхождение Советов». Нельзя не согласиться с выводом ученого, утверждающего, что «идеологему диктатуры начинает вытеснять культ государства»³. Понятно, цель Сталина — растворить неудобную и уже ненужную диктатуру в вязком и зыбучем болоте марксистской и квазимарксистской терминологии и риторики, — и в своем стиле он диалектически (то есть мастерски, с привлечением всех концептуальных и риторических возможностей марксистского языка) представляет фактическое сведение могущественного не так давно пролетариата всего лишь к *части* «трудящихся» — как «расширение базы диктатуры пролетариата»; то есть нивелирование диктатуры пролетариата — как ее усиление.

Формула «диктатура пролетариата» с момента принятия решения о построении социализма в одной стране (то есть о строительстве независимого государства) стала мешать, ведь в концепте «социализм в одной стране» *уже заложена «народность»* (а не классовость) государства. В самом деле, если мы, пусть даже и на некоторое время, сосредоточиваем усилия на проблемах и задачах молодого пролетарского государства (ведь мировая революция запаздывает,

1 Косицын А. П. Государство, рожденное Октябрем. М., 1987. С. 212.

2 Чухе Ф. И. Молотов: Полудержавный властелин. М., 1999. С. 354.

3 Шейнис В. Л. Власть и закон: Политика и конституции в России в XX–XXI веках. М., 2014. С. 259–260.

а то и ушла за горизонт), то мы строим *именно государство*, а не что-то вроде плацдарма для перманентного разжигания всевропейской / всеконтинентальной / мировой пролетарской революции. Но если это государство провозглашено как государство диктатуры пролетариата, то вскоре возникнут проблемы с определением источника государственной власти, — а этим источником может быть провозглашен только народ. Не стоит даже пробовать провозглашать пролетариат источником государственного суверенитета, власти и права, ибо так легко будет скатиться в область неразрешимых противоречий. Государство при таком допущении будет невозможно теоретически выстроить, и здесь не помогут никакие концептуальные изыски, никакой «туманный марксизм».

Формально народ является источником власти (Республика Советов), но тот «факт», что Республика Советов — форма диктатуры пролетариата, загромождает всю конструкцию своей противоречивостью, придавая ей теоретически нелепый вид (республика — форма диктатуры, диктатура — высшая форма демократии): острые углы диктатуры режут все знакомые концептуальные сети. Так сама собою остро ставится задача теоретического оформления народного (национального) государства. «Национальное государство» для многонациональной России / СССР — не очень удобная формулировка; можно сказать только «многонациональное», но это не дает выхода к определению формы. Ergo, государство может быть только народным, а поскольку мы претендуем на высший тип народовластия (и к тому же в формуле «народное государство» содержатся ненужные смыслы и исторические аллюзии) — всенародным (общенародным)¹. Именно в этом ключе в работе 1926 года М. И. Калинин говорит о том, что «пролетарское государство будет превращаться постепенно, по мере успехов социалистического строительства, изживания капиталистических отношений и исчезновения капиталистов, в государство общенародное, имеющее уже новый смысл и содержание (устремление к коммунизму)»². Итак, интуиция народного / общенародного / всенародного государства *потенциально* содержится уже в формуле «социализм в одной стране»; только чтобы *раскрыть* ее, перевести в актуально-теоретическое непротиворечивое состояние, Сталину и партии пришлось изрядно потрудиться.

В докладе о проекте Конституции Союза ССР, сделанном на Чрезвычайном VIII Всесоюзном съезде Советов (1936), Сталин предлагает ряд важных «сдержек и противовесов» фактической отмене диктатуры пролетариата (или, во всяком случае, ее помещению в глубины истории): «Я должен признать, что проект новой Конституции действительно оставляет в силе режим диктатуры рабочего класса, равно как сохраняет без изменения нынешнее руководящее положение Коммунистической партии СССР»³.

1 Советский теоретик и партийный деятель Б. Н. Пономарёв, рассуждая о Третьей программе КПСС, в разработке которой он принимал участие, подчеркнул: «Программа КПСС — естественное продолжение теории Ленина о возможности построения социализма в одной стране» (Пономарёв Б. Н. Избранное : Статьи и речи. М., 1977. С. 202).

2 Калинин М. И. Вопросы советского строительства : Статьи и речи. (1919–1946). М., 1958. С. 292.

3 Сталин И. В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. М., 1945. С. 523.

Как это часто бывает в сталинских текстах, в одной короткой фразе — три важнейших момента. Первый — наименование диктатуры пролетариата «режимом», а не формой государства. Режим — характеристика вторичная. До этого глава СССР туманно говорил о «расширении базы диктатуры рабочего класса и превращении диктатуры в более гибкую, стало быть, — более мощную систему руководства обществом»¹. Как тут не согласиться с А. В. Елисеевым: «Сталин... мастерски эквилибрировал понятиями. Диктатура на данном этапе превращается у него в более “гибкую систему руководства”, но вроде как и продолжает оставаться диктатурой. И “в силе остается” именно “режим” диктатуры. Такое впечатление, что этим одновременно и запутывал, и успокаивал ортодоксов, которые не желали отказа от идеологических догм»².

Второй момент — необычное, введенное как-то мягко и ненавязчиво, наименование ВКП(б): «Заметим, что Иосиф Виссарионович как-то странно называет ВКП (большевиков). И это очень похоже на будущее название — КПСС. Весьма возможно, что планы переименования были у него уже тогда. Причем здесь снова заметно сталинское государственничество. КП СССР — это партия, которая как бы “принадлежит” государству»³. Ясно, что в системе народовластия *только так* и может конструироваться партия. Позже, на XIX съезде (1952) партия будет переименована и называться «Коммунистическая партия Советского Союза». В чем смысл этого? Коммунистическая партия — уже не «большевиков» (большевизм уходит в историю вместе с пролетариатом), а *Советского Союза*, то есть государства, — но ведь само государство, если актуализировать конструкцию «всенародное государство», принадлежит народу («est igitur... res publica res populi»). КПСС конструируется, стало быть, как «партия всего народа», и это прообразовывается Сталиным уже в 1936 году (и напрямую проговаривается М. Б. Митиным в работе 1936 года).

Третий момент, может быть самый существенный, — акцентированная «делатинизация» пролетариата, его переименование в рабочий класс — и не просто «рабочий класс», а, что кардинально важно, «рабочий класс СССР». Не в первый раз он употребляет это выражение. Вот в речи «О задачах хозяйственников», утверждая, что «рабочий класс СССР есть часть мирового рабочего класса», Сталин напоминает о его обязательствах перед мировым пролетариатом, рисуя СССР как своего рода всепролетарский City upon a Hill: «Мы должны двигаться вперед так, чтобы рабочий класс всего мира, глядя на нас, мог сказать: вот он, мой передовой отряд, вот оно, мое отечество, — они делают свое дело, **наше** дело хорошо, — поддержим их против капиталистов и раздуем дело мировой революции»⁴. Эта же идея проводится и в Отчетном докладе XVII съезду (1934): «Рабочий класс СССР есть часть мирового пролетариата, его передовой отряд, а наша республика — детище мирового пролетариата»⁵. Понятно, что

1 Сталин И. В. Вопросы ленинизма. С. 522.

2 Елисеев А. Преданный социализм. М., 2018. С. 143.

3 Елисеев А. Преданный социализм. С. 144.

4 Сталин И. Соч. Т. 13. М., 1951. С. 40.

5 Сталин И. Соч. Т. 13. С. 378.

«поддержка международного пролетариата» (равно как и обязательства перед ним) — риторика, но риторика на тот момент еще актуальная.

Теперь Сталин говорит: «Взять, например, *рабочий класс СССР*. Его часто называют по старой памяти пролетариатом. Но что такое пролетариат? <...> Пролетариат — это класс, эксплуатируемый капиталистами. Но у нас класс капиталистов, как известно, уже ликвидирован, орудия и средства производства отобраны у капиталистов и переданы государству, руководящей силой которого является рабочий класс. Стало быть, нет больше класса капиталистов, который мог бы эксплуатировать рабочий класс. Стало быть, наш рабочий класс не только не лишен орудий и средств производства, а наоборот, он ими владеет *совместно со всем народом*. А раз он ими владеет, а класс капиталистов ликвидирован, исключена всякая возможность эксплуатации рабочего класса. Можно ли после этого назвать наш рабочий класс пролетариатом? Ясно, что нельзя. <...> *Пролетариат СССР* превратился в *совершенно новый класс*, в *рабочий класс СССР*, уничтоживший капиталистическую систему хозяйства, утвердивший социалистическую собственность на орудия и средства производства и направляющий советское общество по пути коммунизма» (курсивы мои. — А. Н.)¹. Совершенно новый класс... На деле же «высокая догматика», насыщенная силой, мощной энергетикой, — догматика пролетариата — теряет эту силу, ибо пролетариат, бывший гегелевско-марксистский мессианский класс, сильнее которого в истории ничего и никого не могло быть (разве что кроме римского народа), перестает быть основой конструкции, а значит, перестает *быть*, превращаясь постепенно в *обычный рабочий класс* среди иных классов государства, каким он, собственно, и был на деле (и должен стать в новой теории). Диктатура пролетариата превращалась в диктатуру рабочего класса (СССР), но рабочий класс — не такой уж и страшный диктатор.

Говоря о поправках, предложенных в процессе обсуждения проекта Конституции, Сталин специально останавливается на предложении провозгласить «государство трудящихся» (то есть почти всенародное) вместо «государства рабочих и крестьян». Он подчеркивает, что ст. 1 «оставляет в силе» классовый состав государства: «Можем ли мы, марксисты, обойти в Конституции вопрос о классовом составе нашего общества? Нет, не можем»². Однако в вопросе о власти «классовый состав» мало что уже значит, ибо «вся власть в СССР принадлежит трудящимся города и деревни»: так рабочий класс вместе с «классовым составом» растворяется в понятии «трудящиеся» в движении от 1-й к 3-й статье Конституции.

Ст. 1 — «Союз Советских Социалистических Республик есть социалистическое государство рабочих и крестьян»; ст. 3 — «Вся власть в СССР принадлежит трудящимся города и деревни в лице Советов депутатов трудящихся». Что здесь видно? Ст. 3 переименовывает «рабочих и крестьян» в «трудящихся города и деревни», при этом «трудящиеся» усилены двойным

1 Сталин И. В. Вопросы ленинизма. С. 510–511.

2 Сталин И. В. Вопросы ленинизма. С. 526.

повторением. Комментируя ст. 3, А. П. Косицын справедливо утверждает, что в ней «имелся в виду весь советский народ, поскольку в социалистическом обществе все взрослое население является трудящимися, и в этом смысле понятия “народ” и “трудящиеся” практически совпадали». И далее: «Закрепив полновластие трудящихся в лице их представительных органов, Конституция тем самым исключила политическое господство одного класса. В обществе победившего социализма воля рабочего класса и его классовых союзников объективно становится волей всех трудящихся, спаянных социально-экономическим, политическим и идейным единством»¹. Верховный Совет СССР и народ, выступающий под названием «трудящиеся», *Senatus populusque*² — вот и вся структура сталинского государства: чистое народовластие, никаких классов, никакого пролетариата здесь нет.

VI

Итак, с течением времени концепт «трудящиеся» по смыслу все в большей степени приближался к концепту «народ». Вот в 1937 году Сталин увязывает имперское видение Советского государства с трудящимися, а также с народами СССР: «Мы получили в наследство это государство. И впервые мы, большевики, сплотили и укрепили это государство, как единое неделимое государство, не в интересах помещиков и капиталистов, а в пользу трудящихся, всех народов, составляющих это государство»³.

«Трудящиеся» — важнейшая теоретическая инновация, но не единственная. Чтобы элиминировать классы, *как бы* не выходя при этом за рамки марксистской парадигмы, необходимо было задействовать сугубо марксистские концепты, важнейшим из которых было «бесклассовое общество», и вот с начала 30-х годов особый упор в развитии марксистской теории делался на усилении этого постулата. В самом деле, ведь построение бесклассового общества — цель диктатуры пролетариата, которая, по словам К. Маркса из письма к И. Вейдемейеру (1852), «сама составляет лишь переход к *уничтожению всяких классов и к обществу без классов*»⁴. Построение бесклассового общества, по сути, равносильно построению коммунизма. Введение в теорию (все)народного, то есть *бесклассового, государства* (выражение с совершенно антимарксистским звучанием⁵) абсолютно логично начинается с постановки и проведения в жизнь концепта бесклассового *общества*, сквозь который ясно прорисовывается уже и всенародное государство.

1 Косицын А. П. Государство, рожденное Октябрем. С. 213.

2 Т. А. Алексеева отмечает, что «в 1945 г. флорентийский романист Дж. Ла Пира обратил внимание на цель Конституции 1936 г., свойственную римскому правопорядку» (Алексеева Т. А. Принципы римского права в советских конституциях // Вестник РУДН. Серия: Юридические науки. 2012. № 4. С. 31). См.: *La Pira G. Esame di coscienza di fronte alla Costituente // Costituzione e costituente. Roma, 1946.*

3 Цит. по: *Бранденбергер Д. Л. Сталинский руссоцентризм: советская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956 гг.)*. М., 2017. С. 64.

4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 28. М., 1962. С. 427.

5 Читаем, напр.: «Народное» — это внеклассовое. Согласиться с тем, что государство может быть внеклассовым, значит признать теоретическую несостоятельность всего марксистского периода исторической науки» (Юрганов А. Л. Русское национальное государство: Жизненный мир историков эпохи сталинизма. М., 2019. С. 202).

Какое отношение это все имело к «реальности»? Да точно такое же, какое и к марксистской теории. Марксизм был поставлен на службу государству, так что любые его аксиомы и фундаментальные положения, безусловно, вторичны по отношению к императивам идейного развития теории советского социалистического государства, в свою очередь подчиненным целям и задачам самого государства¹. «Советская философия входит в пятилетний план» — так просто и лаконично это выразил Н. А. Бердяев. Нужно объявить классы несуществующими, преодоленными, — что ж, придется это делать. Нужно поставить построение коммунизма в порядок дня — придется сделать и это, правда, переинтерпретировав понятие «коммунизм». В каком ключе? В том, который определяется задачами государства — конкретно, исключив тезис о его отмирании. Доводы, без сомнения, найдутся; что же до их убедительности, то с этим проблем не предвидится. Понятно, что делать это надо, как подобает, постепенно, мягкими шагами.

XVII Всесоюзная конференция ВКП(б) (1932) постановляет, что «основной политической задачей второй пятилетки является окончательная ликвидация капиталистических элементов и классов вообще, полное уничтожение причин, порождающих классовые различия и эксплуатацию, и преодоление пережитков капитализма в экономике и сознании людей, превращение всего трудящегося населения страны в сознательных и активных строителей бесклассового социалистического общества». Подчеркивалось, что «партия ставит своей задачей в эту *пятилетку реальное, практическое построение бесклассового социалистического общества* для того, чтобы на этой базе работать дальше для осуществления коммунистического общества» (курсив мой. — А. Н.)². Подчеркнем: речь идет не только о ликвидации «капиталистических элементов», но и о ликвидации «классов вообще», о «полном уничтожении причин, порождающих классовые различия», о «практическом построении *бесклассового социалистического общества*». Последний квазимарксистский термин, выдвинутый в докладе В. М. Молотова «О второй пятилетке», но придуманный явно Сталиным, довольно-таки характерен и идет в логике постепенной «реформы» марксистского языка.

XVII съезд ВКП(б) (1934) ригоризирует максимум бесклассового социалистического общества, в продолжение логики сталинского доклада «Итоги первой пятилетки» на Объединенном пленуме ЦК и ЦКК ВКП(б) (1933) *диалектически* (то есть в данном случае в соответствии в текущими императивами), связывая эту задачу с *усилением* диктатуры пролетариата³. В Отчетном докладе Сталина сказано: «XVII конференция партии показала, что

1 Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. СПб., 2016. С. 176.

2 XVII конференция ВКП(б): стенографический отчет. М., 1932. С. 143, 206.

3 «Сильная и мощная диктатура пролетариата, — вот что нам нужно теперь для того, чтобы развеять в прах последние остатки умирающих классов и разбить их воровские махинации. Некоторые товарищи поняли тезис об уничтожении классов, создании бесклассового общества и отмирании государства как оправдание лени и благодушия, оправдание контрреволюционной теории потухания классовой борьбы и ослабления государственной власти. <...> Уничтожение классов достигается не путем потухания классовой борьбы, а путем ее усиления. Отмирание государства придет не через ослабление государственной власти, а через ее максимальное усиление, необходимое для того, чтобы добить остатки умирающих классов и организовать оборону против капиталистического окружения, которое далеко еще не уничтожено и не скоро еще будет уничтожено» (Материалы объединенного пленума ЦК и ЦКК ВКП(б), 7–12 января 1933 г.: (Доклады, речи, резолюции). М., 1933. С. 32).

мы идем к созданию бесклассового, социалистического общества. Понятно, что бесклассовое общество не может прийти в порядке, так сказать, самотека. Его надо завоевать и построить усилиями всех трудящихся — путем усиления органов диктатуры пролетариата, путем развертывания классовой борьбы, путем уничтожения классов, путем ликвидации остатков капиталистических классов, в боях с врагами как внутренними, так и внешними»¹. Все более чем *диалектично*: бесклассовое общество (а то и бесклассовое государство, можно «повернуть» и так) строится путем уничтожения классов, то есть усиления классовой борьбы и, логично, диктатуры пролетариата, которая, впрочем, через два года будет помещена в историю. Исходя из такого подхода, отнюдь не нелепой выглядит фраза Я. Э. Рудзутака, сказанная на этом съезде: «В силу этого мы поднимаемся на следующую ступень эпохи диктатуры пролетариата — построение бесклассового общества»².

Нетрудно заметить, что тезисы об усилении классовой борьбы и, соответственно, диктатуры пролетариата представляют собой развернутое действие линии интернационализма, тогда как державно-государствообразительная линия, обретающая отчетливую силу в Конституции 1936 года, демонстрирующей довольно резкий разрыв с базовой марксистской теорией с ее классово-пролетарской риторикой, пока что не столь сильна. Положение об усилении классовой борьбы, выдвинутое на объединенном Пленуме ЦК и ЦКК ВКП(б) 7–12 января 1933 года, особенно усиливается в 1937 году на февральско-мартовском Пленуме ЦК ВКП(б) — буквально через пару месяцев после принятия Конституции. Линии революционаризма-интернационализма и державности настолько переплетаются, что отделить одну от другой непросто.

XVIII съезд ВКП(б) (1939), «съезд победившего социализма, поворотный съезд от социализма к коммунизму» — один из самых «теоретических» (или, лучше сказать, теологических) съездов партии (но, конечно, в этом отношении ему не сравниться со II съездом РСДРП). XVIII съезд констатировал, что «в результате успешного выполнения второго пятилетнего плана (1933–1937 гг.) в СССР разрешена *основная историческая задача* второй пятилетки — окончательно ликвидированы все эксплуататорские классы, полностью уничтожены причины, порождающие эксплуатацию человека человеком и разделение общества на эксплуататоров и эксплуатируемых. <...> В стране «осуществлена в основном первая фаза коммунизма, социализм» (*Сталин*). Победа социализма законодательно закреплена в новой Конституции СССР»³. В итоге «СССР вступил в третьем пятилетии в новую полосу развития, в полосу *завершения строительства бесклассового социалистического общества и постепенного перехода от социализма к коммунизму*»⁴. Здесь акцен-

1 XVII съезд ВКП(б). 10–21 марта 1934 г. : стенографический отчет. М., 1934. С. 28.

2 XVII съезд ВКП(б). С. 261.

3 Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. 1898–1953. Ч. II. 1925–1953. М., 1953. С. 879.

4 Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов... С. 883.

тируется уничтожение «эксплуататорских классов» (но не «классов вообще»), что же до бесклассового общества, то его строительство предложено считать *завершающимся*. «Полоса завершения строительства бесклассового социалистического общества» и «постепенный переход от социализма к коммунизму» могут, конечно, занимать долгие годы — впрочем, ровно столько, пока не будет объявлено о завершении «полосы завершения» и об окончании «постепенного перехода».

Логика бесклассового общества, развитая XVII партконференцией, поставившей задачу во 2-й пятилетке «реальное, практическое построение бесклассового социалистического общества», на XVIII съезде конкретно развивается следующим образом. Задача не решена и остается в силе — и вот в тексте третьего 5-летнего плана развития народного хозяйства СССР (1938–1942) читаем: «Социалистическое общество в СССР состоит теперь из *двух дружественных друг другу классов* — из рабочих и крестьян, грани между которыми, а также между этими классами и интеллигенцией, постепенно *стираются*. Трудящиеся СССР в подавляющей массе являются активными и сознательными строителями *бесклассового социалистического общества, коммунизма*. Победа социализма в СССР обеспечила невиданное раньше нигде внутреннее моральное и *политическое единство народа, морально-политическое единство трудящихся* под знаменем и руководством Коммунистической партии и Советской власти...» (курсивы мои. — А. Н.)¹. Понятно, бесклассовое общество не построено, но риторика позволяет допустить «частичное построение», «построение в активной фазе», то есть то, что нужно для будущего возведения всенародного государства. «Стирание граней» здесь — что-то вроде дополнительной подстраховки построения бесклассового общества, на случай если возникнет необходимость растянуть во времени «активное строительство бесклассового общества».

Важнейшие новации XVIII съезда — это теоретическая фиксация того, что государство отмирать не будет; учение о фазах построения коммунизма; выдвижение цели построения коммунизма в одной стране; изменения в партийном строительстве. Проблемы социалистического государства — в центре сталинского выступления на съезде. То, что Советское государство, повинувшись канонам Маркса и Энгельса, отмирать не собирается, было ясно уже давно, но теория как-то обходила эту тему. Пришла пора внести ясность, что и делает Сталин, выдвигая принцип сильного государства².

На XVIII съезде Сталин представил оригинальную версию концепции двух фаз коммунизма: «Со времени Октябрьской революции наше социалистическое государство прошло в своем развитии две главные фазы. Первая фаза — это период от Октябрьской революции до ликвидации эксплуататор-

¹ Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов... С. 880.

² А. М. Дубровский пишет: «Вероятно, впервые Сталин ясно выразил свое отношение к марксистской теории государства, прочитав книгу Ленина "Государство и революция". На обложке издания 1923 г. он написал: "Теория изживания [государства] есть гиблая теория"» (*Дубровский А. М. Власть и историческая мысль в СССР (1930–1950-е гг.)*. М., 2017. С. 63).

ских классов. <...> Вторая фаза — это период от ликвидации капиталистических элементов города и деревни до полной победы социалистической системы хозяйства и принятия новой Конституции»¹.

Сталин подчеркивает, что «формы нашего государства меняются и будут меняться в зависимости от развития нашей страны и изменения внешней обстановки». Как же соотносятся фазы развития социалистического государства и формы государства? Какая форма соответствует первой фазе, а какая — второй? Что до первой фазы, тут и думать не надо — это диктатура пролетариата. Однако в сталинской характеристике первой фазы она не называется. Термин «диктатура пролетариата» отсутствует. Нет обозначения формы государства и для второй фазы, сказано лишь, что это «совершенно новое, социалистическое государство, не виданное еще в истории и значительно отличающееся по своей форме и функциям от социалистического государства первой фазы». Больше ничего. Принятие Конституции увенчивает вторую фазу, и вот теперь (прошло три года) должна открыться третья — построение коммунизма (или очередной «переход» к построению), однако вторая фаза, которая, как выясняется, все не хочет заканчиваться, расплывается в этом туманном «переходе от социализма к коммунизму»². Удивительное дело: советские ученые и в 60-е годы избегали привязывать фазы / этапы развития Советского государства к изменениям форм: так, Ф. М. Бурлацкий в книге, посвященной общенародному государству, прослеживая этапы истории Советского государства и приводя в соответствие первому этапу диктатуру пролетариата, а второму атрибутируя создание условий для перерастания «государства диктатуры пролетариата во всенародную организацию тружеников социалистического общества», отмечая среди характерных черт «дальнейшее развитие процесса стирания граней между различными классами» и образование «однородного общества трудящихся»³, отказывается назвать третий этап «общенародным государством».

Что говорили советские ученые, как они комментировали сталинские теоретические инновации, если отбросить подобающие фразы о гениальном вкладе и т. п.? В чем они видели новизну социалистического государства второй фазы? Ц. А. Степанян в работе 1952 года пишет: «Как известно, *первая фаза* в развитии Советского государства была связана с построением *фундамента* социализма в нашей стране. *Вторая фаза* в развитии Советского государства связана с построением в основном и *самого здания социалистического общества* и с *дальнейшим движением СССР по пути завершения строительства социалистического общества и постепенного перехода к коммунизму*. С принятием Сталинской Конституции не заканчивается вторая фаза Советского государства. В действительности под знаменем Сталинской Конституции продолжается развитие второй фазы Советского государства, все функции кото-

1 XVIII съезд ВКП(б). 10–21 марта 1939 г. : стенографический отчет. М., 1939. С. 35.

2 XVIII съезд ВКП(б)... С. 35.

3 Бурлацкий Ф. М. Государство и коммунизм. М., 1963. С. 100–102.

рого направлены на строительство коммунизма в нашей стране»¹. Вполне очевидно, что весь этот «туманный марксизм» понадобился для «растягивания» («продолжения развития») второй фазы и временного недопущения третьей, ибо этой третьей фазой и должно стать всенародное государство как фундамент для строительства коммунизма и перехода к нему. К тому же в этих «переходах к переходам» легко растворить, размазать диктатуру пролетариата.

Развивая учение о построении социализма в одной, отдельно взятой стране, из концепции двух фаз Сталин выводит положение о возможности построения и коммунизма в одной стране. «В своем историческом докладе на XVIII съезде партии в марте 1939 г. И. В. Сталин конкретизировал и развил дальше вопрос о возможности построения коммунизма в одной стране. Впервые в истории марксизма И. В. Сталин выдвинул и блестяще обосновал положение о необходимости и неизбежности государства и при коммунизме в условиях существования капиталистического окружения. Прежнее положение о том, что коммунизм и государство вещи несовместимые, что главным признаком коммунизма является отсутствие государства, было заменено новым положением, соответствующим новым, историческим условиям борьбы за торжество коммунизма»².

Что касается партии, то важно отметить изменение ее статуса относительно концептов «трудящихся» и «народа»: партия теперь не просто партия пролетариата, ее социальная субстанция отныне — все трудящиеся (или весь народ). Соответствующая формулировка в Уставе, как этого следует ждать, отличается осторожностью и амбивалентностью. Вот как это звучит: «*Партия осуществляет руководство рабочим классом, крестьянством, интеллигенцией, — всем советским народом, в борьбе за укрепление диктатуры рабочего класса, за укрепление и развитие социалистического строя, за победу коммунизма. Партия является руководящим ядром всех организаций трудящихся, как общественных, так и государственных, и обеспечивает успешное построение коммунистического общества*» (курсивы мои. — А. Н.)³. Так партия становится не только «партией пролетариата», но и партией «трудящихся», равно как и «партией [всего] народа» (но «осуществляет руководство» пока еще «за укрепление диктатуры рабочего класса»). Ясно, что диктатура некоторое время *должна* быть оставлена в риторике. Но что же в реальности? Из нового статуса народа и из логики Конституции 1936 года необходимо вытекают и вводятся *единые условия приема в партию* для всех, независимо от классовой принадлежности (поскольку

1 Степанян Ц. А. Развитие В. И. Лениным и И. В. Сталиным учения о социализме и коммунизме. М., 1952. С. 363. Конечно, в фундаментальной работе на такую тему, написанную серьезным, хорошо информированным ученым, не могло не отыскаться «реликтов» всенародного государства. Они и находятся: автор подчас как будто практически цитирует пассажи из проекта программы ВКП(б) 1947 г.: «...В ходе войны укрепился и закалился союз рабочих, крестьян и интеллигенции... Укрепление этого союза означало укрепление морально-политического единства советского общества. Государство, опирающееся на нерушимое единство общества, является подлинно народным государством. Впервые в истории человечества окончательно сложилось подлинно народное государство, народное по своим классовым основам, по своей социальной природе, по своей политике, выражающей интересы всего народа» (С. 388).

2 XVIII съезд ВКП(б)... С. 268.

3 Программы и Уставы КПСС. М., 1969. С. 320.

классовая принадлежность в обществе, стремящемся к бесклассовому, не может иметь прежней силы). Пролетариат теряет свои преференции и привилегии.

VII

На XIX съезде, состоявшемся не в 1948-м, а в 1952 году, не было ничего сказано о проекте Программы ВКП(б) 1947 года — наоборот, вопрос о составлении Третьей программы был поставлен заново, как если бы никакого проекта не разрабатывалось вовсе. Однако новая «народная» политическая логика продолжает действовать: в партийный Устав вводятся некоторые не столь заметные, но характерные изменения. Закрепляются изменения в социальной базе и, соответственно, статусе партии, введенные предыдущим съездом. В измененном Уставе партии говорится: «Коммунистическая партия Советского Союза есть добровольный боевой союз единомышленников-коммунистов, организованный из людей рабочего класса, трудящихся крестьян и трудовой интеллигенции»¹ (соответственно, членом КПСС может стать «любой трудящийся»). Это находит отражение и в коррекции текста ст. 126 Конституции — в редакции от 8 августа 1953 года она меняется, казалось бы, совсем незаметно и *малосущественно*: фраза из первоначальной редакции «наиболее активные и сознательные граждане из *рядов рабочего класса и других слоев трудящихся* объединяются во Всесоюзную Коммунистическую партию (большевиков), являющуюся передовым отрядом трудящихся в их борьбе за укрепление и развитие социалистического строя» теперь звучит так: «Наиболее активные и сознательные граждане из *рядов рабочего класса, трудящихся крестьян и трудовой интеллигенции* добровольно объединяются в Коммунистическую партию Советского Союза, являющуюся передовым отрядом трудящихся в их борьбе за построение коммунистического общества» (курсивы мои. — А. Н.)². Здесь *труд* «официально» становится *атрибутом* (а не функцией) не только рабочего класса, как это было, но также крестьянства и интеллигенции — атрибутом всех *трудящихся*. С другой стороны, пролетариат вписывается в состав трудящихся, лишаясь *самостоятельного* политического бытия.

В продолжение логики Конституции 1936 года, логики «историзации» диктатуры пролетариата, в новом тексте Устава, принятом на XIX съезде, говорится: «Коммунистическая партия Советского Союза, организовав союз рабочего класса и трудового крестьянства, добилась в результате Великой Октябрьской Социалистической революции 1917 года свержения власти капиталистов и помещиков, организации диктатуры пролетариата, ликвидации капитализма, уничтожения эксплуатации человека человеком и обеспечила построение социалистического общества»³.

Так классовые различия, классы и классовая борьба риторически уничтожаются. Партия и государство не становятся надклассовыми или внеклас-

1 Программы и Уставы КПСС. С. 344.

2 Сайт Конституции РФ. URL: <https://constitution.garant.ru>.

3 Программы и Уставы КПСС. С. 344. Об «отведении в тень» диктатуры пролетариата говорит и В. В. Трушков, см.: Трушков В. В. Неизвестная Программа ВКП(б). С. 19.

совыми, ведь *классов (а значит, и классовой борьбы) больше нет* (или, что то же самое, они исчезают в таинственной «полосе завершения строительства бесклассового социалистического общества»). Нивелированию подлежит и различие на партийных и беспартийных граждан государства — и вот на фундаменте Конституции в 1937 году создается и вводится в практику принцип и, соответственно, концепт «блок коммунистов и беспартийных». «Результаты выборов 12 декабря, — говорит в своем выступлении депутат 1-й сессии Верховного Совета 1938 года, — показали, что население нашего Союза состоит не из разрозненных групп, преследующих каждая свои отдельные интересы, а из единого, тесно сплоченного великого коллектива, сознательно идущего под руководством партии Ленина — Сталина по пути построения бесклассового общества, построения новой, справедливой и счастливой жизни»¹. Новый концепт — «блок коммунистов и беспартийных» — это, в сущности, новый способ концептуализации целостности народа: «Блок коммунистов и беспартийных, по существу, объединяет весь советский народ, поскольку у нас отсутствуют антагонистические классы с их непримиримыми противоречиями»².

Концепт «блок коммунистов и беспартийных» имеет свою историю. Вот в речи на I съезде колхозников-ударников (1933) Сталин обращает внимание слушателей, казалось бы, на очевидную вещь: «Сила большевиков, сила коммунистов состоит в том, что они умеют окружать нашу партию миллионами беспартийного актива. Мы, большевики, не имели бы тех успехов, которые имеем теперь, если бы не умели завоевать на сторону партии доверие миллионов беспартийных рабочих и крестьян. А что для этого требуется? Для этого требуется, чтобы партийные не отгораживались от беспартийных, чтобы партийные не замыкались в свою партийную скорлупу, чтобы они не кичились своей партийностью, а прислушивались к голосу беспартийных, чтобы они не только учили беспартийных, но и учились у них»³. Единство партии, с одной стороны, и единство партии и народа, с другой, — такова постановка вопроса в 1933 году.

Развитие концепта «блок коммунистов и беспартийных» приводит к построению фундамента для будущей теоретической постановки концепта «советский народ». В своей речи от 9 февраля 1946 года Сталин акцентирует внимание на том, что советский общественный строй объединяет партийных и беспартийных граждан СССР «в один общий коллектив **советских людей**» (= советский народ! — *А. Н.*). «Разница между ними лишь в том, что одни состоят в партии, а другие — нет. Но эта разница формальная». Значит, «и те и другие творят одно общее дело. Поэтому блок коммунистов и беспар-

1 Первая сессия Верховного Совета СССР. 12–19 января 1938 г.: стенографический отчет. Издание Верховного Совета СССР, 1938. С. 8.

2 *Калинин М. И.* Избранные произведения. М., 1975. С. 434. Также читаем в «Политическом словаре» 1940 г.: «Партия большевиков выступает на выборах в Советы депутатов трудящихся в блоке, в союзе с беспартийными, рабочими, крестьянами, служащими, интеллигенцией. <...> Полная победа блока коммунистов и беспартийных на выборах в Верховный Совет СССР и в Верховные Советы союзных и автономных республик явилась выражением морального и политического единства советского общества, дружественного сотрудничества рабочих, крестьян и интеллигенции и дружбы народов СССР» (Политический словарь / под ред. Г. Александрова, В. Гальянова и Н. Рубинштейна. М., 1940. С. 60).

3 *Сталин И.* Соч. Т. 13. М., 1951. С. 250.

тийных является естественным делом»¹. Анализируя сталинское выступление, В. В. Трушков делает справедливый вывод: «Из этих положений вытекает, что в обществе исчез объект, на который надо направлять диктатуру пролетариата»².

Важными концептами, являющимися теоретическими предпосылками для всенародного государства, были понятия советского народа и его морально-политического единства, выражающие упрочивающееся единение народа и государства и активно использующиеся после войны. Понятие «советский народ» в *официальный* лексикон советской политики входит после XX съезда КПСС, развернутую же концептуализацию получает только на XXIV съезде в 1971 году («советский народ как новая историческая общность людей»³); максима «вся власть в СССР принадлежит народу» вводится в Конституции 1977 года (если, правда, не брать в расчет проект Конституции 1964 года с его ярко выраженным руссоизмом⁴). Однако вполне близко к терминологической постановке оно используется и после 1946 года, и даже во 2-й половине 30-х годов⁵, особенно после принятия Конституции 1936 года (понятно, что выражение «советский народ» можно фиксировать и в более ранних советских текстах). В риторике XVIII съезда вводится и используется выражение «морально-политическое единство советского общества»⁶. «Общество» в марксизме — это что-то вроде универсального социософского ключа (правда, не открывающего никаких дверей); категория размытая, в риторике сталинского времени часто используемая в качестве понятийного замещения временно отсутствующего «народа». Впрочем, «народ» все-таки появляется, прямо вслед за «обществом»: в резолюции XVIII съезда по докладу Жданова об изменениях в Уставе партии говорится: «Создалась основа морально-политического единства советского общества. Это морально-политическое единство советского народа получило свое блестящее подтверждение в создании блока коммунистов и беспартийных на выборах в Верховный Совет СССР и в Верховные Советы союзных республик и в полной победе этого блока» (курсивы мои. — А. Н.)⁷.

Советская политическая риторика наполняется концептами «советский народ» / «многонациональный советский народ» и «морально-полити-

1 Сталин И. В. Речь на предвыборном собрании избирателей Сталинского избирательного округа г. Москвы, 9 февраля 1946 г. М., 1946. С. 22–23. Об одном интересном эпизоде 1952–1953 годов рассказывает книга Н. А. Зонтикова: Сталин выдвинул свою кандидатуру на выборах 1953 г. в Костромской городской Совет депутатов трудящихся (правда, не один, но cum collega — Маленков). См.: Зонтиков Н. А. И. В. Сталин — депутат Костромского городского Совета. Кострома, 2014.

2 Трушков В. В. Неизвестная Программа ВКП(б). С. 13.

3 См.: Ким М. П. Советский народ — новая историческая общность. М., 1972.

4 В проекте Конституции СССР 1964 г., следующему за новой Программой КПСС 1961 г., сказано: «Вся власть и все богатства в СССР принадлежат народу. Народ — единственный источник власти в СССР, верховный законодатель и верховный правитель» (Конституция СССР. Основной закон. Проект. 1964 год // Хрущевская «оттепель» / А. В. Пыжиков. М., 2002. С. 399).

5 Точкой отсчета государственно-политической категоризации концепта «советский народ» можно посчитать 1933 год: 6 июля этого года за обедом в Зубалово Сталин поднял тост «за советский народ, за самую советскую нацию, за людей, которые раньше всех совершили революцию. За самую смелую советскую нацию» (Невежин В. А. Застолья Иосифа Сталина. Кн. 2. Обеды и ужины в узком кругу («симпозионы»). М., 2019. С. 389).

6 XVIII съезд ВКП(б)... С. 25, 27.

7 XVIII съезд ВКП(б)... С. 910.

ческое единство советского народа» волнообразно. Можно выделить волны 1936 и 1947 годов. Конструирование *советского народа* имело перспективное значение. Но какой политический смысл имеет концепт «советский народ» в универсуме сталинских политико-государственных идей? Как соотносились концепты «советский народ» и «русский народ» («великий русский народ»)? Новый *имперский этатизм*, поэтапно выстраиваемый Сталиным, предполагал в качестве субъекта Советской империи, имперообразующего народа — советский народ. Русский народ — центр, исток, фундамент, народ-собиратель («объединитель национальностей» — Сталин), первый среди равных, старший брат в семье народов СССР; но «имперский субъект» — именно советский народ. Всенародное государство — это государство *советского народа*. Об этом говорит и текст Гимна СССР 1943 года: хотя и «Союз нерушимый республик свободных / Сплотила навеки Великая Русь», но «Да здравствует созданный волей народов / *Единый, могучий Советский Союз!*»; также: «Нас вырастил Сталин — на верность *народу*», «нас» — это народы СССР, сплоченные дружбой, «на верность *народу*» — имеется в виду «единый, могучий [народ] Советского Союза». Понятно, что конструировать многонациональный единый *советский народ* — сложно, но иначе ни о каком всенародном государстве не могло быть и речи.

В этом ключе следует рассматривать коллизии концепта демократии. Из работ Маркса, Энгельса, Ленина, да и самого Сталина, явствует, что «пролетарская демократия», один из синонимов диктатуры пролетариата, хотя и является классовой демократией, однако, словами Ленина, «в миллион раз демократичнее всякой буржуазной демократии». Пролетарская диктатура и пролетарская демократия полагались одной и той же сущностью, пролетариат-диктатор — в высшей степени демократом, в своем лице и правлении совместившим диктатуру и демократию. Так, Л. М. Каганович в 1933 году сказал: «Наша пролетарская диктатура соединяет в себе невиданную широкую демократию — советскую демократию, невиданную силу убеждения (ни одно государство в мире не имеет такой силы убеждения, таких рычагов убеждения, какие имеет наша страна... наша партия) и в то же время достаточную силу и мощь принуждения»¹. Новая риторика, лишаящая пролетариат его диктаторских полномочий, разводит пролетариат и демократию, «депролетаризирует» демократию. В текстах 1936 года и последующих лет словосочетания «советская демократия», «социалистическая демократия» и т. п. вытесняют «отыгравший» концепт «пролетарская демократия» и ему подобные концепты.

Поскольку тезис об исполнении диктатурой пролетариата своей великой исторической миссии и об учреждении всенародного государства в сталинское время так и не был принят, то вплоть до 1961 года диктатура пролета-

1 Материалы объединенного пленума ЦК и ЦКК ВКП(б)... С. 148.

риата продолжала оставаться в силе, пролетариат-диктатор, «magister populi», не мог сложить своих полномочий перед новым властителем — народом (советским народом), не мог прекратить действия своего империума (соответственно, оставались почти в полной идейной силе и классы). Однако и народ не мог не претендовать, и законно, на власть. Вот, к примеру, говорит А. Я. Вышинский: «Как государство пролетарской диктатуры, Советское государство является подлинно народным государством. Это его первая и основная особенность»¹. Так длился период «теоретического двоевластия»: пролетариат исполнял обязанность диктатора — временного властителя, но по факту постоянного, dictator perpetuus, народ же ждал своей «инаугурации».

Время от времени в работах советских ученых повторялась старая уже максима об уничтожении классов. Вот Г. Е. Глезерман в статье 1950 года пишет: «Классы, из которых состоит наше общество, являются по своей социальной природе новыми, социалистическими. <...> Социалистический строй не рождает заново классов, наоборот, он уничтожает классы. Рабочий класс и крестьянство коренным образом изменили свою социальную природу и в этом смысле стали новыми, но эти изменения свидетельствуют во все не о появлении новых классовых различий, а о том, что мы идем по пути преодоления всяких классовых различий»². Но дальше подобных заявлений дело не идет. Формула «всенародное государство» так и не прозвучала. СССР оставался «социалистическим государством рабочих и крестьян» (ст. 1 Конституции 1936 года), то есть классовым государством, пусть даже эти классы «преобразились», «стали совершенно новыми», «идут по пути собственного преодоления».

Проект 1947 года был «спрятан», «надежно забыт», — значит ли это, что Сталин «закрыв тему»? Почему проекту не был дан ход? Введение всенародного государства было отложено, по всей видимости, в силу простой нехватки времени на столь масштабное мероприятие (точнее, огромный комплекс мероприятий) по причине того, что вождь Советского государства был вынужден все силы бросить на разрешение геополитических проблем страны. По всей видимости, уже к началу 1948 года Сталину стало ясно, что сил и времени на новую программу партии (а это — очередной съезд партии, проведение которого требует невероятно много сил) попросту не хватит, и приходится ее отложить. В силу быстрыми темпами складывающегося биполярного мира и необходимости выстраивания новой геополитической конфигурации двух сверхдержав — двух мировых блоков — приоритет внешней политики стал очевиден: в конце концов, мир ждать не будет, в отличие от (внутренних) проблем идеологии и идейного строительства³, с которыми можно (точнее, при-

1 Вышинский А. Я. Советское государство — государство нового типа // Вопросы теории государства и права / А. Я. Вышинский. М., 1949. С. 246.

2 Глезерман Г. Е. Класс и нация // Вопросы философии. 1950. № 1. С. 283.

3 Да, идеология, может быть, и подождет, но были внутренние проблемы, которые ждать не хотели, а без Сталина не решались: вспомним только денежную реформу 1947 года (см. об этом: Чудинов И. А. Денежная реформа 1947 года. М., 2018). А демобилизация Красной Армии (1945–1948)?! Впрочем, такое перечисление может занять немало сотен страниц...

ходится) повременить. Геополитика (важнейшие проблемные узлы: доктрина Трумэна — план Маршалла — Советский блок, Коминформ — Атомный проект (активизация) — Израильский узел Германия — НАТО — Китай — Корея и пр. и пр.) потребовала столько внимания (практически всех сил, которые были у Сталина, а силы были уже не те, что в 30-е), что отложен был также и Дворец Советов, осталась почти без сталинского руководства и фактически пущена на самотек идеология (отсюда неряшливость и грубые движения конца 40-х годов, особенно плохо проработанная кампания по борьбе с космополитизмом). «Геополитический поворот» 1947–1948 годов стал, таким образом, причиной *временной* задержки проекта Программы ВКП(б) 1947 года.

В 1953 году Сталин в разговоре с ученым, новоизбранным членом Президиума ЦК КПСС Д. И. Чесноковым, автором известной работы, выше упоминавшейся, «Советское социалистическое государство» (1952), произнес слова «Без теории нам смерть, смерть». Но в геополитических пертурбациях теория не была предметом первой заботы, и только в 1950 году, когда расстановка мировых сил и блоков прояснилась, стало возможным вернуться к руководству идеологическим фронтом в полную силу.

Работы Сталина по языкознанию стали знаком *непосредственного* обращения (возвращения) вождя к идеологии и взятия им *личного* руководства новыми дискуссиями и связанными с ними идеологическими кампаниями-проектами, — после того, как мировые проблемы *позволили* тратить на себя меньше времени. За дискуссией по вопросам языкознания последовала дискуссия по политэкономии социализма¹ (с каждой из этих дискуссий был связан выход новых работ Сталина).

¹ См. об этом: Журавлев В. В. Сталин и экономическая дискуссия 1951 г. в СССР (к проблеме сталинского теоретического наследия) // Советское государство в период позднего сталинизма. 1945–1953 гг. : материалы VII междунар. науч. конф. Тверь, 4–6 декабря 2014 г. М., 2015 ; Стожко Д. К., Стожко К. П. Развитие политической экономии социализма в СССР: 1922–1953 гг. // Вопросы политической экономии. 2019. № 2 ; Сычев Н. В. Роль Сталина в создании учебника политической экономии и ее актуальность в современных условиях // Материалы научно-практической конференции, посвященной 140-летию со дня рождения И. В. Сталина «Теоретическое и практическое наследия И. В. Сталина». 7 декабря 2019 года / авт.-сост. И. И. Никитчук. М., 2020.

**Русская цивилизация в условиях глобального экологического кризиса
современности: вызовы и ответы**

Глобальный экологический кризис нашего времени осмысливается в русле наличия противоречий между безграничными возможностями человеческой преобразовательной деятельности и ограниченными возможностями биосферы в ресурсном обеспечении этой деятельности. Но более точно будет охарактеризовать экологический кризис как кризис адаптации, суть которого в том, что власть человека над окружающей средой до того увеличилась, что он видоизменяет одновременно и человеческое общество, и среду своего обитания, стихийно образуя их союз, а общественные институты не могут приспособиться к этому новому состоянию и социальным феноменам, им порожденным. «Человек достиг господства над природой, господства, которое может его уничтожить»¹. Прометеевский дух, о котором некогда писал Н. А. Бердяев, ведет его к тому, что он не в силах овладеть созданной им техникой, справиться с могучими, прежде небывальными энергиями. Причины экологического кризиса не в природе, не в системе «природа — общество», а внутри самого общества, и выход из него возможен лишь путем социально-экономических и политических преобразований современного Общества Риска. Но нельзя забывать и антропогенное изменение кризиса.

Человек незащищен перед собственными его изобретениями. Человеческая душа не может выдержать скорости, которой от нее требует современная цивилизация. И он находит компенсацию, точку опоры, переносит центр тяжести внутрь самого себя, поставив себя в центр мира. Человек прикрывается миром вещей — техникой, чтобы защититься, и становится их приложением, начинает служить им. Из новой иерархии выпадает Бог, божественное начало. Так рождается постчеловек. Человек отчужденный, потерявший в этом мире со всем связь. Собственно, это и не человек вовсе, а точки зрения представлений о нем в традиционных системах ценности. И у этого постчеловека появляется своя... постприрода!

Живой классик современной немецкой философии футуролог У. Бек, рассуждая о превратностях нашего понимания «законов природы», писал, что обретающаяся на страницах произведений мыслителей нашего времени природа «сама по себе — не природа, это — концепция, норма, утопия, абстрагирование...»². И мы можем с высокой долей вероятности предсказать дальнейшее «развитие природы» в XXI веке: «Природа XXI века будет природой, которую создали мы»³. Создали — собственными руками и в своем воображении. В этом смысле Х. Ортега-и-Гассет был, несомненно, прав, отмечая, что на Планете

1 Слова М. Хоркхаймера цит. по кн.: Ефимов К. М. Экоосоциологические проблемы в классических и современных концепциях общественного развития. М., 2005. С. 28.

2 Beck U. World risk society as cosmopolitan society? // Theory, culture and society. Vol. 13. № 4. 1996. P. 3.

3 Worster D. The shaky ground of sustainability // Sachs W. Global ecology. Halifax, 1993. P. 140.

людей нет никакой природы, а есть лишь его собственная история. Изучение истории взаимодействия в системе «человек — окружающая его природная среда» есть не что иное, как исследование истории человеческой цивилизации. Отчасти прав был и Карл Маркс, в системе мысли которого категория природы вообще отсутствовала. У него общественное безусловно детерминировало природное, отношение к природе являло собой всего лишь экстраполяцию отношений в обществе. Человеческая идея, с которой мы приходим в мир нечеловеческих существ. Получается, что экологическим кризисом мы достигли не «конца природы», а осознания, что никакой природы в собственном смысле слова нет¹.

Таким образом, следует отличать природу саму по себе и природу, каковой она нам представляется. Саму по себе природу мы не знаем. Другое дело — наши представления о природе, «не природа сама по себе, а природа, поскольку она подлечит человеческому вопрошанию», «картина нашего отношения к природе»². Так что нынешний кризис находится не просто в обществе, особенностях его организации — он находится, в первую очередь, в наших системах мысли, в мировоззрении. Борьба с ним — борьба идей.

Нет все же смысла отрицать, что в любом случае идет интенсивное разрушение окружающей среды. Проедание ресурсов, разрушение биосферы осуществляется ради социального восхождения человека, социального слоя, класса, целого общества людей (в том числе государства). Ведь «социальный человек ради своего дальнейшего социального возвышения должен в самом себе убивать изо дня в день природного, биосферного человека»³. А какие могут быть основания отнесения данной сферы человеческой реальности, или общества, цивилизации, ее культуры, к экологически дружественным, экологически враждебным или нейтральным?

Очевидно, что речь не может идти о том, как относились к природе, как любили-воспевали природу в памятниках культуры данной цивилизации, а должна вестись о том, каково взаимодействие данного общества со средой своего обитания, и шире, взаимодействие данной общественной системы с окружающей ее природной средой. Стороной этой проблемы является идея природы, окружающей среды в соответствующих образцах мысли. Есть смысл сопоставить их с центральным принципом устойчивого развития, рамочной концепции экологической политики и парадигмы развития, который провозглашает идею предела способности природных комплексов нести хозяйственные нагрузки. Переступать его нельзя: иначе экосистема перестает сохранять свои коренные свойства — и гибнет. Задача устойчивого развития — возвращение планеты в границы воспроизводственного потенциала ее биосферы, отказ от принятия решений, в результате которых очевидна *необратимая де-*

1 См.: Wapner P. After nature: environmental politics in a postmodern age // Handbook of global environmental politics. Elgar, P. L. 2012.

2 Лисеев И. К. Природа в современном философском дискурсе // Философия природы. М., 2009. С. 41.

3 Демиденко Э. С. Шаталов А. Т. Противоречивый характер биосоциальной природы современного человека // Философия природы. М., 2009. С. 453.

градация окружающей среды. Следовательно, для данного общества, скажем цивилизации, отношение к ее природной среде — на уровне как практик, так и идей — играет первостепенную роль.

Исторически никто из бытописателей русской цивилизации не выделял фактор ее экологичности как самостоятельный аспект. Но в прежние времена наблюдалось весьма мало попыток рассматривать цивилизации как общества, погруженные в особые, специфические природно-климатические комплексы. Это явление получило широкое хождение сравнительно недавно. Обратимся к наследию мыслителя, который описал русскую цивилизацию именно в этом ключе, — к А. С. Панарину, философу глобализации и общества постмодерна.

Обычно, анализируя наследия Панарина, ограничиваются описанием русской цивилизации как идеациональной (термин П. А. Сорокина), русской идеи — как духовной, предельно неутилитарной, противостоящей потребительскому духу западной цивилизации. Русская идея, по Панарину, призвана воссоединить разрушенную целостность человека, обрести высшие сакральные смыслы (софийность) в мире и себе, отказавшись от «любви к миру». При этом статус созданного Богом мира высок как никогда.

В основе русской цивилизации два взаимосвязанных рода смыслов — православие и космизм «русского пространства» (как своеобразное восприятие мира). О пространстве Панарин пишет: «Человек живет не только небом, но и землей, и территориально-географические детерминанты в немалой степени ответственны за склад характера, образ жизни народов»¹. Речь здесь идет не о территории, не о ландшафте или красоте русской природы, а именно о пространстве русской цивилизации. «Без привязки к русскому космическому пространству» не родилось бы «русского цивилизационного типа»². (Говоря о природе, он употребляет не только понятие «пространство», но еще чаще «Космос».) Природа — не мастерская для удовлетворения потребностей человека, а божий Дар русскому человеку, мир оправдан, ведь он искуплен. Человек призван хранить и возделывать ее. Русские имеют миссию сопрячь, согласовать, соединить Космос и Землю, земное и небесное, человека и мир, плоть и дух, систему и среду. В русском образе мысли присутствует единство в системе «космос — общество — человек», здесь и космос первичен, и человек первичен, как его активная органическая часть. Потому что в этой иерархии Бог находится на своем месте — главном, его искупленные творения — люди и охраняемая ими природа.

Еще глубже и рельефнее отображаются эти черты у друга и собеседника А. С. Панарина, теоретика ноосферы академика Н. Н. Моисеева (1917–2000), который говорил не об идеях, а о реальных общественных институтах. Моисеев определял цивилизации как осуществляемую посредством техносферы модель адаптации данного общества к окружающей природной среде. Каждое из таковых приспособляется к окружающей их среде — каждое по-своему,

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

2 Панарин А. С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 184.

и именно так рождается разнообразие цивилизационных типов. Затем каждое «выбирает себе религию» в соответствии со своей моделью адаптации (а не наоборот). Одни цивилизационные типы оказываются экспансионистскими, другие — экологически дружественными, или экологически нейтральными. В планетарном масштабе преобладает та модель адаптации, которая характерна глобально доминирующей цивилизации, а цивилизация сегодня преобладает западная. Это — цивилизация адаптации через уничтожение окружающей ее среды. Именно о жизни внутри западной цивилизации писал Н. А. Бердяев, указывая, что человек стал орудием производства продуктов, вещь ставится выше человека, идет развоплощение, разрыв плоти и духа. Русская цивилизация имеет экологически дружественную неэкспансионистскую модель адаптации. Это модель само-адаптации к окружающей среде, не через уничтожение своей среды, а через приспособление себя к своей среде. Вот почему России в целом удалось сберечь и природу, окружающую среду своей страны, и культуру 150 народов России, которые живут в этих природных комплексах.

Таким образом, наша цивилизация, и ее традиционная культура, и ее религия, несомненно, экологически дружественны, а не враждебны. Во всяком случае, на это указывает анализ мира идей.

Важно подчеркнуть, что цивилизации для Панарина и его единомышленников — лишь «партитуры», по которым человек, коллектив играет по своей доброй воле. Возможны извращения традиций, отказ от принятия своей культуры и себя, что заставляет людей, в том числе и принадлежащих власти, действовать в совсем ином ключе. Тем не менее, согласно общепринятому мнению, в целом русской цивилизации характерны высокие смысложизненные ориентиры, идеалы всецело за пределами физического существования, стоящие настолько высоко, что несущественными становятся отношения с природными комплексами, аспектами хозяйственной жизни — им уделяется небольшое внимание, здесь не задействованы значительные ресурсы. Среда остается в стороне, давления на нее не происходит. Что так же положительно влияет на состояние среды.

Классик американской культурологии Л. Уайт делает к цивилизационным выводам А. С. Панарина и Н. Н. Моисеева свои важные добавления. Для Уайта, собственно адаптация к среде обитания есть коренное свойство человека. Адаптация осуществляется с помощью культуры, которая есть «процесс приспособления, осуществляемый символическими средствами»¹. Культура наполняет собой техносферу, искусственную среду, наступающую на мир природы, порождая образцы человеческих отношений, символические единицы, раскрывающие содержание жизни людей, иную биологически ненаследуемую информацию вместе с созданными людьми артефактами. Элементами культуры являются ценности, сакральные смыслы, духовные составляю-

1 *Евдокимов А.* Русская цивилизация: экологический аспект. М., 2012. С. 422.

щие и многое другое. Следовательно, и выбор христианства для Руси все-таки определялся уже наличествующей культурой, которая, разумеется, тогда уже была, как и техносфера. Так что экологическая культура русской цивилизации не имеет четкого укоренения в религиозных системах исключительно, ведь сам выбор религии русскими был продиктован моделью адаптации к среде, той, которая уже была. Тем, что некогда Г. П. Щедровицкий описывал как естественную деятельность, в дальнейшем видоизмененную и отточенную в ходе инкультурации православным христианством и образованием тех культурных эталонов, которые мы и рассматриваем здесь сейчас.

Общеизвестно, что Л. Уайт рассматривал религию христиан как явление антиэкологическое и способствующее возникновению и разрастанию наползающей экологической катастрофы. На его мнение не повлияло даже то, что ключевой теолог католицизма Франциск Ассизский, например, высоко ставил тварь, творение, даже выше, чем человека, хотя, заметим, у него человек и мир природы противопоставлены друг другу. Впрочем, его философия так в итоге и не победила в западном мире. Эра капитализма нацелена на жизнь за счет среды, смысловым фундаментом чего является протестантская этика. В ходе Реформации природа занимает в умах людей радикально подчиненное положение по отношению к человеку, при наличии их противопоставления (что в принципе характерно раввинистическому иудаизму, «происходит, по сути, иудаизация христианства»¹). Согласно протестантизму, человек спасен и может делать все, что пожелает. Он — бог мира, царь мироздания. Для православия такое понимание не есть христианство вообще, поэтому правильнее будет сказать, что не христианство, а «западное христианство несет ответственность за экологический кризис как следствие духовного разложения и развития техногенной цивилизации»². И в этом смысле позиция Л. Уайта, для которого ни православной теологии, ни русской православной мысли не существует, — и верна, и полностью оправданна. Западная цивилизация, и ее религия, и все мыслительные системы точно порождают экологический кризис. При этом русскую цивилизацию и русскую мысль он не изучал.

Сегодня становится очевидно, что лежащие в основе данной цивилизации национальная культура, религия определяют и политику, и экономику, и весь путь национального развития, а не наоборот.

К этому выводу пришли замечательные исследователи национальных ценностей и культур Рональд Инглхарт и его команда, составившие известную карту Инглхарта — Вельцеля, деление стран по характеру культуры. Эту задачу удалось решить, выяснив, что деление на развитые или неразвитые, тоталитарные или нетоталитарные страны не имеет смысла — народы нужно подразделять по характеру религии³. Исследования изменений систем ценностей проводилось с 80-х годов XX века, в 89 странах мира и затронуло практи-

1 *Евдокимов А.* Русская цивилизация... С. 87.

2 *Евдокимов А.* Русская цивилизация... С. 91.

3 См.: *Инглхарт Р.* Культурная эволюция: как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М., 2018.

чески 90 % населения Земли, от самых богатых до беднейших стран, включая Россию, и не завершено и поныне¹.

Что показала эта работа в целом? Она установила, что мы переходим из индустриального мира в новое общество, «общество знания». Общество, которое формирует постматериалистические ценности. В основе постматериалистических ценностей лежит чувство личной защищенности, экзистенциальной безопасности и уверенности в своем будущем, а первостепенное значение приобретают самовыражение и качество жизни. Индустриальное общество — это общество материалистических ценностей, то есть ценностей выживания, благоденствия, экономической и физической безопасности. В позднеиндустриальном обществе на первый план выходят ценности свободы, справедливости, равенства, самореализации и качества жизни, постматериальные. Эти ценности являют собой не некие иные ценности по сравнению с материальными, а надстройку над базовыми, жизненными установками. Постматериальные ценности — ключевые для сознания человека постмодерна, и одна из главных — экологическая безопасность окружающей среды. В каждом конкретном обществе распространение этих ценностей идет по определенной схеме. Молодые люди больше поддерживают постматериалистические ценности, чем старшие поколения, но только в случае, если они выросли в более безопасных жизненных условиях. Если будущие поколения растут / выросли не в более безопасных условиях, межпоколенческие ценностные изменения, вероятно, не будут обнаружены. Пожилые люди во всех странах поддерживали постматериалистические ценности значительно меньше.

В опросах общественного мнения косвенно, через ряд наводящих вопросов, устанавливается экологический критерий постматериалистичности (ответ «да» на вопрос «готовы ли вы пожертвовать ростом личного благополучия, если это необходимо для охраны природы?»)². Удалось установить, что постматериальные ценности не обязательно исповедовали те, кто живет в государстве на постиндустриальной стадии или в достаточно богатой стране.

Когда Инглхарт начинал свое исследование, у него были определенные гипотезы. В частности, он считал, что, если перед ним будет малоразвитая страна традиционной культуры, она будет «религиозна», а если развитая, демократическая, рыночная, модернизовавшаяся и на стадии посмодерна — то она будет «неверующая». Жизнь посрамила эти иллюзорные построения! В постмодерне религиозность растет (правда, это часто внецерковная религиозность). Люди постмодерна — верующие, но отвергающие сытость, смелые и желающие участвовать в общественной жизни страны, не ждущие милостей от властей, но смиряющиеся перед Высшим судьей, Богом, как они его понимают. Они постматериальны и готовы защищать свою природу.

1 Постиндустриальный переход от ценностей выживания к ценностям самовыражения : Культурная карта мира от Рональда Инглхарта // Экология и жизнь : [сайт]. URL: <http://www.ecolife.ru/video/11399> (дата обращения: 24.10.2020).

2 См.: Abramson P. R., Inglehart R. Value change in global perspective. Ann Arbor, 1995.

К сожалению, итоги работы Инглхарта для России — вовсе неутешительные. Россия — страна, полностью прошедшая индустриальную стадию развития, но не вступившая в постмодерн. Первые же опросы рубежа 80–90-х годов XX века (до этого Россия и другие страны СССР не участвовали в исследовании) выявили низкие показатели постматериализма. Опрос продемонстрировал почти что полное отсутствие постматериальности не только у России, но и во многих странах бывшего СССР, других странах постсоциалистического лагеря. Первый опрос для ГДР и ФРГ проводили отдельно, и западные немцы заняли первое место по показателям постматериальности, но, если бы результат суммировали, то ГДР «потянул» бы всю Германию далеко назад. Что-то похожее имело место и с Россией. Данные по России и по одному городу Москве сильно разнятся, так же как они разнятся и у разных поколений. В целом по России показатели низки, но Москва дает цифры достаточно высокие, на уровне средних западноевропейских стран (особенно хороши были показатели среди молодых; чем моложе опрошенные, тем выше они были). Дальнейшие исследования обозначили эти черты еще рельефнее.

В целом итог оказался довольно печален. По общему впечатлению, Россия — не иная, чем западная, цивилизация, а обычная, «среднестатистическая» западная страна, но не из числа лидеров постмодерна — атомизированная, консьюмеристская, секуляристская, индивидуалистическая. Ни этот, ни иные опросы, проведенные, например, институтом Пью (PEW) в последние десятилетия, не выявили в образе мысли русских черты вышеупомянутой православной культуры: ни соборности, ни правдоискательства, ни чувствительности к идеям социальной справедливости, ни особой духовности. Значительной религиозности и особо чуткого отношения к природе также не выявлено.

Для России, как представлялось Инглхарту, как будто верна дилемма «свобода, индивидуализм, гражданское участие, защита экологии» или «коллективизм, повиновение и — вера в Бога». Или экология, или вера в бога. Такая вот дилемма. Откуда это взялось? Исходя из места России на инглхартовой карте. Экологически обеспокоенные страны — нерелигиозная постматериалистичная Германия, Норвегия, Дания. Другой пример — США и некоторые романские страны. Это страны хорошей, качественной экологической политики, экологической обеспокоенности и довольно высоких (но не самых высоких!) уровней постматериальности и при этом — религиозные. Страны, где вера в Бога — это жизнь, а не пустой звук, страны, где люди живут в соответствии со своими религиозными верованиями. Но Россия далека и от тех, и от других. Она всецело поглощена ценностями выживания, как и другие постсоциалистические страны бывшего СССР, Восточной Европы, азиатские конфуцианские страны. Быть может, дело в бедности и нужно просто немного разбогатеть?

Как уже отмечалось выше, это не так. Страны Латинской Америки — страны постматериализма, свободы, самовыражения и — традиционные, верующие. К ним примыкают такие разные страны, как Ирландия, Канада, Великобритания.

А какие страны соседствуют с Россией по рейтингам материализма? Страны Африки и в целом «третьего мира». Разница между ними и нами одна: Россия, в отличие от ее соседей по карте, находится в высшей точке индустриального развития, но не вышла на уровень постиндустриального. Ни на какие жертвы ради защиты окружающей среды, ради будущих поколений наши соотечественники (за весьма редкими исключениями) идти ни при каких обстоятельствах не готовы.

В результате мы имеем то, что наблюдаем за окном. Пока действительно хорошо живущие, на уровне западного среднего класса, россияне стонут, что ощущают себя неграми из Африки, богатейшие люди страны не отпускают средства на науку, технику и прогресс, а оставляют либо на бесперспективные социальные проекты (деньги адресно в руки), либо на личное потребление. А экологов, защищающих природу, готовы голословно признать иностранными наймитами и разве что не линчевать. Какие там будущие поколения? Вот он — материализм в действии!

Уровень религиозности в современной России вроде бы растет, но движется она по этому критерию на вышеназванной карте не в сторону «свободы, индивидуализма, гражданской активности» и постмодерна, а в направлении еще большей озабоченности своим повседневным выживанием (ближе к Грузии, Армении и африканцам). Это имеет место на фоне определенным образом понятой православной духовности. Даже не православной духовности, не ценностей русского религиозного космизма — уровень и качество веры россиян сегодня исключительно низки, — а определенной конфессиональной лояльности, неразрывно связанной с признанием того, что проявлять общественную активность греховно, нужно не вылезать, а подчиняться властям... Вот и выходит: чем больше «веры в бога», тем дальше от деятельной заботы о природе.

Откуда это присуще России? Ведь наша цивилизационная матрица, как мы знаем, иная. Обратим внимание: у всех бывших социалистических государств опросы демонстрируют одни и те же черты. Страны разные, культуры различные, цивилизации, очевидно, тоже, — а черты везде одного плана. По-видимому, во всяком случае для России, приходится говорить о внедрении иностранных элементов в нашу, русскую, цивилизационную матрицу. И случилось это, вероятно, за годы советской власти, которые все еще ждут полноценного анализа историков и философов. А. С. Панарин и Н. Н. Моисеев (которые итогов этих опросов, конечно, не знали) утверждали, что это вполне реально, и рассматривали это как серьезную проблему. Н. Н. Моисеев — как, возможно, самую тягостную и страшную проблему России.

Итак, Россия как цивилизация имеет большие преимущества в борьбе против экологического кризиса. Россия может опереться на свою модель взаимодействия с окружающей средой, свою духовную культуру и интеллектуальные традиции православия. Но непосредственно воспользоваться этим уже сейчас Россия не может. Население не разделяет *свою собственную* цивилизационную культуру, усвоило инородные стереотипы и штампы и продолжает их усваивать. Именно об этом, очевидно, писал когда-то Г. П. Щедровицкий, отмечая возможность огромной дистанции между естественной деятельностью и культурным эталоном. Культурные эталоны нужно специально внедрять, воспитывать в человеке. Если эталон не внедряется, то, когда умирают его прежние носители, он просто исчезает. Россия, которая находится в рейтинге эффективности экологической политики на одном из последних мест в мире, не просто не может ответить оперативно на экологический кризис, хотя имеет для этого все инструменты — свои собственные, не воспринятые, готовые, идеи и культурные образцы прежде всего. Россия рискует совершенно потерять свою цивилизационную идентичность. Это — проблема, так и не понятая в полном объеме нашими властями. Соответственно, не ставшая направлением общественной политики.

И все же надеемся, что выбор, сделанный на сегодня Россией, — еще не окончательный. Будет новый выбор.

Так что же выберут наши соотечественники? Быть или существовать? Жить предметами, тем, что вне тебя, или быть (бытийствовать) самоосновно (термин М. К. Мамардашвили)? Брать из мира природы необходимое или совершать уничтожение собственной среды даже не ради вещи, которая будет получена из ее ресурсов, а ради социального восхождения при помощи вещи? В этом, думается, есть суть нынешнего выбора модели общественного развития для России. И русская цивилизация накладывает на этот выбор свой отпечаток. Знать свои корни, помнить предков и их достижения, *владеть* культурными образцами, частью чего является духовная культура, нравственность, верования наших предков¹, — сегодня это вопрос борьбы за выживание нашего народа. И исход этой борьбы зависит от каждого из нас...

1 Ведь недостаточно знать, что есть какая-то молитва «Отче наш». Этими знаниями нельзя воспользоваться, если, скажем, некто в отчаянии, в беде, тем более нельзя передать их от человека к человеку! Такой «знающий» — не носитель своей культуры, носитель должен уметь культуру *применять* на практике. Если вы на практике применяете асаны и мантры, а о молитве только знаете, вы являетесь носителем не русской культуры. Иной. Бездуховность и язычество нынешних православных, так часто умирающих сегодня в пандемию, увы, и связаны с тем, что они узнали, но не получили ни от кого культурные образцы!

**Идеократическое противостояния России и Запада:
эсхатологическая интерпретация историософии А. С. Панарина**

Исходной точкой эсхатологической интерпретации историософии А. С. Панарина является данное им в работе «Россия в циклах мировой истории» (1999) определение специфики текущего момента мировой истории. Мы полагаем, что в следующем фрагменте заключена формулировка главного тезиса, развитию и обоснованию которого подчинен весь ход его мысли: «Ожидающий нас исторический поворот, вероятно, воспроизведет в каких-то чертах *поворот рубежа античной и христианской эр*. Многое, очень многое свидетельствует о том, что *лаицский, гедонистически-рационалистический, “господский”* дух позднего Модерна, давно уже не признающий никаких *нравственно-религиозных* резонансов, уходит (курсив мой. — А. Т.)»¹.

В этой тихой и малозаметной формулировке говорится даже не о формационном переходе, на пороге которого оказался мировой исторический процесс. Речь идет об окончании новой эры, вызванной появлением христианского проекта. На языке христианской мысли это утверждение имеет смысл пророчества приближающегося эсхатологического конца мира. Панарин оформляет свое пророчество в теоретический прогноз. По сути, вся последняя глава книги, в которой прозвучали эти слова, содержит все концептуальные положения, разворачиваемые в последующих работах. И более того, говорит то, о чем позже не упоминается. А именно — о *лаицизме* как важнейшей характеристике духа Модерна. Это термин, который в последующем не используется автором, но несет в себе указание на тот генотип, из которого вырастает вся *поздняя цивилизационная историософия Панарина*. Поэтому главным замыслом настоящей статьи является эсхатологическая интерпретация историософии Панарина сквозь призму понимания *лаицской* сущности духа Модерна.

Термин «*лаицизм*» Панарин находит в статье А. В. Карташева «Православие в его отношении к историческому процессу» (30 мая 1945 года), которая сама по себе представляет замечательное произведение русской историософской мысли. А. С. Панарин цитирует и излагает ключевые положения этой статьи в своей работе, встраивая их в свое концептуальное видение процесса европейской модернизации, переходящего в западную глобализацию. Мы полагаем, что именно эти положения оказали решающее влияние на формирование *эсхатологического взгляда на историю* и возвращение к *биполярной логике понимания исторического процесса*. Поэтому реконструкция этих положений Карташева имеет методологическое значение для реализации главной цели нашего исследования — эсхатологической интерпретации панаринской мысли.

1 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. М., 1999. С. 264.

Базовые положения А. В. Карташева можно свести к *четырем принципам*. *Во-первых*, он вводит понятие «лаицизм» как главное содержание духа Модерна в противоборстве с христианской духовностью; «лаицизм» определяется как ценностный дуализм, который противопоставляется аксиологическому монизму христианства. *Во-вторых*, Карташев определяет базовые принципы христианского отношения к истории, при сопоставлении которых с лаическим пониманием истории можно увидеть полное противопоставление этих подходов по всем пунктам. *В-третьих*, из определений Карташева можно сделать вывод, что *целью* распространения и утверждения в общественном сознании *лаической* картины мира является ограничение и полное устранение власти христианского начала из истории. *В-четвертых*, из представленных положений можно сделать вывод, что «*лаицизм*» есть именование *эсхатологического начала*, действующего в духе Модерна.

Данный комплекс положений представляет собой интерпретацию историсофского взгляда А. В. Карташева в *идеократической парадигме мысли*, в рамках которой движущей силой и смыслом исторического процесса полагается борьба между общественными силами за утверждение власти в общественном сознании определенных идеалов. В данном случае сущность исторической эпохи Модерна определяется как противоборство сторонников *лаического и христианского идеалов* за власть над общественным сознанием.

Для обоснования выдвинутых положений обратимся к тексту статьи А. В. Карташева. Предметом его рассмотрения является опровержение получившего широкое распространение суждения А. Гарнака о пассивном и даже аскетически отрицательном отношении восточного христианства к истории. В своей аргументации ошибочности подобного взгляда автор раскрывает принципиальное отличие в отношениях Западной и Восточной церквей к истории. Он доказывает истинность прямо противоположного суждения. Восточная церковь осознает свою задачу не в отчуждении от истории, а в ее освящении — активном преобразовании всех сфер жизни человека по евангельскому духу. Кратко, система базовых принципов восточно-христианского отношения к истории, раскрываемая А. В. Карташевым, может быть выражена *в шести положениях*, которые определяют идеократическую структуру восточно-христианского сознания через задание некоторой системы идеалов. *Первое положение* определяет *идеал истории*: «Великая мистерия библейской священной истории продолжается» в новозаветную эпоху, субъектом которой выступает новый Израиль — христианский народ с его государством¹. *Второе* — определяет *политический идеал*: связь церкви с империей имеет идеократическую природу, которая выражена в политическом идеале симфонии «священства и царства», сформулированного в Шестой новелле Юстиниана: «Церковь и государство проистекают из одного источника, одинаково установлены самим Богом для блага человечества и служат этому благу, друг другу

¹ *Карташев А. В.* Православие в его отношении к историческому процессу // Церковь. История. Россия : статьи и выступления / А. В. Карташев. М., 1996. С. 52.

помогая, как душа и тело, в полной симфонии»¹. *Третье положение* отражает *духовное содержание политического идеала (главную экзистенциальную мифологию)*: идеал симфонии выражает духовную жажду восточного христианства воплотить Царство Божие в земной человеческой истории. *Четвертое* — обосновывает *социальный идеал*: эта духовная жажда манифестирует себя в «теократической мечте» или «утопии» восточного христианства о «*соборном спасении человечества* как целого — «указать людям не только пути личного спасения отдельных душ человеческих, но и устроить пути коллективного спасения». *Пятое* — закрепляет *аксиологический идеал*: «восточное христианство примитивно монистично, с точки зрения аксиологии ценностей... Все ценности — христоцентричны». *Шестое* — формулирует *прагматический идеал*: из аксиологического идеала христоцентризма следует определение главного принципа деятельности — «универсальности и тотальности восточного отношения к историческим и культурным ценностям»² — принцип всеобщей христианизации истории, политики, культуры.

Таково подлинное понимание отношения Православной церкви к историческому процессу в целом и политическому процессу (государству) в частности. Мы полагаем, что перечисленный комплекс идей составляет архетипическое основание восточно-христианского идеократического сознания. Практически по всем перечисленным пунктам в западном типе идеократического сознания мы находим иное и, скорее всего, альтернативное решение. Именно здесь проходит *тектонический разрыв между западным и восточным архетипами христианской идеократической идентичности*, который определил цивилизационное противостояние России и Европы в эпоху европейского Средневековья. Цивилизационный выбор Александра Невского и Дмитрия Донского, освященный кровью военных побед на Чудском озере и Куликовом поле, — это выбор, закрепляющий данный тектонический разрыв на архетипическом уровне между Россией и Европой.

Мысль А. С. Панарина в исследуемом нами тексте (1999 года) исходит из другой идеи цивилизационного противопоставления России и Запада, но она также принадлежит идеократической парадигме. Это идея тектонического разрыва по той «большой идее», которая объединяет людей в цивилизации идеократического типа. Такой идеей для России и Запада является «большая римская идея»³, реализация которой в истории дала две цивилизации идеократического типа: «первый Рим» (древний, языческий) и «второй Рим» (византийский, христианский). Если цивилизационная идентичность Запада выстраивается на архетипическом основании «первого Рима», то цивилизационная идентичность России определяется архетипом «второго». По мысли Панарина, сегодня «большая римская идея» воспроизводится двумя историческими субъектами: США — авангардом западной цивилизации и Россией.

1 Карташев А. В. Православие в его отношении к историческому процессу. С. 49–50.

2 Карташев А. В. Православие в его отношении к историческому процессу. С. 51–52.

3 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. С. 242.

«Только в России римская идея возродилась почти на 400 лет раньше, чем в Америке. Прежде чем отцы-основатели Североамериканских Соединенных Штатов стали рядиться в тоги римских сенаторов, строить Капитолий и другую атрибутику возрожденной римской республики, в России XIV–XV вв. вызрела *идея 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 (курсив мой. — А. Т.)»¹.

Архитектоника цивилизационного противостояния России и Запада задается на уровне архетипов идеократического сознания «первого» и «второго Рима». Ключевой пункт в этом противостоянии — противоборство между языческим и христианским архетипами. Языческий корень западной цивилизации встроен в архетип «первого Рима». Из этого корня вырастает *третий идентификационный принцип*, который вносит существенные изменения в структуру и содержание идеократического противостояния России и Запада в новоевропейский период истории. Это парадигма Модерна, в которой были сформулированы универсальные идентификационные принципы формирования мировой цивилизации. Главное противоречие в исторической реализации этой парадигмы состоит в несовместимости *христианского универсализма*, выраженного в проекте Модерна, с *лаицизмом*, прорастающим в этот проект из языческого архетипа «первого Рима». Это противоречие на парадигмальном уровне выступает главным источником расколов в общественном сознании нового времени и разочарований в полученных результатах от реализации проекта Модерна. Это противоречие в разной степени поражает идеократическое сознание России и Европы, внося в архитектуру их цивилизационного противостояния новоевропейскую специфику. Для понимания этой специфики необходимо определить понятия *«христианский универсализм»* и *«лаицизм»*.

Выше мы определили содержание понятия *христианского универсализма* (шесть пунктов), присущего православному типу идеократического сознания (у Карташева). Этот тип универсализма тождествен универсализму «второго Рима» (у Панарина). В этом мы находим полное тождество в позициях Карташева и Панарина. Такое же тождество понятий мы находим и в определении понятия *«лаицизм»*, которое Панарин заимствует у Карташева.

Здесь мы подходим к обоснованию второго принципа в идеократической системе А. В. Карташева о противоположности христианского и лаического воззрения на историю. Автор вводит понятие «лаицизм», противопоставляя его духу первохристианства, которому «чужд *модерный*, захвативший Европу со времени Ренессанса *дуализм ценностей*: светских и духовных, *лаических* и евангельских (курсив мой. — А. Т.)»². В этом духе «светское» отождествляется с «лаическим» и противопоставляется «духовному» и «еван-

1 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. С. 242.

2 Карташев А. В. Православие в его отношении к историческому процессу. С. 51.

гельскому». *Лаицизм* как духовное явление появляется в эпоху Ренессанса и характеризуется автором как «истинная ересь для Православия», «воскрешенное язычество», «политеизм», «враг, давно побежденный, почти забытый и вот вновь тревожащий церковь». Эти признаки «лаицизма» воспроизводит в цитировании Карташева и А. С. Панарин¹.

А. В. Карташев называет этого врага *дуализмом ценностей* и противопоставляет его «аксиологическому монизму» восточного христианства, для которого «нет двух категорий добра» и нет ничего этически нейтрального. «Все благое, праведное, святое измеряется единым критерием: Христом. Все, что покоряется Христу, — святится именем Его. Все ценности — христоцентричны»². Это противопоставление разворачивается по всем остальным пунктам православного архетипа идеократического сознания с помощью механизмов отчуждения и инверсии. Отчуждение происходит через отделение и автономизацию отдельных сфер общественного сознания и деятельности и превращение их в этически нейтральные зоны. Инверсия совершается в том, что *идеал светского* начала скрытно и постепенно возвышается над *идеалом священного*. Таким образом, проводя это противопоставление по всем шести пунктам идеократического сознания восточного христианства, мы получаем следующую систему бинарных оппозиций. В *первом пункте* священной истории противопоставляется светская, а перенос внимания лаического сознания на светское начало приводит к «расхристианиванию истории»³ — устранению из истории Христа. Во *втором пункте* священная власть противопоставляется царской, а перенос акцента на последнюю приводит к принципу отделения церкви от государства. В *третьем пункте* жажде восточного христианства воплотить Царство Божие в земной истории противопоставляется желание возвращения земного рая. В *четвертом пункте* «теократической мечте» о «соборном» спасении человечества противопоставляется идея религиозного эскапизма и личного спасения. В *пятом пункте* аксиологическому монизму противопоставляется лаический дуализм ценностей. В *шестом пункте* универсальной и тотальной христианизации противопоставляется партикулярная секуляризация.

Подводя итог, можно сказать, что *лаицизм духа Модерна* проявляет себя в том, чтобы объявить какую-либо область в земной жизни человека неподвластной духовному действию евангельского идеала, методично и неуклонно расширять эту область, *противопоставляя экспансии и тоталитаризму христианского духа экспансию и тоталитаризм духа Модерна*. А. С. Панарин дополняет характеристику этого процесса тем, что показывает, как в зонах, огражденных лаистским духом от власти евангельской нормативности, снимаются все скрепы, ограничивающие действие энтропийных сил. «Эта лаистская, или светская, логика предполагала, что вместе с возрастанием нейтрального пространства будет возрастать и человеческая свобода, а вместе с нею

1 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. С. 246.

2 Карташев А. В. Православие в его отношении к историческому процессу. С. 51.

3 Карташев А. В. Православие в его отношении к историческому процессу. С. 54.

и комфортное устройство на земле. Однако реальная история показала, что нейтральные пространства, оставленные Духом и отданные на откуп ценностно-нейтральным практикам, подвержены энтропии». И еще: «Когда все предъявляют свои права и никто не берет на себя обязанностей, мир на глазах превращается в ад...»¹

Главное противоречие эпохи Модерна, по мысли Панарина, состоит в столкновении двух альтернативных принципов, двух мироустроительных установок. «Одна связана с технологическими гарантиями надежных и морально-нейтральных механизмов, другая — с гарантиями, даваемыми духом в той мере и степени, в какой он пронизывает политическую материю государственности и всей общественной жизни»². Это противостояние лаицтской и евангельской мироустроительных установок определяет архитектуру цивилизационного противостояния России и Запада и логику мирового исторического процесса. Эсхатологический характер этой логики проявляет себя в краткосрочном прогнозе Панарина о скором разрешении этого противостояния.

То, что разрешение это не будет мирным, понимают многие. Но каковы свидетельства приближения этого эсхатологического момента приводит А. С. Панарин? Анализируемая нами глава книги Панарина начинается словами: «Размышляя о будущем постлиберальной России, надо иметь мужество признать, что либеральное наследие 90-х гг. ставит страну перед столь жесткими дилеммами, каких она не знала со времен Александра Невского и Дмитрия Донского... либо возвращение к крайне жесткой, авторитарно-самодержавной государственности (не обязательно монархической), либо — полный развал России и установление американского протектората под каким-нибудь благозвучным международным названием»³. Эта дихотомия читается нами как выбор между «Ледовым побоищем» и «Куликовым полем», с одной стороны, и американским протекторатом — с другой. Как мы говорили выше, в этих битвах определялся цивилизационный выбор России и формировался ее цивилизационный архетип. Следовательно, сейчас мы приближаемся к этому моменту.

Со времени публикации прогноза А. С. Панарина прошло двадцать лет... Наш выбор еще не сделан. Россия длит свое существование в положении данника победителей в холодной войне, не имея ни лидеров, ни общественных сил, ни большой идеи для начала военных действий. Это еще не американский протекторат, который не может быть длительным, потому что провоцирует процесс ускоренной актуализации нашего цивилизационного архетипа. Это — именно положение данника. Оно неустойчиво, потому что выбор нами еще не сделан (мы не сдались). Впрочем, выбора-то, по сути, никакого нет. Есть задача — поднять народ на освободительную борьбу. Но эта задача не решается, потому что не ясно, за какое отечество нам воевать? Народ, лишен-

1 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. С. 247.

2 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. С. 246.

3 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. С. 240.

ный своей идентичности, превращается в население, которое может платить дань, но не может воевать. Кризис постсоветской идентичности есть результат продолжающейся когнитивной войны, цель которой — лишение советского человека своего отечества и удержание его в резервациях постсоветских государств. Но не только поражение в когнитивной войне является причиной нынешнего положения дел. Есть и другие причины.

В сентябре 2020 года на сайте Изборского клуба была опубликована статья С. Ю. Глазьева «Идеология или смерть!»: «Если в государстве нет идеологии, то по факту в нем доминирует власть денег, прикрытая смесью либертарианства и псевдопатриотизма. Идеология вульгарного либерализма легализует продажность всего и вся, включая решения органов власти. Патриотическая риторика используется для прикрытия коррупции и злоупотреблений власти». Пафос статьи заключается в призыве к правящей элите руководствоваться в своей деятельности идеологией спасения страны. Для этого автор предлагает ввести на законодательном уровне механизм ответственности власти перед обществом. «Как известно, идеи правят миром. Но, с одной стороны, в условиях нынешнего просвещенного общества они должны быть конструктивными и практически подтверждать свою эффективность. С другой стороны, властвующая элита должна последовательно воплощать их в жизнь»¹. Если принять во внимание, что никакой новой идеологии, способной править в России, на сегодняшний день нет, а государственная идеология либерализма является не более чем парадигмой легитимации в общественном сознании власти денег, то нетрудно предположить реакцию правящей элиты на этот призыв выдающегося общественного деятеля академика С. Ю. Глазьева. Однако призыв Сергея Юрьевича обращен не только к правящей элите, он обращен ко всем нам. Его смысл в том, что надо торопиться с выбором, ибо время эсхатологического разрешения всех проблем уже близко.

Россия продолжает существовать в постсоветский период в постсоветском пространстве без большой идеи, которая могла бы стать основой ее новой идеологии. Несмотря на то что о «насушности большой национальной идеи сегодня твердят представители всего политического спектра России — от коммунистов до ельцинистов»², эта идея не дается постсоветской общественной мысли. Читая Панарина и Карташева, понимаешь почему. Потому что «большую идею» не надо искать, она уже присутствует как архетип нашего идеократического сознания. Нужны особые обстоятельства и время для того, чтобы мы смогли узнать в архетипе восточно-христианского идеала свое предназначение и подчинить свою индивидуальную волю власти этого идеала. Главное из этих обстоятельств — политическая воля верховной власти. Эта воля нам сегодня не дана. В этом состоит главная проблема застревания России в постсоветском межвременье.

1 Глазьев С. Ю. Идеология или смерть! // Изборский клуб : [сайт]. URL: <https://izborsk-club.ru/19782/> (дата обращения: 13.09.2020).

2 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. С. 242.

Почему так? Почему Россия продолжает влачить жалкую роль данника западной цивилизации при наличии столь мощного архетипа в недрах своей цивилизационной идентичности? Прямой ответ, который дает А. С. Панарин, выстроен в эсхатологической логике восточно-христианского дискурса. Поэтому, что Бог продолжает действовать в мировой истории своим промыслом, определяя времена и сроки роковых событий. Промыслительный характер поражения России в холодной войне и разрушения советского государства А. С. Панарин объясняет высшей целью — консолидацией незападного мира: «Пока существовал социалистический “второй мир”, консолидация незападного большинства планеты затруднялась и социокультурными барьерами, и гегемонистскими притязаниями “второго мира”, и законной настороженностью “третьего мира” в отношении своего непоследовательного союзника. Но *провидение*, которому угодно было неожиданно для всех толкнуть демократическую Россию, совсем было уже собравшуюся в первый мир, именно в третий мир, тем самым подготовило и новый расклад сил, и новую перспективу человечеству (курсив мой. — А. Т.)»¹. Падение России на уровень «третьего мира» — промыслительно, ибо будущее будет определяться восстанием «третьего мира» против гегемонистских вызовов первого. Россия должна разделить судьбу этого мира, чтобы выступить на его стороне в грядущей битве за будущее цивилизации.

При этом она имеет все шансы (надо понимать — имеет предназначение) возглавить это восстание. «Третий мир лишь тогда отстоит свои законные права и достоинство, если он выступит не в языческой форме новейшего варварства, взбунтовавшегося против цивилизации, а напротив, возьмет на себя роль защитника поруганных цивилизационных начал. Третьему миру предстоит выступить в роли третьего Рима...»² Но третий Рим — это Москва. Только Россия обладает цивилизационным кодом имперского строительства, соответствующего тем техническим требованиям «новой идентичности», «новой системы постматериальных интересов», которые Панарин формулирует для цивилизации будущего. Только Россия по своему масштабу идеократического сознания сопоставима с масштабом европейского и может противопоставить большой идее «просвещенческой миссии белого человека» большую идею «сакральной, сотериологической миссии Святой Руси — России, как силы, пришедшей в мир затем, чтобы унять сильных и наглых и ободрить слабых, открыв им перспективу спасения»³.

Архетип «третьего Рима» действовал на протяжении всей российской истории вплоть до последних генеральных секретарей «советской империи». «Исчезновение СССР означает не только уход со сцены *удерживающей силы*... оно означает и крушение прежней системы, институтирующей движения мирового антизападного, антиколониального протеста». Сегодня «с учетом неожиданного реванша сил, грубым образом попирающих достоинства целых народов

1 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. С. 263.

2 Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. С. 266–267.

3 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2004. С. 256.

и многомиллионных низов общества, эта энергия непрерывно растет»¹. Однако нет институтов, способных эту энергию канализировать. Интерпретация историсофии А. С. Панарина в эсхатологической парадигме мысли не оставляет никаких сомнений относительно тех институтов, которые решат эту задачу.

В заключение хотелось бы вернуться к статье А. В. Карташева, из которой А. С. Панарин взял столь важное для своей концепции смысловое различие лаического духа западной цивилизации и восточно-христианского духа русской цивилизации, и увидеть еще один немаловажный аспект, связывающий воззрения этих мыслителей в одну духовную традицию. Характеризуя эсхатологический тип воззрений восточного христианства, Карташев отмечает важнейшую ее особенность: «Ожидание близости Второго Пришествия — ничуть не отрицает его исторической заинтересованности в создании христианского царства на земле. Наоборот, как показывает психологический опыт, именно это ожидание Страшного Суда обостряло потребность укрепления православной империи, чтобы защитить православие от козней»². Историсофский прогноз А. С. Панарина указывает путь выхода из создавшегося глобального кризиса через актуализацию в историческом процессе цивилизационного архетипа России. Но этот прогноз — не гарантия его осуществления. Промысел Божий не попирает свободы воли человека. «Третий мир» может не восстать, а смириться с грядущим закабалением. Россия же может не решиться возглавить это восстание, а смириться с роком грядущего глобального рабства. На наших глазах дух христианского тоталитаризма иссякает и теряет свои позиции, оставляя их власти лаической толерантности. Вслед за этим отступлением христианства идет усиление энтропийного процесса. Где же предел этого попятного движения в христианское гетто? Когда придет Господь, найдет ли хоть одного верного?

Эсхатология Карташева и Панарина — это не сектантская эсхатология религиозного эскапизма и самоизоляции в традиции. Это эсхатология Армагеддона — последней битвы перед кончиной мира. Победа в этой битве способна отодвинуть сроки конца и положить начало новому эону христианского освящения мира. В эсхатологической логике истории России главное решается в последний момент — в момент конца, когда пространство нашего выбора сужается к одной-единственной альтернативе: либо умирать за большую идею, либо просто умирать.

В пространстве этого выбора надо понимать сформулированную Панариным дилемму: «либо возвращение к крайне жесткой, авторитарно-самодержавной государственности, либо — полный развал России и установление американского протектората» — следующим образом: «либо мы признаем власть над собой восточно-христианского идеала и пойдем за него на смерть, либо эсхатологический конец истории уже начался...»

Ей, гряди, Господи Иисусе!

1 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. С. 260.

2 Карташев А. В. Православие в его отношении к историческому процессу. С. 55–56.

Монархические династии в условиях глобализации

Процесс глобализации является значительной эпохой в истории развития политических отношений. Оформление единого мирового рынка, унификация культурных ценностей, разрушение национальных суверенитетов, стирание границ государств и замена их экономическими макрорегионами, изменение структуры мирового хозяйства — эти и другие процессы позволяют обозначить вектор, в котором идет глобализация. В политическом смысле это в первую очередь проявляется в трансформации прежнего понятия «государство» как субъекта политических отношений: происходит не просто разрушение национальных суверенитетов, но, что еще более важно, делегитимизация национальной идентичности, которая являлась костяком национального государства.

С одной стороны, в результате процесса глобализации государство превращается из инструмента, при помощи которого народ длит свою историю, в объект посягательств как международных, так и внутренних политических сил. И в этом смысле государство, пытаясь сохранить свою политическую субъектность, может начать войну в том числе и со своим народом (что ярко демонстрирует нам картина украинских политических процессов последних лет). В новом государстве, созданном глобалистскими процессами, потребитель уже не в полной мере отвечает понятию «гражданин» (как справедливо определено это понятие Ж.-Ж. Руссо: «Постоянная воля всех членов государства есть общая воля; благодаря этой общей воле они — граждане и свободны»¹).

С другой стороны, обращает на себя внимание возрастающая потребность населения различных стран в самоидентификации и, как следствие, усиливающееся противодействие мировой интеграции.

До недавнего времени критика глобализма имела место на периферии мировых процессов или носила маргинальный характер, что не позволяло реально бросить вызов существующей глобальной политической и экономической системе: хорошо известны такие организации, как «Сепаратистская армия национального освобождения» под руководством Субкоманданте Маркоса, движение «Черный блок», в России — «Антиглобалистское движение России» и прочие. В качестве антиглобалистов выступали и различные радикализованные исламские движения.

Но данные организации не только не оказали существенного влияния на противодействие глобальным трендам, но и во многом способствовали их развитию, канализируя часть национальных сил в деструктивную деятельность.

Необходимо отметить, что часто антиглобалистское движение может выступать проводником глобализма. Так, если движение способно включать

1 Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Принципы политического права. М., 1938. С. 92.

в себя такие общемировые тенденции, размывающие национальную идентичность, как движение ЛГБТ, экологические организации и пр., а также пропагандировать архаизацию, отказываясь от национальных (или религиозных) традиций, — это движение трудно отнести к антиглобалистским, а скорее, к поборникам глобализма.

Общая картина противодействия глобализации до недавнего времени выглядела как бесперспективная. Однако в последние годы идея национально-го суверенитета получила большую поддержку среди значимых политических движений в странах, являющихся авангардом глобализма, — США и Европе.

В США реванш национальных идей выразился в выборе американским народом консервативного лидера, который не только заявил основной своей задачей борьбу с глобалистами, но и, как показало время, последовательно проводил в своей политике противодействие глобализму. Ярким примером такой последовательности является выступление Д. Трампа 25 сентября 2018 года на заседании Генеральной ассамблеи ООН, когда президент США заявил буквально следующее: «Америка всегда предпочтет независимость и сотрудничество глобальному правлению, и я уважаю право каждой страны в этом зале следовать своим обычаям, верованиям и традициям. Соединенные Штаты не будут указывать вам, как вам жить, работать или молиться и отправлять религиозные обряды. Мы лишь просим вас уважать наш суверенитет в ответ»¹.

В содружестве европейских стран мы наблюдаем усиление национальных и порой даже ультраправых партий и движений, вызванное противодействием многим глобализационным процессам, неприемлемым духу народов Старой Европы. Явление, которое получило название «Правый поворот Европы», проявилось в увеличивающейся поддержке населением правых партий в странах ЕС: во Франции это «Национальный фронт», в Германии — «Альтернатива для Германии», в Греции — партия «Золотая Заря», в Австрии — «Народная партия», в Венгрии — «Йоббик», в Польше — «Право и справедливость».

Если исламский фундаментализм и прочие антиглобалистские тенденции на периферии не угрожали, а иногда способствовали развитию глобализации, то возникновение перечисленных процессов в США и Европе привлекает к себе внимание и указывает на явный кризис глобализма как проекта дальнейшего развития человечества.

С началом утраты позиций проекта глобализации его место стремятся занять иные силы, которые способны переосмыслить свою концепцию, привести новизну и актуализировать ее.

Основным антиподом глобализации является проект реставрации национальных государств, с частичным или полным сворачиванием международных возможностей частного капитала, обнуления его влияния в мировых

¹ Стариков И. Трибуна ООН и будущее мировой политики // Изборский клуб : [сайт]. URL: <http://izborsk.md/tribuna-onn-i-budushhee-mirovoj-politiki/> (дата обращения: 18.10.2020).

процессах, возрождения традиционных для каждого государства (цивилизации) ценностей, переосмысления понятия «человек» и т. д.

Разобрав проблемы проекта глобализации, нельзя обойти стороной проблемы его основного антипода — возрождения национальных государств, к которым часто апеллируют глобалисты.

В первую очередь важно уточнить, что речь уже не может идти о возвращении к национальным государствам образца середины XX века, а рассматривается возможность создания новой системы национальных государств. Проект восстановления национальных государств сталкивается с рядом различных препятствий, начиная с развитой транспортной инфраструктуры (например, в эпоху становления национальных государств не было авиасообщения) и технологий до устоявшихся межнациональных экономических интересов и культурных ценностей (международные исследования и охрана памятников культуры организацией ЮНЕСКО). Но наиболее существенным препятствием к развитию данного проекта видится отсутствие необходимых условий для восстановления национальных государств.

До оформления национальных идей в конце XVIII века и весь XIX век правящие монархи и аристократия не ставили во главу угла интересы нации, находящейся на управляемой территории. Родство монархических домов отдельных держав виделось гораздо важнее нужд собственного населения. Например, главными обвинениями против Луи Капета (короля Франции Людовика XVI) были: 1) предательство французской нации и 2) организация заговора против свободы нации¹.

Такое состояние в условиях нарастающего межгосударственного конфликта ставило политические элиты в уязвимое положение перед соседними государствами, что порождало необходимость переориентирования в сторону национальных интересов. Этот процесс проходил во всех странах по-разному, но условия трансформации монархической власти в интересы национального единства были одинаковы. Что заставило монархов и аристократию обратиться к собственному населению? По сути, это два процесса:

- 1) возникновение масштабных войн с вовлечением значительного количества людей, которых приходилось рекрутировать из собственного населения и мотивировать, обращаясь к патриотическим чувствам, и уже нельзя было обойтись в таких войнах наемнической армией;
- 2) развитие экономических процессов и промышленности, которое вовлекало все большее число подданных, порождало необходимость обучения населения, снабжения его соответствующими условиями труда и жизни.

Однако эти предпосылки, которые породили образование национальных государств, в настоящее время утрачивают свою значимость: первый — в силу роботизации армии и совершенствования оружия массового

¹ Робеспьер М. Речи и трактаты. В 3 т. М., 1965. Т. 2. С. 237.

поражения, управляемого малой группой людей, а также избегания крупномасштабных конфликтов и перехода к локальным войнам, способным вестись силами наемников; второй — за счет роботизации промышленности и вывода значительного числа экономических процессов в киберпространство, а также разделения реального сектора экономики на производство качественных товаров и услуг для узкого круга населения и производства товаров и услуг широкого потребления, качество которых все более снижается.

В результате разрушения предпосылок, породивших образование национальных государств, среди средств, являвшихся скрепами, остаются лишь следствия развития: оформленная в XIX–XX веках высокая культура, язык и религия — общие для населения того или иного государства. Но именно эти, казалось бы, незыблемые константы явились мишенью и подверглись значительной деконструкции в период расцвета глобализации. И сегодня для большинства людей, интегрированных в мировые процессы, данные скрепы не представляют столь значимой ценности, какую они являли еще в середине XX века.

Высокая культура, передающаяся из поколения в поколение, в современном мире заменена субкультурой, уходящей в небытие вместе с ее носителями, а то и раньше; в язык встраивается такое количество англицизмов, что он перестает отражать культуру того народа, который на нем говорит; религия уже перестала быть *верой*, превратившись в безликую «конфессию», часто рассматриваемую как источник доходов.

Проблема возвращения к проекту национальных государств видится также и в транзите от общемировой парадигмы отношений к замкнутой внутри одного государства. В условиях сформированного недоверия граждан к национальным лидерам и их «командам» некоторые регуляторы общества невозможно перевести в прежнее (доглобалистское) управление. Например, мы привыкли к тому, что правоохранительная система выстроена таким образом, чтобы реагировать лишь на случившиеся факты правонарушений, и практически не занимается их профилактикой. Функции сбора данных о гражданах (которые могли бы содействовать правоохранителям в профилактике правонарушений) в большей степени находятся у транснациональных корпораций и декларируются как направленные на реализацию коммерческих целей. Передача таких функций органам государственной власти (не имеющим высокого авторитета у населения) воспринимается болезненно как ущемление политических прав граждан. Попытки введения подобных средств контроля граждан способны окончательно лишить национальную власть легитимности.

Однако апологеты проекта реставрации национальных государств в качестве своих аргументов апеллируют к повторяемости исторических процессов и, как следствие, к проведению параллели между современной размытостью суверенитетов национальных государств и эпохой, предшествующей Тридцатилетней войне, где роль гегемона, поглощающего часть суверенитета

малых держав, играет не Священная Римская империя, а Соединенные Штаты Америки. Такая апелляция, с целью предотвращения надвигающейся катастрофы и больших человеческих жертв, требует установления новой, отвечающей современным вызовам Вестфальской системы.

Обращаясь к историческому опыту, можно сделать и иное заключение по аналогии. О том, что в результате борьбы антагонистических процессов очень часто находится проект, несущий в себе признаки обоих противоборствующих проектов, являющий подобие компромисса. Из множества исторических примеров для краткости можно выделить лишь несколько:

- во время Великой Французской революции, в своей борьбе монархического и республиканского проектов, в конце XVIII века вышел победителем имперский проект, отвечающий интересам обоих антагонистов;
- в борьбе капиталистического и коммунистического проектов в конце XX века победителем выходит китайский социализм, который включает в себя элементы капиталистического жизнеустройства в коммунистическом государстве.

По исторической аналогии, в качестве компромисса, в условиях борьбы проекта глобализации и сохранения национальных государств может выступить возрождение монархических форм правления — как проект, способный включить в себя элементы и национальных государств, и глобализма.

В этих условиях виден ряд преимуществ монархических династий на право стать третьим (альтерглобалистским) проектом дальнейшего развития человечества.

С одной стороны, монархические династии представляют собой охранителей более древних, чем сложившиеся за последние два века, традиционных ценностей: для стран Европы и обеих Америк — это основы христианского мироустройства; аналогично и для стран Ближнего Востока. К тому же монархическое миропонимание строится на основе эпоса о Герое (символе восхождения человека) и в этом смысле могут предстать как сила, сдерживающая развитие неоязыческих, хтонических тенденций, получивших широкое распространение в условиях глобализации и представляющих существенную угрозу для всего человечества.

Невозможно обойти стороной и экономический аргумент в пользу возрождения монархических основ управления. В конце XIX – начале XX века уровень технологий позволял сформировать конкурентоспособную экономику при 50 миллионах населения, что дало толчок к формированию империй. В настоящее время, по оценкам экономистов, в связи с развитием технологий для создания экономической системы, способной вкладывать ассигнования в наукоемкие сферы, требующие длительного времени на развитие той или иной отрасли (так называемый самодостаточный рынок), необходимо по меньшей мере 200 миллионов населения¹. В связи с этим в мире наблю-

¹ *Вассерман А.* Для окупаемости новых разработок нам нужен рынок численностью 200 миллионов человек. URL: <https://www.nakanune.ru/articles/16186/> (дата обращения: 11.10.2020).

даются крупные интеграционные процессы: Европейский союз, Таможенный союз, Ассоциация государств Юго-Восточной Азии, Африканский союз, Сообщество стран Латинской Америки и Карибского бассейна и т. д. Стоит отметить, что эти интеграционные процессы хотя и имеют основной целью создание единого экономического пространства, но в их основе также находятся культурно-историческая и языковая парадигмы.

Согласно же концепции деления правительств, предложенной Ж.-Ж. Руссо, «демократическое правительство свойственно небольшим государствам, аристократическое — средним, а монархическое — большим»¹. Это дает повод полагать, что процесс укрупнения государственных образований подводит к монархической форме правления.

Ко всему прочему необходимо заметить, что сохранение народов является общей целью как сторонников национального государства, так и монархизма. Это связано в первую очередь с пониманием катастрофичности сценария распада нации на племена, то есть процесса, который получил свое развитие в условиях глобализации.

С другой же стороны — в монархическом проекте видна претензия на транснациональное управление в силу династических связей многих монарших домов, часто вписанных в международные корпорации и финансовые структуры. В этом же ансамбле монархических династий найдут себе место и проводники глобализма — мировые корпорации, стремящиеся каким-либо образом легитимизировать свое положение в глазах широких слоев населения.

Нужно признать, что большинство государств XXI века избрали для себя республиканскую форму правления, опирающуюся на заявленные (через избирательную систему) интересы нации. В современном мире лишь немногим более 40 государств имеют монархическую форму правления (если не учитывать несколько десятков территорий, имеющих зависимость от Британской монархии). Однако если внимательнее рассмотреть историю формирования большинства республик, то станет очевидным, что подавляющая часть из них оформилась во второй половине XX века в результате национально-освободительных войн за независимость. Суть такой войны за освобождение от монархической метрополии могла быть в утверждении лишь республиканской формы правления на территории бывшей колонии, что и обусловило установление республик в большинстве стран мира.

Современная монархия являет собой многообразие форм от практически номинальной, как в Японии, или выборной, как в Ватикане, до жестко авторитарных, как в государствах Ближнего Востока.

Стоит также обратить внимание и на тот факт, что в каждом из отдельно взятых регионов Евразии, этой «большой шахматной доски», есть монархические страны, занимающие передовые позиции не только в регионе, но и в мире: в Европе — Великобритания, Ватикан, Норвегия, Швеция, Дания; на Ближ-

1 Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... С. 56.

нем Востоке — Саудовская Аравия, Кувейт, Катар, Объединенные Арабские Эмираты; в Восточной Азии — Япония. Во всех этих странах нет тенденций к смене формы правления. Напротив, они на протяжении веков являют собой пример консервативности и спокойствия в государстве, что также позволяет говорить о монархии как о значимой альтернативе уходящему глобализму.

Так или иначе, перебирая проекты дальнейшего развития человечества, выдвигая различные гипотезы и обоснования в защиту тех или иных концепций, ужасаясь всем издержкам и недостаткам того или иного проекта, твердо можно констатировать лишь одно: отсутствие проектности — того огня в людях, который поведет род человеческий к процветанию, — будет наихудшим сценарием развития всего человечества, с неминуемой катастрофой для каждого живущего на Земле.

**Российский узел сборки оси мировой культуры.
Европа и Россия в мировом культурно-цивилизационном пространстве:
«вахту сдал — вахту принял»¹**

И история цивилизации, и культура, как основание цивилизации, могут рассматриваться с позиции исторического времени. Понятие исторического времени связано с исследованиями существования человеческого общества и зачастую сводится к определению его исторических эпох: дикость, варварство, цивилизация в XVIII столетии; первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая формации в XIX веке в марксизме и в дальнейшем у его последователей; традиционное, индустриальное и информационное (постиндустриальное) общества в XX веке. К. Ясперс к историческому времени относит время «письменной документации»². Не вдаваясь в детальный разбор существующих определений исторического времени, отметим, что это период существования человека в его социальных, а в определенном смысле и протосоциальных формах, который может быть в достаточной степени комплексности и полноты представлен на основе данных исторической науки.

Эти данные достаточно четко фиксируют несколько принципиально значимых ареалов в истории человеческого общества, с которыми связаны эпохи культурного освоения земных пространств и формирования оригинальных культурных систем общества. Сопряженное с понятием исторического времени определение исторического пространства показывает, как это пространство расширялось с течением исторического времени и как менялись культурные, а затем и цивилизационные центры этого пространства. Если понимать под историческим пространством «совокупность природно-географических, экономических, политических, общественно-культурных процессов, протекающих на определенной территории»³, то мы можем выделить несколько узловых пунктов такого пространства, которые по своей сущности определялись уровнями развития человеческой культуры. При этом первый исторический узловой пункт и был самим пространством, так как за его пределами исторического пространства, то есть освоенного и окультуренного человеком, по сути, не существовало.

Пространственно-временная ось человеческой культуры создается из последовательно сменяющих друг друга уровней и с различной степенью активности взаимодействующих очагов культуры: Южная Африка (архаическая культура древнейшего человека, существовавшая до периода, отстояще-

1 В статье использован материал монографии: *Филатов А. С.* Россия и мир. Геополитика в цивилизационном измерении. М.: Проспект, 2017; также: *Филатов А. С.* Воссоединение Руси. Переагрузка // Русская народная линия : [сайт]. URL: https://ruskline.ru/analitika/2009/12/31/vossoedinenie_rusi_perezagruzka (дата обращения: 17.10.2020).

2 *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. В 2-м вып. М., 1991. С. 22.

3 См.: Что такое история и как ее изучают? // Энциклопедия замечательных людей и идей : [сайт]. URL: <http://www.abcspeople.com/typework/history/hist5.htm#up> (дата обращения: 17.10.2020).

го от нашего времени в 40 тысяч лет); Южное Средиземноморье — Ближний Восток — Индия — Китай — Центральная Америка (Древний Египет, Древняя Месопотамия, Древняя Индия, Древний Китай, Майя); Северное Средиземноморье (Древняя Греция, Древний Рим, Византия); Европа (эпоха Средневековья, Нового и Новейшего времени, вплоть до сегодняшнего дня). Это исторически зафиксированные очаги мировой культуры в ее поступательном пространственно-временном развитии.

Тема настоящего исследования не требует того, чтобы мы предметно и детально рассматривали и анализировали историческое развитие мировой культуры человечества в отмеченных очагах. Эта схема призвана отразить поступательное перемещение очагов мировой культуры с юга на север, что, собственно говоря, полностью соответствует имеющимся историческим фактам. Даже если поставить под сомнение факт дислокации первого очага мировой культуры в Южной Африке, на основании того, что параметры культуры этого очага не могут быть четко обозначены по причине недостаточности археологических артефактов, подтверждающих его наличие в данном регионе Земли, суть вывода не меняется. Письменно задокументированное историческое время, если пользоваться определением К. Ясперса, однозначно указывает на то, что очаги мировой культуры перемещаются с географических регионов, расположенных вокруг 30-й параллели Земли на север. Этот вывод, по сути, выражает закон социокультурного развития человечества. Из него следует, что следующим очагом мировой культуры человечества, вслед за глобальным регионом Европейского полуострова, будут регионы Урала и Южной Сибири.

В отличие от Европейского очага мировой культуры эти регионы можно обозначать как Евразия, или Россия. При этом следует иметь в виду, что новый очаг мировой культуры в настоящее время находится в стадии становления и рассматривать его в оппозиции к предшествующим очагам необходимо в контексте исторической перспективы. Таким образом, выстраивается ось мировой культуры, на которой обозначаются не только очаги мировой культуры в пространственно-временном измерении, но и цивилизационные образования, возникающие на базе этих очагов, а также, как следствие цивилизационного взаимодействия и цивилизационного оформления окультуренных географических территорий, геополитические отношения и геополитическое устройство мира в конкретной фазе его исторического развития.

Анализ возведения оси культуры человечества позволяет выдвинуть предположения о существовании мостов культуры и «утраченного» фрагмента человеческой культуры. Что касается «утраченного» фрагмента культуры, то возникновение этой гипотезы связано с тем, что между южноафриканской культурой как первым очагом культуры человечества и южносредиземноморской культурой Древнего Египта в пространственном и временном измерениях существует значительный пробел. Своеобразная историческая лакуна включает не установленный сейчас и не описанный регион культуры человеческо-

го общества. Он, по историческому времени, предшествует древнеегипетской культуре и уступает ей технологически в освоении природного пространства. Скорее всего, это пространство и время существования протокультуры человеческого сообщества, технологически более развитой, чем южноафриканская квазикультура.

Эта ремарка имеет отношение сугубо к культурной традиции человечества, но никак не к цивилизационной истории, которая начинается более пяти тысяч лет тому назад в районах географической параллели около 30 градусов северной широты. Более того, данное предположение всего лишь относится к тому, что мы вправе рассматривать человеческую историю как непрерывный процесс, который может быть скреплен культурными достижениями. А если так, то между 30-й параллелью южной широты и 30-й параллелью северной широты должен находиться очаг мировой если не культуры, то протокультуры. И не обязательно этот недостающий фрагмент очага мировой культуры может быть обнаружен именно на территории Африканского континента. А, допустим, в Мезоамерике как очаге культуры, предшествующем цивилизации Майя и расположенном в области 15-й параллели северной географической широты. В письменной истории человечества начиная с Древнеегипетского и Древнемесопотамского социокультурных и цивилизационных комплексов такие скрепления достаточно легко обнаруживаются.

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

Рассматривая Древнегреческую и Древнеримскую культурно-цивилизационные системы как диастола от Древнеегипетской и Древнемесопотамской цивилизаций, мы также имеем все основания видеть в них и особые очаги мировой культуры, которые формируются вслед за южными предшественниками. Собственно говоря, все последующие за первыми «задокументированными» очагами мировой культуры — древними Египтом, Месопотамией, Индией и Китаем — выполняли и функции диастол, воспринимая прежние

культурные достижения и трансформируя их в условиях своей природно-географической среды, соединяя с тем очагом, который возникал впоследствии. Между близко расположенными в географическом пространстве очагами мировой культуры может устанавливаться такая глубокая и разнообразная связь, что они предстают как один целостный комплекс. Это как раз наиболее предметно проявляется на примере Древнегреческого и Древнеримского очагов мировой культуры.

Древнегреческая и Древнеримская культурно-цивилизационные системы в своей истории имеют столько взаимопереходящих элементов, что у нас есть все основания, если и разделять их по социокультурным и цивилизационным признакам, а тем более по геополитическим позициям, то в качестве очага мировой культуры рассматривать в единстве, дополняя его и Византийской культурно-цивилизационной системой. В северном Средиземноморье в течение длительного исторического времени сформировалось три наиболее крупных и исторически заметных цивилизаций, каждая из которых являлась своеобразным продолжением предыдущей: Древнегреческая, Древнеримская и Византийская. Ряд исследователей в качестве самостоятельной цивилизации этого региона называют Эллинистическую цивилизацию¹, которая сформировалась в результате военных походов Александра Македонского, изменивших геополитическое форматирование в конце I тысячелетия до н. э. в этом регионе Земли на несколько столетий. С другой стороны, Эллинистическая цивилизация рассматривается как завершающая стадия существования Эллинской цивилизации. Отсюда есть все основания говорить именно о Древнегреческой цивилизации, понимая ее как синоним Эллинской.

Существование нескольких цивилизаций в северном Средиземноморье в период с начала I тысячелетия до н. э. до начала II тысячелетия н. э. указывает на тот факт, что очаг мировой культуры может стать базовым пространством для формирования различных цивилизаций. Их специфика определяется той социокультурной мотивацией, которая рождается в обществе в определенную историческую эпоху. Если Древнегреческая, Древнеримская и Византийская цивилизации все-таки имели различные цивилизационные центры: Афины, Рим, Константинополь, — которые становились и геополитическими центрами Древнего мира, то на территории Древней Индии и Древнего Китая цивилизационные центры практически не изменялись на протяжении тысячелетий, располагаясь в бассейнах рек Инд и Ганг в Индии, Хуанхэ и Янцзы в Китае. Для нас важно то, что именно на платформе очага мировой культуры образовывались ведущие цивилизационные системы, формировались мощные государства, которые становились геополитическими центрами своей исторической эпохи.

В ряде случаев цивилизационный и геополитический центр совпадали — в Древнем Египте, Китае, Индии, Греции, Риме, Византии; в других

1 Древние цивилизации / под общ. ред. Г. М. Бонгард-Левина. М., 1989. С. 347–383.

цивилизационных образованиях формировались различные геополитические центры. Например, в Древней Месопотамии в виде геополитических центров выступали в различные исторические эпохи: Шумеро-Аккадская держава, Вавилония, Ассирия, Урарту, Нововавилонское царство, Персидская держава Ахеменидов. Но никогда ни цивилизации, ни геополитические центры не возникали вне очага мировой культуры. Такой исторический факт говорит о том, что геополитические центры производны от цивилизационных систем, которые, в свою очередь, образуются в рамках социокультурного пространства, формирование которого имеет самое непосредственное отношение к очагу мировой культуры.

Из этого вовсе не следует, что бывший очаг мировой культуры навсегда утрачивает способность производить социокультурные пространства и образовывать цивилизационные системы. Прежний очаг мировой культуры может обеспечивать и создание геополитического центра, который будет существовать одновременно с цивилизационным и геополитическим центром нового очага и вести с ним борьбу за влияние и контроль над геополитическим регионом. Как это было с историей соперничества Персидской державы Ахеменидов и древнегреческого Делосского союза во главе с Афинами. Здесь были обозначены два центра геополитического региона, которые представляли не только различные цивилизационные системы и социокультурные комплексы, но и разные очаги мировой культуры — Древнемесопотамский и Северо-средиземноморский. На примере существования подобных цивилизационных и геополитических центров фиксируется взаимосвязь и, в определенной степени, взаимозависимость между очагами мировой культуры. В период древности такие связи проявляются, прежде всего, на уровне геополитического региона, каковым можно рассматривать Средиземноморье и Переднюю Азию. Впоследствии этот геополитический регион расширился за счет Западной Европы и Причерноморского бассейна. Разделенные природно-географически геополитические регионы в Древнем мире по вполне понятным причинам не вступали во взаимодействие, но развивали схожие процессы на своей территории — в результате модификаций в очаге культуры и смены центров цивилизационного развития, а также типов региональных цивилизаций.

Мировой очаг культуры человечества в регионе южного Средиземноморья и Передней Азии просуществовал в развитом виде, с возможностями социокультурного и цивилизационно-государственного доминирования в регионе, приблизительно три тысячи лет — с конца IV тысячелетия до н. э. до конца I тысячелетия до н. э. Любопытно, что внутри этого исторического очага культуры человечества культурно-цивилизационные и геополитические центры также перемещались с юга на север. В конце III тысячелетия до н. э. две части Египта — Верхний и Нижний — были объединены правителями юга, который был более развит в социально-культурном и политико-экономическом планах, нежели северная часть страны — Нижний Египет. Но в дальней-

шем доминирующее положение и в рамках цивилизационного формирования, и в формате государства заняли города северного Древнего Египта. Такие же процессы мы отмечаем в Древней Месопотамии, там тоже перемещение культурно-цивилизационных центров шло с юга на север. В IV–III тысячелетии до нашей эры в нижнем междуречье Тигра и Евфрата сформировались первые шумерские города-государства Эшнунна, Ниппур, Ур, Урук, Ларса, Лагаш, Киш, Шуруппак, Умма. Затем на их базе образовалось Шумеро-Аккадская держава, с вовлечением в свой состав северных территорий. И дальнейшие перемещения центра также были с юга на север — Вавилон, ассирийская Ниневия. Затем, правда, был откат на юг — в период Нововавилонского царства снова в Вавилон, но ненадолго, на одно столетие, с тем чтобы центр вновь переместился на север в эпоху державы Ахеменидов. Из этих наблюдений, безусловно, не стоит делать выводов о строго линейном развитии внутри очагов мировой культуры по линии географических координат, потому что в локально ограниченном временном интервале исторический процесс может развиваться отнюдь не по линейной схеме. К слову сказать, в эпоху державы Ахеменидов центр возвращался с севера из Экбатана в тот же Вавилон и даже южнее расположенные города — Сузы, Пасаргады и Персеполь.

На рубеже II и I тысячелетий до н. э. начинает формироваться новый очаг мировой культуры в северном Средиземноморье, сначала в Древней Греции, затем в Древнем Риме. При этом будущее пространство Древнеримской цивилизации — Апеннинский полуостров — колонизируется Древней Грецией, и туда переносятся ее социокультурные установки и ценности. Этот новый очаг мировой культуры в данном глобальном природно-географическом регионе набирает цивилизационную и геополитическую мощь к концу I тысячелетия до н. э., сохраняя региональное доминирование до середины I тысячелетия н. э., в политических формах державы Александра Македонского, государств Селевкидов, Римской империи и Ромейской или Византийской империи. Финальный аккорд этого мирового очага культуры человечества в середине II тысячелетия н. э. выразился не только геополитическим фиаско Византийской империи, павшей под натиском турок-сельджуков, но и культурным ренессансом италийских городов-государств, взявших на себя функции передаточных звеньев к Европейскому очагу мировой культуры. Таким образом, очаг мировой культуры, дислоцирующийся в северном Средиземноморье, просуществовал в развитом виде с возможностями доминирования в пространстве геополитического региона более двух с половиной тысяч лет.

Европейский очаг мировой культуры первым обеспечил формирование цивилизации, которая обрела доминирующие функции не только в своем глобальном географическом регионе, но и в мире. Во многом цивилизационные стандарты позволили европейским государствам играть роль геополитических центров в различные исторические периоды: Испания и Португалия в эпоху Позднего Средневековья, Великобритания в эпоху Нового и Новей-

шего времени, США (как ответвление Европейской цивилизации) в современном мире. Причем на примере Великобритании и США отчетливо видно, что Европейский геополитический центр свое доминирование реализует фактически в любой части земного шара. И этот процесс геополитического доминирования во многом обеспечивается внедрением европейских социокультурных ценностей и цивилизационных стандартов, одновременно являясь их следствием.

Что касается исторических рамок, а точнее, времени возникновения Европейской цивилизации, то здесь существует несколько подходов, каждый из которых изменяет и временные рамки, и видовые цивилизационные отличия. Составными частями Европейской цивилизации рассматриваются Древнегреческая и Древнеримская цивилизации. Также как разновидность Европейской цивилизации дается описание Византийской цивилизации. Отсюда в состав Европейской цивилизации включается вся северная Евразия, освоенная Россией, которая в этом контексте рассуждений тоже оказывается частью Европейской цивилизационной системы. Иногда в качестве синонима Европейской цивилизации говорится о Западной цивилизации, которая в современном виде включает в себя также Австралию, Новую Зеландию, Южно-Африканскую республику и даже Японию. В этом случае цивилизационные критерии сводятся к преимущественно производственно-технологическим, экономическим параметрам. Если следовать этому подходу, тогда многие цивилизации можно будет объединить, даже если они имеют отличные друг от друга социокультурные комплексы и лишены возможности взаимодействовать как локальные цивилизации в современном мире. Например, объединить по таким критериям Древнеегипетскую и Древнекитайскую цивилизации на том основании, что и древние египтяне, и древние китайцы строили свои производственные технологии на основе использования пойменного земледелия при разливах рек, соответственно, Нила и Хуанхэ¹.

Еще один подход располагает между Европейской и Античной (Древнегреческой и Древнеримской) цивилизациями Средневековую цивилизацию. В данном случае явно используются различные критерии классификации: пространственно-географический и исторически-временной. Хотя известно, что ряд локальных цивилизаций переживали несколько историко-временных эпох. Даже если исходить из отмеченного подхода, Европейская цивилизация существовала и в историческую эпоху Нового времени, и Новейшего и существует в современную эпоху. По предлагаемой же логике следует говорить о цивилизации Нового времени, Новейшего времени и тому подобное. Еще один немаловажный аспект состоит в том, что, придерживаясь определения так называемой Средневековой цивилизации, к ней следует относить и цивилизации ацтеков, инков, Арабскую, Китайскую, Индийскую цивилизации.

1 См.: История Древнего Востока / под ред. В. И. Кузищина. М., 1979. С. 12–13, 380–381.

Либо отказывать таковым в эпохе Средневековья. Видимо, этот подход в значительной степени несет на себе отпечаток европоцентризма.

Более обоснованным видится определение Европейской цивилизации в привязке к Европейскому очагу мировой культуры, следующему за мировым очагом, расположенным в Северном Средиземноморье. Понятно, что в этом случае также есть некоторые наслоения, ибо Северное Средиземноморье в большей и главной части относится тоже к Европе. Но как оправдание можно рассматривать тот факт, что Северное Средиземноморье является лишь частью Европы, потому ассоциировать его со всем континентом нет оснований, а Европейский очаг мировой культуры охватывает уже весь Европейский полуостров, за исключением сугубо континентальной части, принадлежащей Русскому Миру. К тому же данное наслоение имеет пространственно-географический характер и не несет в себе критериальной примеси историко-временных параметров. Кроме того, определяющим пространственно-географическим и природно-историческим критерием для Северосредиземноморской цивилизации является регион Средиземного моря, а не Европейский полуостров.

Оформление Европейского очага мировой культуры начинается в середине I тысячелетия н. э., и начальная фаза его развития происходит параллельно с модифицированным выражением мирового очага культуры Северного Средиземноморья в виде Ромейской (Византийской) цивилизации. Исторически этот период длится около тысячи лет, столько же, сколько длился период коэзистенции мировых очагов культуры Южного Средиземноморья и Передней Азии с Северным Средиземноморьем. В течение полутысячи лет в Западной Европе происходило становление социокультурного пространства, на основе которого формировалась цивилизационная конструкция. И уже на платформе культурно-цивилизационной системы возникало осознание геополитических интересов, первым проявлением которых для Европейской цивилизации стали Крестовые походы.

Для внутреннего развития Европейского очага мировой культуры так же характерен вектор перемещения культурно-цивилизационных и геополитических центров (вначале в рамках глобального региона — Европейского полуострова) с юга на север: Франкские королевства Меровингов и Каролингов, Священная Римская империя германской нации, Великобритания. Опять же, подчеркнем, что данный вектор — всего лишь тенденция, которая не исключает нелинейные перемещения культурно-цивилизационных и геополитических центров. В Европе примером таких перемещений являются Испания и Португалия середины II тысячелетия. Хотя, отмечая геополитическое возвышение Испании и Португалии, целесообразно видеть в этом формы своеобразного ренессанса культурно-цивилизационного потенциала Древнеримской социокультурной системы. В этом же плане возможно оцени-

вать и эпоху культурного Возрождения, которая начиналась на севере Апеннинского полуострова (Италии).

Выстраивая таким образом перемещения очагов мировой культуры, которые можно рассматривать и как центры, тем более когда они становятся культурно-цивилизационными и геополитическими, мы признаём, что в глобальных пространственно-временных параметрах действует линейная парадигма исторического процесса. А вот в локализованных пространствах и ограниченных историко-временных интервалах возможны нелинейные движения и процессы. При этом не возникает принципиальных противоречий между этими социально-историческими феноменами, так как отсутствие таковых особенностей означало бы тотальную заданность истории и ее фатализм, что противоречит самой природе человеческого существования.

Подобный вектор перемещения очагов мировой культуры объясняется принципами реализации деятельностных качеств человека в окружающей природной среде. В процессе чего создаются и совершенствуются способы взаимодействия общества и природы, изменяются и преобразуются источники социального существования, возникают и трансформируются универсальные исторические типы социума. Безусловно, все это происходит и должно восприниматься сквозь призму глобальной истории, всемирного исторического процесса. В этом случае мы можем говорить и видеть линейный исторический процесс.

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

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

Если мы сравним геопространства средиземноморского региона, с одной стороны, и Средней Европы и Северной Европы — с другой, то увидим, что европейские экологические условия могли расцениваться как экстремальные для египетской и месопотамской культур, да и для греческой тоже. Практически точно так же рассматривается урало-сибирский регион с позиций пространства европейской культуры. И еще одно сравнение. Соразмерность благодатности и благоприятствования геоприродных условий Средиземноморья и Европы почти что пропорциональны такой же соразмерности уже Европы и России. Освоение природных пространств в Европе намного более энергоемкое, нежели в полосе Средиземноморье — Ближний Восток — Индия — Китай, а в урало-сибирском регионе России — чем в Европе. Особенности природно-климатических соотношений различных регионов Земли, в том числе отмеченных выше, и характерные тенденции суровости климата в культурно-географических перемещениях рассматривались и отмечались еще П. Н. Савицким¹.

Таким образом, очевидный вектор движения человеческого общества с юга на север фиксирует следующую взаимосвязь: благодаря своим деятельностным качествам человек осваивает окружающую природную среду, в процессе чего создаются культурные конструкции его социального существования, включающие в себя компоненты социального устройства жизни (общественные связи и взаимодействие, моральные нормы), техники производства, политического регулирования, духовно-нравственных устоев; условия природной среды существования выступают в качестве императива социальной деятельности, выдвигая требования по ее совершенствованию; усложнение условий социального существования (в связи с условиями природной среды) мотивирует культурные достижения, которые позволяют осваивать новые природные пространства Земли.

Исходя из качественных особенностей и сущностных признаков социоприродной деятельности Человека в пространстве определенной геоклиматической среды и с учетом влияния этой среды на характер такой деятельности (но без географического фанатизма и детерминизма) мы можем обозначить культурно-цивилизационные очаги Мировой оси культуры как:

- речные цивилизации: Египетская, Междуреченская / Месопотамская (Ассиро-Вавилоно-Урарту-Финикийско-Персидская), Индийская / Индская, Китайская, Майя;
- морские цивилизации: Северосредиземноморская (Греческая и Римская = Античная, Византийская);
- Океаническая цивилизация – Европейская или Евроатлантическая;
- Вселенская цивилизация – Русская или Российская.

При этом в пользу вселенского характера Российской цивилизации говорит и философия Русского космизма, первой начавшая осмысление вселен-

¹ См.: *Савицкий П. Н.* Миграция культуры. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn07.htm> (дата обращения: 18.09.2020).

ского проекта социального бытия человечества. В то время как европейская философия предавалась утонченному мудрствованию в форматах персонализма, прагматизма, экзистенциализма и феноменологии — о превратностях индивидуального земного существования.

Именно исходя из этого предлагается рассматривать территории Урала и Южной Сибири в качестве будущих очагов мировой культуры. И, соответственно, центра доминирующего цивилизационного образования и геополитического влияния. Для обозначения формирующейся цивилизации с базовыми культурными очагами применимы термины «Евразийская» и «Российская», или «Русская». Определения «Евразийская цивилизация» и «Российская / Русская цивилизация» достаточно часто встречаются в научных исследованиях и философских концепциях. Причем понятия Российской цивилизации и Евразийской цивилизации практически всеми учеными и философами рассматриваются как тождественные. В контексте нашего исследования понятие России рассматривается в качестве синонима российского социокультурного пространства и Российской цивилизации. С другой стороны, термин «Россия» давно используется за рубежом для обозначения государства, существовавшего не так давно на территории СССР, а раньше Российской империи. Оба этих подхода не противоречат друг другу, и потому в своих определениях мы будем исходить из них.

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

- общим мировоззрением (с сохранением особых и единичных модификаций);
- особым менталитетом, обеспечивающим самоидентификацию на уровне большой социальной группы (нации, суперэтноса, цивилизации);
- геоприродной спецификой территории деятельности, влияющей на формирование способов взаимодействия людей;
- единым доступным языком как необходимым средством социальной коммуникации и управления, хранения и обмена информацией, передачи социальных знаний.

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

Анализ процесса исторического развития российского социокультурного пространства показывает, что на протяжении более тысячи лет закладывались основы Российской цивилизации. К настоящему времени мы не можем строго предметно говорить о сформировавшейся Российской цивилизации. Россия является *становящейся* цивилизацией. До настоящего времени,

при наличии мощной социокультурной традиции, цивилизационные формы в России в основном были заимствованные.

В эпоху существования Древней (Новгородско-Киевской) Руси и Московской Руси происходило использование стандартов Византийской цивилизации. В конце концов, этот исторический феномен был выражен знаменитой формулой: «Москва — Третий Рим». Причем, несмотря на то что эта установка была задана православным монахом старцем Филофеем, она имела отношение, прежде всего, к державе, а не к Церкви. Представить себе, что в середине XVI столетия, когда Католичество окончательно отторглось от Православного Христианства, православный священнослужитель призывал бы признать католический Рим первым центром, а православный Константинополь его приемником, было бы совершенно неправильно. К тому же в эпоху Филофея еще не стерлись воспоминания о политике агрессивного прозелетизма, которую проводила Католическая Церковь, организуя Крестовые походы не только на Ближний Восток, в Палестину к Гробу Господнему, но и на русские земли. Именно крестоносцев Тевтонского ордена остановил Александр Невский, нанеся им сокрушительное поражение. Филофей рассматривал даже не державную преемственность, а, скорее, цивилизационную, в нашем сегодняшнем понимании, от имперского Рима к имперской Византии, павшей в 1453 году от войска турок-османов, но зачавшей гораздо раньше, и к будущей царской России, которой еще не было на момент Послания Филофея, но которая должна стать. Собственно говоря, такая постановка вопроса — преемственности Римской и Византийской цивилизаций — в 1527 году (предположительное время написания Филофеем своего Послания Великому князю Василию III) была абсолютно оправданной и политически, правильнее — геополитически, актуальной. За десять лет до этого в 1517 году профессор теологии, доктор богословия Мартин Лютер в городе Священной Римской империи германской нации (бывшей к тому времени уже достаточно децентрализованным образованием) Виттенберге написал и вывесил на дверях замкового храма свои 95 тезисов с критикой Католической Церкви. В Европе началась эпоха религиозной Реформации, которая сопровождалась глубокими социально-политическими потрясениями. Россия, освободившись в конце XV столетия от каких-либо форм зависимости от Золотой Орды, переживала период подъема — главным образом государственно-политического. Отсюда ее претензия на европейское культурно-цивилизационное наследство.

Таким образом, Россия рассматривалась не просто как наследница двух империй — Римской и Ромейской, но и как будущий центр Европейской культуры и цивилизации, которые виделись в продолжении культурно-цивилизационных систем Древней Греции и Древнего Рима. В этом смысле Российская цивилизация могла быть имплантационной, использующей ценности и стандарты Византийской социокультурной системы и цивилизационной модели. К слову сказать, церковная провизантийская реформа патриарха Ни-

кона в середине XVII века может рассматриваться как продвижение по пути преемственности Византийской, а через нее и Римской цивилизации. Первым шагом патриарха Никона по литургической реформе, сделанным сразу после вступления на престол патриаршества, было сравнение текста Символа веры в редакции печатных московских богослужебных книг с текстом Символа, начертанного на саккосе (архиерейском облачении) митрополита Фотия. Обнаружив расхождения между ними (а также между Служебником и другими книгами), патриарх Никон решил приступить к исправлению книг и чинопоследований. Примерно через полгода по восшествии на патриарший престол, 11 февраля 1653 года, патриарх указал опустить в издании Следованной Псалтири главы о числе поклонов на молитве преподобного Ефрема Сирина и о двуперстном крестном знамении¹.

Императорская Россия и Советская Россия строились и позиционировались в глобальном цивилизационном пространстве как уже более жесткое использование непосредственно стандартов Европейской цивилизации, фактически без учета Византийских культурно-цивилизационных традиций. В этом процессе использовались различные формы, но все они сводились к применению разнообразных европейских цивилизационных стандартов. Нельзя сказать, что это было слепое копирование, сугубо российский социокультурный фактор зачастую до неузнаваемости преображал европейские формы, но тем не менее европейский цивилизационный вектор развития России в этот исторический период вряд ли может быть поставлен под сомнение. И лишь только на рубеже нового третьего тысячелетия мы имеем основания говорить о начале формирования собственно Российской цивилизации на базе развитой и всемирно значимой социокультурной традиции.

Для обозначения современного этапа оформления Российской цивилизации возможно использовать понятие «Новороссия», но именно в рамках дихотомии: Россия историческая с имплантационной моделью цивилизации — и Новороссия будущего с собственной цивилизационной моделью. Авторство термина «Новороссия» может быть отдано государственным чиновникам эпохи Екатерины II. В современных исследованиях данный термин используется для обозначения части территории нынешнего государства Украина, занимаемой Одесской, Николаевской и Херсонской областями, или, более широко, всего юго-востока Украины. Также термин «Новороссия» применяется для характеристики обширных южных российских регионов от Днестра до Алтая². Непосредственно до настоящего времени состояние Российской цивилизации можно охарактеризовать как ассоциативное, так как она соединяла в себе российские социокультурные ценности и европейские цивилизационные стандарты.

1 См.: Церковная реформа патриарха Никона // Википедия — свободная энциклопедия // Википедия: [сайт]. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/Церковная_реформа_патриарха_Никона (дата обращения: 11.10.2020).ф

2 Морозов Е. Ф. Теория Новороссии // Русский геополитический сборник. 1996. № 1.

С учетом исторических параметров и пространственно-географических координат над формированием Российской цивилизации трудились не только автохтонные этносы российского социокультурного пространства: абхазы, азербайджанцы, армяне, башкиры, грузины, казахи, киргизы, латыши, литовцы, молдаване, осетины, русские (включая великорусов, малорусов и белорусов), таджики, татары, туркмены, узбеки, чуваша, эстонцы, — но и представители иноземных этнических групп: греки, евреи, итальянцы, немцы, поляки, французы, датчане и многие другие. Этот факт является очень важным и значимым для будущего цивилизационного развития. И он выражен четвертым законом исторического развития Н. Я. Данилевского о необходимом для цивилизации разнообразии этнографических элементов, составляющих свойственный ей культурно-исторический тип. При условии, что они (этнографические элементы) включены и составляют политическую систему государства¹. С учетом этого пространство Российской цивилизации определяется границами Российской империи (явно без Польши и Финляндии) и Советского Союза или исторической России, естественно, не методом простого наложения.

Выражением потенциала Российской цивилизации являются достижения в областях освоения космического пространства, атомной энергетики и производства вооружений. Первые космические спутники, первый космонавт, первая АЭС, автомат Калашникова и атомное оружие появляются в стране, материальная культура которой в сфере быта и массового производства товаров и услуг явно уступала культуре развитых стран мира, европейской культуре. Эти достижения отмечают готовность российского социокультурного пространства принять культурно-цивилизационную эстафету человечества и обеспечить формирование и продуктивное функционирование нового уровня Мировой оси культуры. К тому же созданный потенциал позволяет Российской (или Новороссийской) цивилизации отстаивать свои геополитические интересы и сдерживать претензии Европейской цивилизации и ее североамериканского ответвления на контроль и управление мировыми процессами. Эта цивилизационная роль России уже стала осуществляться сейчас ее базовой частью — Российской Федерацией. В этом контексте цивилизационный и геополитический вектор совершенно очевиден: Российская Федерация должна все более и полнее становиться исторической Россией в своем пространственном проявлении. Причем политико-административно это пространство может быть одной из форм союза государств, типа Европейского или Евразийского союзов.

Несмотря на современное геополитическое доминирование Евроатлантической цивилизации, ее апогей развития уже остался в прошлом. Сейчас она использует ресурсы, созданные ранее. Признаки кризиса пока не видны невооруженным глазом, более того, создается впечатление расцвета. Но слабость культурного (материального и духовного) поля проявляется в том, что евро-американское сообщество остро нуждается в «приливе свежей крови»,

1 См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 91–92.

главным образом в отраслях, связанных с интеллектуальными технологиями. Этим объясняется высокая потребность социальных (включая экономические) структур США, Великобритании, Германии и других стран из этой «обоймы» в высококлассных специалистах в областях компьютерной техники, инженерии, биотехнологий и тому подобных, которые привлекаются в эти страны извне. Евроатлантическая культура становится реципиентной, вынужденной прибегать к внешним интеллектуальным вливаниям, чтобы окончательно не перейти в летальную фазу. Если уйти от эвфемизма, то это культура с атрибутами вампиризма, «вамп-культура». (Может быть, потому различного рода вампиры так популярны в современной массовой культуре Запада — кинематографе, телевидении, литературных бестселлерах и т. п.)

Финальная стадия Европейской цивилизации отмечалась в первой трети XX века еще О. Шпенглером в его знаменитой книге «Закат Европы». Следует подчеркнуть, что О. Шпенглер именно европейскую (западную) культуру характеризовал как вступившую в стадию упадка. В конце XX столетия американский профессор Ф. Фукуяма в статье «Конец истории?», напечатанной в журнале с символическим названием «National interest», фактически констатирует исчерпание социальных технологий (без которых нет культуры) Запада, чего не может скрыть даже обертка продекларированного им окончательного торжества либеральной демократии.

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

Вполне естественно, что в условиях выстраивания оси культуры человечества и цивилизационного перехода должны выработываться принципы взаимодействия новой Российской цивилизации с существующими моделями цивилизационного устройства, прежде всего с Евроатлантической. (С Китайской цивилизацией сотрудничество развивается вполне успешно.) Понятно, что практически невозможно на уровне просветительской деятельности добиться от Евроатлантической цивилизации «сложения своих полномочий» и включить ее социальные институты в процесс содействия становлению (Ново)Российской цивилизации. Геополитические интересы, присущие и для Евроатлантической цивилизации в целом, и для отдельных наиболее агрессивных ее компонентов, не позволяют рассчитывать на вселенскую социальную солидарность и цивилизационное братство. Геополитические ин-

тересы всегда будут провоцировать межцивилизационную конфронтацию и конфликты. Потому надеяться, что две конкурирующие цивилизационные структуры (а таковыми в современном мире являются Европейская, или Евроатлантическая, и Российская) в состоянии отказаться от своих геополитических притязаний, по крайней мере наивно. Следовательно, необходимо не сглаживать цивилизационные противоречия (из этого ничего не получится, кроме благих пожеланий), а искать формы и способы их ненасильственного разрешения на основе выработки общих правил геополитической деятельности. Стремление включить культурный комплекс одной цивилизации (Российской) в другую цивилизацию (Европейскую) может приводить только к одному — нивелированию российских культурно-цивилизационных свойств и признаков. С одной стороны, это наносит ущерб всемирному цивилизационному прогрессу и разрушает выстраивание оси культуры человечества, противоречит и глобальным социальным законам исторического развития, и потребностям всего человечества; с другой стороны, это невозможно сделать по генетическим показателям, ибо природа Российской цивилизации и природа Европейской цивилизации разные. И даже если европейничающая социальная элита, включая политический истеблишмент, будет стараться вмести́ть гигантское российское социокультурное пространство в ложе Евроатлантической цивилизации, то Урал и Сибирь не позволят ей это сделать!

Хотелось бы отметить, что параметры взаимоотношений Евроатлантической и Российской цивилизаций могут выстраиваться на основе трех принципов, которые должны определять и правила современной геополитической игры. Это преемственность, конкуренция, взаимоподдержка. Преемственность осуществляется благодаря тем мостам культуры, которые возводились в последние столетия имперской Россией и Советским Союзом. Конкуренция неизбежно будет возникать вследствие разницы геополитических интересов и по самой цивилизационной природе. Взаимоподдержка необходима, чтобы нейтрализовать и устранить социально агрессивные действия тех социокультурных сообществ, которые Данилевский называет «отрицательными деятелями человечества»¹. Наиболее показательным в настоящее время социальным агрессором глобального масштаба является религиозный терроризм, использующий мусульманские «одежды». Европа кровно заинтересована в развитии Российской цивилизации, так как она сможет обеспечить ей будущее — и европейцы будут пользоваться ее благами, как сейчас пользуются европейскими технологиями в Китае, Японии, Новой Зеландии и других регионах нашей планеты. Но для этого Россия должна строить свою собственную цивилизационную модель, а не репродуцировать европейские стандарты и схемы. А в геополитическом плане — возвращать свои цивилизационные интересы в границы российского исторического пространства и утверждать их в жизненно важных регионах Земли.

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 89.

**Проблемы современного художественного образования
в контексте сохранения культурно-цивилизационного наследия¹**

Одна из основных проблем современного художественного образования заключается в утрате связи, обоснованности, преемственности с культурно-цивилизационным наследием той или иной общности стран, конкретного государства, региона. Данная тенденция приводит к негативным последствиям: утрате профессионализма, системности в передаче образовательных навыков, практической школы мастерства и, что особенно важно, к непониманию глубинных духовных ориентиров, вневременных идей, которые призвано донести до зрителя произведение искусства.

В настоящее время на периодических и постоянных экспозициях музеев и галерей, как в России, так и за рубежом, нередко доминирует «актуальное» искусство: перформансы, арт-объекты, инсталляции, по сути отрицающие и значимость профессионализма в художественной сфере, и преемственность с традициями прошлого, намеренное забвение и отрицание данных традиций. Однако на современных выставках можно видеть и иные произведения, свидетельствующие о контрастных тенденциях, доминирующих методах и художественных подходах. При всем многообразии стилей, манер исполнения, технико-технологической специфики их объединяет осознание причастности к традициям классики, понимание необходимости сохранения культурно-цивилизационного наследия. По нашему убеждению, именно в таких произведениях авторам удастся «сказать» свое слово в современном искусстве, найти тот сложный, синтезированный художественный язык, который отвечает духу настоящего времени, и интерпретирует традиции прошлого, и бережно хранит, преломляя через призму современности, идеи и духовные приоритеты ушедших столетий, в том числе определяющие национальное самосознание². Подтверждая обозначенные заключения, рассмотрим ряд центральных произведений, представленных на Всероссийской выставке Союза художников России 2019 года в Центральном доме художника, где экспонируются и ведущие педагоги, и талантливые выпускники ведущих художественных заведений страны: Санкт-Петербургского государственного академического института живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина при Российской академии

1 См. также: *Скоробогачева Е. А.* Художественные традиции Русского Севера и их роль в эволюции национального искусства России: дис. ... д-ра искусствоведения. 17.00.09 / Саратовская государственная консерватория им. Л. В. Собинова. Саратов, 2018. 627 с.; *Скоробогачева Е. А.* Отражение христианских идей через современность России и мира в полотнах Союза художников России // Диалог искусств и арт-парадигм : Статьи. Очерки. Материалы. Том XI / по материалам II Международного научного форума «Диалог искусств и арт-парадигм» «SCIENCEFORUM PAN-ART II». Парадигма «война и мир». К 75-летию Победы. 7–8 мая 2020 года ; редактор-составитель А. И. Демченко. Саратов : Саратовская государственная консерватория им. Л. В. Собинова, 2020.

2 См.: *Скоробогачева Е. А.* Алексей Саврасов : очерк. М., 2012 ; *Скоробогачева Е. А.* Волошин : очерк. М., 2012 ; *Скоробогачева Е. А.* П. Афонин. Пятое время года : очерк. М., 2012 ; *Скоробогачева Е. А.* Искусство с молитвой : Творчество Алексея Живаева // Каталог произведений. СПб., 2017 ; *Скоробогачева Е. А.* Российская Академия живописи, ваяния и зодчества // Научно-методический каталог. М., 2007 ; *Скоробогачева Е. А.* Российская Академия живописи, ваяния и зодчества // Научно-методический каталог. М., 2008.

художеств, Московского государственного академического художественного института имени В. И. Сурикова, Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова, — а также художественных училищ, колледжей.

Необходимо отметить широчайший тематический, стилистический, идейный диапазон данной экспозиции при доминировании реалистической направленности и глубокий историко-философский анализ процессов современного мира, отражения в них христианских идей.

В настоящее время и на протяжении всего XX столетия остро стоит вопрос сохранения, модернизации традиций, в том числе через духовно-художественную интерпретацию современности, что невозможно без сохранения и осознания культурно-цивилизационного наследия¹. Мы опираемся на заключение И. А. Ильина, которое сохраняет свою актуальность и поныне: «Россия выйдет из того кризиса, в котором она находится, и возродится к новому творчеству и новому расцвету — через сочетание и примирение трех основ, трех законов духа: свободы, любви и предметности. Вся современная культура сорвалась на том, что не сумела сочетать эти основы и блюсти эти законы. Она захотела быть культурой свободы и была права в этом; но она не смогла быть культурой сердца и культурой предметности, — и это запутало ее в противоречии и привело ее к великому кризису»².

Ныне при нередко намеренном уничтожении художественных ценностей, в том числе в художественных вузах, где господствует самовыражение, направленность — не на продолжение школы, а на ее забвение, отрицание. Однако и в наши дни значение классики, реализма невозможно отрицать; необходимо сохранение традиций, возрождение и продолжение школы мастерства. При этом значимы: современная интерпретация классических принципов построения композиций, культура рисунка, колористических решений как основа художественного творчества, преемственность с исконным традиционным искусством и сохранение его символических смыслов. Как заключает Н. И. Воронина, «этническое разнообразие и своеобразие этнического искусства отдельных народностей и регионов России — это не только их историко-культурное достояние, но и сильный фактор модернизации нашей современной жизни, нашей нации в целом. Сохранение поливариантного богатства традиционных национальных культур выступает как важнейшая стратегия выживания народов страны, дальнейшего развития нашей нации. Поэтому столь велика в этом процессе роль личности»³. Необходимо дать оценку с позиций сегодняшнего дня образцам индивидуального профессионального реалистического творчества XX — начала XXI столетия, соответствующим обозначенным художественно-философским критериям.

1 См.: Материалы докладов научно-практического семинара «Образы историко-культурного наследия и структура процесса наследования» Института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва. 11 октября 2016 г. М., 2016.

2 Ильин И. А. О воспитании в грядущей России // Собр. соч. / И. А. Ильин. В 10 т. Т. 2. М., 1996. С. 179.

3 См.: Воронина Н. И. Российские «духовидцы»: традиции и современность // Известия Самарского научного центра РАН. 2013. Т. 15. № 2 (2). С. 296.

Среди центральных тем, ярко звучащих на данной выставке, следует выделить тему «Отражение христианских идей через современность России и мира» — исключительно актуальную, сложнейшую по своей творческой и философской интерпретации, ясно свидетельствующую о сохранении и осознании культурно-цивилизационного наследия, в решении которой ряду художников не хватает все же школы мастерства.

Выразить современность, понять и воплотить художественным языком суть происходящих мировых процессов — одна из сложнейших задач, которая может стоять перед художником. В связи с этим вспоминаются слова великого философа Марка Аврелия: «Кто видел настоящее, тот уже видел все, бывшее в течение вечности, и все, что еще будет в течение беспредельного времени. Ибо все однородно и единообразно»¹. Истины стоицизма, во многом созвучные устоям христианства, приложимы к реалиям сегодняшних дней, что подтверждают показанные на выставке полотна выпускников МГХИ имени В. И. Сурикова разных лет: В. И. Иванова (выпускник мастерской профессора, народного художника СССР, академика А. М. Грицай), А. Н. Суховецкого (окончил живописный факультет, мастерскую профессора, народного художника РСФСР В. Г. Цыплакова), В. И. Нестеренко (выпускник Студии имени Грекова, мастерской заслуженного художника РСФСР Н. Присекина и Московского государственного академического художественного института имени В. И. Сурикова), Д. А. Белюкина (один из лучших студентов мастерской профессора, народного художника СССР И. С. Глазунова на живописном факультете в институте имени В. И. Сурикова). Обосновывая акцентирование полотен именно этих авторов, отметим их высокий профессионализм, глубину идей и самобытность образного языка. Также важно учесть, что вышеназванные авторы условно представляют три поколения современных художников: старшее поколение, средний возраст и молодые авторы. Обратимся к анализу сходных черт и отличий в их трактовке современности, процессов созидания и разрушения, неотделимых и столь остро выраженных ныне в жизни России и мира.

Приступая к анализу данных картин, нельзя не отметить их идейное единство. И в то же время им свойственны контрасты творческих манер (быстрое пастозное письмо и многослойная классическая манера), рассматриваемых в них эпох и стран (опора на историческую память прошлого столетия в настоящее время, начало XXI века в целом, 2017–2018 годы), разные ракурсы взглядов на современность (доминанта национальных или интернациональных характеристик). Вместе с тем полотна едины в своем философско-эмоциональном восприятии и осмыслении современной жизни. В частности, это единство выражает и специфика художественного языка — превалирование в нем монументальности, не столько формата, сколько форм и образов; сила духовного звучания, преобладание центрических статичных построений, монохромно сдержанной или сумеречной цветовой гаммы.

¹ *Марк Аврелий*. Наедине с собой. URL: dharma.the-serial.ru/books/mark_avreliy_-_naedine_s_soboy.doc (дата обращения: 11.10.2020).

Обозначенным картинам, что не менее важно, присуща объективность трактовок, явленных в драматических или трагических художественных решениях. Таковы «Гроза» А. Н. Суховецкого, уподобленная не живительной свежести летней грозы, а предчувствию всепоглощающего смерча, видению Апокалипсиса. Таковы в трактовке В. И. Нестеренко нависающие, свидетельствующие об уничтожении тысяч жизней руины Сирии, разбомбленной Соединенными Штатами и войсками коалиции в 2017–2018 годах. Таковы суровые лица-лики ничем не сломленных героев — русских крестьян в полотнах В. И. Иванова. Таковы и тонко написанные, наполненные особой живописной музыкой, словно обращенной к Горнему миру, произведения Д. А. Белюкина.

В рассматриваемых полотнах следует отметить сочетание глубинных христианских смыслов со сложным синтезированным художественным языком, вобравшим традиции разных исторических периодов и художественных школ. Решение архитектуры с тщательной проработкой деталей, с иносказательностью смыслов в «Грозе» А. Н. Суховецкого сопоставимо с репликами из классического мирового искусства — от отдаленных параллелей с итальянской живописью XVII столетия (Джованни Антонио Канала (Каналетто), Бернардо Белотто и др.) до отечественной традиции в произведениях XVII–XIX веков (С. Ф. Щедрин, Ф. Я. Алексеев, К. И. Рабус и др.). С другой стороны, обозначенным трактовкам не чуждо влияние символизма рубежа XIX–XX веков по отношению к многоплановости звучания образов. В композиции главенствуют высотки Москва-Сити, доминирующие и над православным храмом, затерявшимся среди современных архитектурных нагромождений, и над зданиями исторической Москвы XVIII–XIX столетий. Их, как шаткое подножие, готовы поглотить современные сооружения, над которыми, как символ господствующих интернациональных идей, возвышается в виртуальной реальности мрачной грозы башня Татлина — башня III Коммунистического Интернационала, уподобленная Вавилонской башне. В обращении к данному иносказательному образу следует отметить перефразированную цитату полотен И. С. Глазунова: «Гимн героям» (1984), «Вечная Россия» (1988), «Великий эксперимент» (1990).

Композиция «Гроза» не может не напомнить об актуальной проблеме ясно выраженного антагонизма между реализмом — творчеством, продолжающим многовековые национальные традиции, и «актуальным» искусством. Историко-политические, социальные перемены рубежа XX–XXI веков не могли не затронуть сферу культуры. В этих закономерностях прослеживается ряд параллелей с эпохой конца XIX — начала XX века. Т. Н. Ливанова в своем исследовании деятельности Б. Р. Виппера писала, что в его статье «Искусство без качества» (1923) ставится вопрос о кризисе современного творчества, о переоценке в нем проблем формы, о произвольном ее искажении (которое обосновывается теорией «художественной воли» — обращение к заключениям

А. Ригля), о шаткости таких течений, об отсутствии у художников цельности мировоззрения, что связано с характером современной цивилизации¹.

Данное высказывание во многом приложимо к современным реалиям, также вполне соответствует специфике процессов настоящего времени, его «мозаичности», многоплановости смыслов и художественного языка, контрастам стилей и тенденций.

Картина В. И. Нестеренко на достойном профессиональном уровне продолжает традиции отечественной реалистической живописи, лучшие достижения передвижников, художников России рубежа XIX–XX веков, сочетавших в своих решениях историческую правду и современность, за сиюминутностью умевших видеть вневременные смыслы. В картинах Д. А. Белоюкина найден синтез традиций классицизма, реализма, отчасти модерна, преображенных сильным звучанием и тонкостью вкуса именно современного нам художника.

В. И. Иванов создает эталоны «сурового стиля» уже не середины XX, а начала XXI века в свойственной ему самобытной художественной манере, чуть менее резкой в трактовке образов наших дней, словно покрытых памятью прожитых десятилетий. В. С. Манин в книге «Русская живопись XX века» замечал, что во второй половине прошлого столетия наряду с художественными общностями типа «сурового стиля» появилось немало творческих индивидуальностей. Возникали новые механизмы перемен, которые являлись основой для индивидуального развития, вносили иную художественную специфику². В. П. Сысоев писал, что начиная с 1960-х годов в творчестве ряда авторов прослеживаются «образные концепции и творческие принципы, иначе отображающие глубинную правду эпохи»³. Приведенные заключения вновь приложимы к проблеме антагонизма реалистического национального творчества и «актуального искусства». Подчеркнем, что в реалиях наших дней необходимо выработать четкие критерии оценки реалистических произведений, их отличий от «актуального» творчества.

Произведениям В. И. Иванова, начиная с 1960-х годов по настоящее время, свойственно воплощение великой духовной наполненности образов, выраженное с монументальностью и непоколебимой статикой, присущих древнему христианскому искусству — стенописи Византии и Древней Руси, Болгарии, Греции, Грузии. Таким образом, ярко проявляется высокий профессионализм авторов картин, их жизненный опыт и способность к философским обобщениям.

Как итог проведенного обзора подчеркнем суть единой идейной христианской направленности, объективно отражающей современность России и мира: противоречивость событий, их всеобъемлющий масштаб, трагизм войн и судеб, проблем глобализма и унифицированности, которые встают ныне перед обществом. К данным сложнейшим вопросам успешно и столь самобытно

1 Ливанова Т. Н. Борис Робертович Винпер и его научное наследие // Статьи об искусстве / Б. Р. Винпер. М., 1970. С. 3.

2 Манин В. С. Русская живопись XX века. СПб., 2007. С. 12.

3 Сысоев В. П. Виктор Иванов. М., 2012. С. 7.

обращаются современные художники, что было бы невозможно без освоения ими школы мастерства и осознания своей сопричастности культурно-цивилизационному руслу развития России, проецируемому на мировые события. И в то же время в данных полотнах заявлена способность сохранить вневременные заветы, нравственные ценности христианства, истинную веру, человечность и жертвенность. «Сказать» об этом художникам помогает именно профессионализм, приверженность школе реалистического искусства, ее изобразительному языку, доминирующей образности, духовным ориентирам. И потому в грозном вихре выстоял белокаменный храм, в руины Сирии возвращается жизнь, седовласые крестьяне выходят несокрушимыми победителями из схватки с условиями и условностями современной жизни. И даже если решения картин трагичны, они наполнены истинами стоицизма Марка Аврелия: «Не следует бояться смерти, следует бояться не начать жить»¹; философским «оптимизмом» Ф. М. Достоевского — возможностью преодоления бездн, его «всемирной отзывчивостью»²; мудростью Библии (Евангелия от Иоанна): «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5).

¹ *Марк Аврелий*. Наедине с собой.

² *Леонтьев К. Н.* О всемирной любви : (Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике). URL: http://www.lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/s_love.txt_with-big-pictures.html/ (дата обращения: 17.09.2020).

**Сохранение цивилизационной идентичности —
солидарная ответственность художника и государства**

В конце XX века в мировом сообществе широко обсуждалась опубликованная работа американского философа Ф. Фукуямы о «конце истории», который ожидает мировую цивилизацию вследствие глобализации¹. Нет, Фукуяма вовсе не был провозвестником апокалиптической трагедии мира, он был оптимистом и писал о «мирном конце» — окончательном стирании границ между народами. Но такой финал для традиционалистов видится реальным концом творческого развития «цветущей сложности» народов, самого процесса культуротворчества. Разворачивание глобальных процессов на рубеже XX–XXI веков заставило американского философа пересмотреть свои взгляды, ибо в массе локальных цивилизаций обнаружилось обратное движение к цивилизационно-культурной идентичности, зачастую к архаике и радикальному повороту к традиционализму.

Какова основная причина такого сопротивления идее конца противоборства цивилизаций и слияния народов в единое общество? Здесь обнаруживаются онтологические, смысловые понятия: что есть цивилизация, нация, человек? Именно здесь — на глубинном уровне понятий смысла бытия — возникает противостояние локальных наций-цивилизаций глобальному смешению. Как писал А. С. Панарин, народ есть «культурно-историческая целостность», которая обладает «коллективной идентичностью, исключаящей последовательный индивидуализм и плюрализм; коллективной верой; коллективной исторической памятью»². Неповторимое своеобразие творческого акта нации — личностное начало социального организма, и этот организм не хочет терять личность — точно так же как и отдельный индивидуум. В каждой ведущей нации-цивилизации есть свои ответы на вопросы как смысла бытия, так и форм культурной и социальной жизни, ибо каждая нация по своей сути есть неповторимая система творческого саморазвития.

Российское общество на рубеже XX–XXI веков находилось на грани выживания — как нация и государство, и потому идею «конца истории» прочувствовало весьма остро. В российском научном и культурном сообществе при реальной угрозе потери национальной идентичности произошло активное обращение к проблемам цивилизационной идентификации, даже в политических кругах стали говорить о цивилизационном или культурном «коде». Научному сообществу понятие национальной идентичности (кода) известно давно, даже в условиях советского интернационализма творческая интеллигенция старалась сохранить тягу нации к своим бытийным корням. От идей русско-

1 См.: Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.

2 Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке // Православная цивилизация / А. С. Панарин. М., 2014. С. 736–737.

го ученого XIX века Н. Я. Данилевского и далее, вплоть до великолепного систематизатора А. Тойнби, в философско-исторической науке сформировался так называемый цивилизационный подход к анализу глобальных процессов. Сущность этой научной парадигмы можно выразить словами Н. А. Бердяева: «Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общественности»¹. Вся экономическая и политическая деятельность общества есть только фундамент под цветение нации-цивилизации как творческого организма. С античных времен шло понимание творческого смысла бытия, когда Аристотель писал об «энтелехии» как движущей идее-энергии, придающей материальному миру живительную силу и целеполагание². В каждом народе есть своя творчески-волевая идея-энтелехия, которая и движет развитием нации-цивилизации. Фактически каждая цивилизация — это своеобразный путь гармонизации окружающего мира. Каждый народ призван приложить к творческой идее духовно-волевою энергию (силу) и преобразовывать хаос материального мира в гармонию; духовно-волевым напряжением созидать внутреннюю гармонию отдельных личностей своего сообщества и вносить гармонию истины, добра, красоты в материальный мир, то есть творить культуру.

Культура — творческо-волевое ядро нации-цивилизации, и выражается она не только в различных формах искусства, но оформляет все сферы нации-цивилизации в определенных границах бытия, защищая ее от вырождения и гибели. Культуру можно назвать формирующей творческую личность «идеологией», ибо именно через произведения искусства проявляются идеалы общества, которые и формируют первичные монады общества — личности, граждан этого общества. Разве Дж. Най, говоря о «мягкой силе» в геополитической конкуренции локальных цивилизаций, фактически не обозначает культуру как идеологию, то есть воздействие на сознание соседних цивилизаций — в первую очередь идейно-культурными средствами?³

Здесь мы подходим к проблеме зависимости художника от общества. С одной стороны, творчество не может быть закрепощено, с другой — каждый художник, стремящийся влить результаты своего творчества в общественный организм, активно на него воздействует, что вызывает естественную заботу общества о пользе или вреде его искусства для жизни общества. Если художник своим искусством способствует разложению фундаментальных основ общества, его природной гармонии, ослабляет волю общества к самосозиданию, ведет дело к потере энергии жизни и уходу нации-цивилизации с мировой арены, то общество как живой организм вправе ограничить воздействие «цветов зла» ядовитого искусства такого художника. Здоровое общество просто обязано встать на защиту своей безопасности и предотвратить подмену формирующего гармоничную личность искусства акциями больных тщеславием

1 Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 1990. С. 247.

2 Аристотель. О душе // Соч. / Аристотель. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 396.

3 См.: *Найе S. J. Soft Power. The Means to Success in World Politics.* N. Y. : Public Affairs, 2004.

бездарностей, балаганом. Об этом писал еще в конце XIX века М. Нордау, наблюдая тенденцию отхода от традиционного понимания гармонизирующих задач культуры, от классических критериев искусства и понимая, что без опоры на фундамент абсолютных ценностей начинается вырождение культуры, а значит, и цивилизации в целом¹. Русский философ права И. А. Ильин, переживший эпоху социальных потрясений в начале XX века, прямо увязывал их с тем, что Нордау называл «вырождением» ведущего социокультурного слоя, не способного остановить «духовно слепой подход к искусству» и вести нацию по духовно-творческому пути. Именно вырождением культуры подрываются основы общества и разрушается цивилизация². Катаклизмы первой половины XX века готовились в немалой степени в творческих салонах, определенного рода литературными произведениями, восстающими против традиционного общества и абсолютных ценностей бытия. Это реально свершившиеся факты, а не абстракция, не нравоучительные сентенции. Потому государство, не желающее новых социальных потрясений и своей гибели, призвано к продуманной культурной политике, направленной на воспитание творческой личности.

Процесс глобализации как явление усилившегося взаимовлияния локальных наций-цивилизаций обострило самосознание тех, кто оказался под катком нивелирования. Причем процесс нивелировки — вовсе не спонтанный. В ответ на пропаганду ценностей одних цивилизаций в мир постоянно выплескиваются все новые и новые идеи своей избранности других сообществ. То, что было названо «холодной войной» в середине XX века в смысле противоборства двух идейных лагерей — коммунизма и либерализма, ныне обрело иную окраску: крупнейшие нации-цивилизации, государства все в большей степени используют «мягкую силу» широкого социокультурного спектра: искусство, научное сотрудничество, туризм, информационные каналы — для пропаганды своих духовно-культурных и социальных ценностей. Именно благодаря воздействию «мягкой силы» — пропаганде ценностей вестернизированного общества — мы стали свидетелями крушения советского строя в конце XX века. Ныне же наблюдается новый виток межцивилизационной борьбы. И своеобразием современной эпохи является то, что на мировую арену вышла новая сила — транснациональная финансовая олигархия, которой уже нет дела ни до какой идентичности, ее идеал один — неудержимое воление к сверхприбыли и желание тотального контроля рынков сбыта. Создание мира без границ и формирование удобной системы выкачки средств из серой массы потребителей — целевая стратегическая задача транснационального олигархата. Как указывает Панарин, «акцент сместился в духе пассивного экономического потребительства... человек уже — не творец, а потребитель. А поскольку планетарные ресурсы признаны раз и навсегда ограниченными, то дальнейшая человеческая история стала мыслиться как безжалостная кон-

1 См.: Нордау М. Вырождение. М., 1995.

2 Ильин И. А. Основы художества // Собр. соч. / И. А. Ильин. Т. 6. Кн. I. М., 1996. С. 88.

курения потребителей»¹. (В связи с этим вспомним так активно последние годы напоминаемые идеи мальтузианства и «золотого миллиарда». Это отдельная тема, здесь лишь заметим: новые технологии позволяют узкому кругу олигархата и его обслуге — тысячам, от силы нескольким миллионам — мечтать о «чистой планете» для них без миллиардов «лишних» рабочих рук.)

Чтобы обеспечить продвижение своих целей по созданию «мира без границ», другими словами, единого пространства для потребительской массы, транснациональный олигархат активно финансирует систему международных массмедиа, проводящих постмодернистскую идеологию отрицания фундаментальных ценностей всей истории человечества, отрицания смысла жизни как гармонизации окружающего мира, как обуздание хаоса и созидание космоса. «Мягкая сила» глобалистских массмедиа, законодателей модных тенденций и стилей, направлена на перевоспитание народов мира в безликую массу потребителей. Именно идеологи постмодернизма, провозглашая искусство без идеалов и смысловых ориентиров, без воспитательного воздействия и катарсиса, фактически уничтожают самое искусство, так как на этом пути искусство перестает быть функцией культуры как пути взращивания личностей, гармонизации мира, его преобразования на началах истины, добра, красоты.

И вот в этих условиях роль государства для самосохранения нации-цивилизации усиливается многократно, ибо в разрушение отдельных цивилизаций вступили силы более могущественные, чем развязавшие Первую и Вторую мировые войны. Да, прочувствование высшим политическим руководством России значения сохранения цивилизационной самоидентификации для сохранения самой России проявилось в «мюнхенской речи» российского президента (2007). Глава государства и позже неоднократно высказывался о необходимости «ценностной основы развития нашей страны» в условиях нового витка глобальной конкуренции: «Очевидно, что наше движение вперед невозможно без духовного, культурного, национального самоопределения, иначе мы не сможем противостоять внешним и внутренним вызовам, не сможем добиться успеха в условиях глобальной конкуренции». Но вот как осуществить «поиск новой стратегии и сохранения своей идентичности в кардинально изменяющемся мире, в мире, который стал более открытым, прозрачным, взаимозависимым» — до сего дня этот вопрос открыт².

В принятых еще в 2014 году «Основах государственной культурной политики» отмечается, что «государство впервые возводит культуру в ранг национальных приоритетов и признает ее... гарантом сохранения единого культурного пространства и территориальной целостности России». Однако проблема в том, что под культурой до сего дня понимается не катарсическое искусство, воздействующее на чувства человека талантливыми произведениями и пробуждающее в нем ощущение истины, добра, красоты, гармонии, ра-

¹ Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. С. 1093–1094.

² См.: Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай» // Интернет-портал «Российской Газеты». 19 сентября 2013 г.: [сайт]. URL: <http://www.rg.ru/2013/09/19/stenogramma-site.html> (дата обращения: 04.10.2020).

зоблачающее зло порока. Нет, ныне процветает культура досуга как система балаганных развлечений, «убивающих» свободное время в бессмысленных ощущениях, а не возвышающих человека до лучших чувств.

Государство — не мертвая машина, а живой орган развития организма нации-цивилизации. И потому историческое призвание государства в условиях непрерывного изменения окружающей действительности — непрерывно воссоздавать благоприятные условия для творческого саморазвития нации-цивилизации. Всякому политику, государственному деятелю должно быть ясно, что экономика и армия — лишь вспомогательные материальные механизмы обеспечения главной задачи государства — полнокровной творческой жизни человека и общества. И потому именно культура и образование являются первостепенными стратегическими направлениями государственной политики. Связь отдельной личности с единым культурным полем нации отражается на социальном здоровье и индивидуума, и нации в целом. Потому общество в лице его высшей системы самоорганизации — государства — ответственно за каждую личность (и за ее трудовую творческую свободу, и за нравственное состояние) ради сохранения поступательного развития национального организма.

**Методологический потенциал идей Н. Я. Данилевского и А. С. Панарина
для исследования партийных систем России и Германии**

В самой идее противопоставления условных «России» и «Европы» спустя 150 лет после выхода труда Н. Я. Данилевского ничего нового нет, как и в спорах о том, является ли данное противопоставление корректным, или же оно надумано. В то время как традиционалисты / почвенники / славянофилы / евразийцы / прочие противники западнического восприятия России, к которым относил себя и А. С. Панарин, в той или иной форме продолжают линию Н. Я. Данилевского, западники придерживаются иной точки зрения. В начале нынешнего века А. С. Панарин писал: «Жесточайшие удары, выбивающие Россию из среды развитых и процветающих, приобретают провиденциальный смысл: они указывают на иное историческое призвание России — быть вместе со слабыми против сильных»¹. Такие аргументы он выдвигал против попыток включить Россию в состав «Запада», как его ни определяй. Впрочем, есть такие темы, где спор о том, является ли Россия Европой / Западом, сам по себе не только не нужен, но и не вполне возможен. Именно в них раскрывается методологический потенциал идеи того, что «европейничанье — болезнь русской жизни»². К таким темам относится изучение партийных систем. Здесь методологический потенциал противопоставления славянского мира германо-романскому не только корректен, но и необходим. Но обо всем по порядку.

Политические процессы, как и любые другие феномены, можно изучать разными способами, и ни один из них нельзя назвать неверным: научное, метафизическое, религиозное, обыденное познание, познание через искусство обладают своими преимуществами и недостатками, каждое из них открывает изучаемое явление со своей точки зрения. А. С. Панарин высоко ценил И. Канта и его идею априорных форм чувственности: пространства и времени — как тех, которые задают нам рамки для последующего познания³. Надо заметить, что эта доктрина находила отклик не только в умах ученых-гуманитариев, но также и в естественных науках. Чего стоит хотя бы работа создателя этологии К. Лоренца «Кантовская доктрина априори в свете современной биологии», изучаемая студентами в разных странах и по сей день! Панарин же предлагает в качестве априорных форм чувственности в политической прогностике использовать культуру. Именно она расставляет приоритеты в оценке значимости тех или иных факторов общественных трансформаций: «Прогнозисту мало оценивать вероятность тех или иных событий — важно еще учесть культурно (априорно) заданную реакцию людей на них»⁴. В условиях все ускоряющейся жизни, правда, следует помнить о том, что сами эти реакции тоже могут претерпевать

1 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. М., 2002. С. 117.

2 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2011. С. 315.

3 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 41–53.

4 Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 42.

изменения, а в ситуации «глобальной глобализации», то есть глобализации, так или иначе затрагивающей весь мир, как сформулировал это еще во времена, которые А. С. Панарин застал, английский социолог Э. Гидденс, подобные изменения оказываются неизбежными. Если вспомнить работу другого нашего современника Ю. И. Семенова «Философия истории», геосоциоисторические организмы, мультиэтнические нации имеют связь с прошлым¹, которая неизбежно влияет на будущее, но в условиях глобальных трансформаций, наличие которых признают как глобалисты, так и антиглобалисты, сама связь с прошлым меняется, поскольку разные члены геосоциоров имеют разную историческую память. По этой причине уместно вспомнить еще раз упомянутого выше К. Лоренца, писавшего, что априорные формы чувственности могли бы возникнуть в процессе эволюции и совсем иные, сложились для этого другие условия. Если кратко, то априори возникает апостериорно². Точно так же и здесь следует априорную часть исследования рассматривать не в статике, а в динамике.

Существуют разные способы познания: научное, религиозное, быденное, познание через искусство³, и каждый из них в той или иной степени подходит для изучения политических процессов, однако взаимопонимание между людьми возможно только в том случае, если они имеют единый понятийный аппарат и не спорят между собой о базовых понятиях. Если в естественных, технических науках и математике такой подход к работе представляется очевидным (хотя и там случаются споры о базовых понятиях и есть гипотетические объекты, существование которых еще предстоит доказать), то в общественном и гуманитарном знании о подобном часто забывают. Введенное в работе Т. Куна «Структура научных революций» понятие научной парадигмы является таким ключом к консенсусу⁴. Некоторые, конечно, могут возразить, что консенсус даже по базовым вопросам не нужен, но без него невозможно создание полноценного фундаментального научного знания, без которого потом нельзя будет создать и прикладное, техническое. Научная парадигма по Куну оказывается таким консенсусом по базовым вопросам, в рамках которого можно удобно «решать задачи»⁵. Здесь возможно возражение, что в общественных науках такого полного консенсуса вообще не бывает, но ответом будет то, что даже естественные науки нередко имеют парадигмы, противоречащие друг другу. Так, в химии атомизм утвердился Дж. Дальтоном еще в 1803–1811 годах, в то время как в физике даже в конце XIX века имелись вовсе не маргинальные сторонники идеи, что атомы — это лишь математические конструкты, удобные для проведения расчетов, но не более того⁶. Потому заключим смело, что исследования в области общественных наук вообще и политических наук в частности должны

1 См.: Семенов Ю. И. Философия истории : Общая теория исторического процесса: субстрат исторического процесса, конфигурации исторического процесса, движущие силы истории. М., 2013.

2 Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/lorenz_kant.pdf (дата обращения: 08.10.2020).

3 Миронов В. В., Исаев А. В. Онтология и теория познания. М., 2005. С. 296.

4 Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 28.

5 Кун Т. Структура научных революций. С. 59.

6 Schreier W. Geschichte der Physik. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1988. S. 121, 297.

быть парадигмальными. Более того, именно так можно раскрыть методологический потенциал идеи. Но еще более важно, что потенциал идеи разделения славянства и германо-романства раскрывается именно в построении прикладного технического знания. Здесь, правда, важно уточнить, что есть техническое знание и чем технические парадигмы отличаются от научных. Немецкий философ Фридрих Рапп еще в 1970-х годах писал, что само понятие техники как средства решения задач является очень широким, и при таком понимании даже массовая реклама должна включаться в понятие техники¹. Сегодня, в эпоху высоко развитых политических технологий, а также через три десятка лет после введения в оборот американским политологом Джозефом Наем понятия «мягкая сила», можно смело утверждать, что политическое знание тоже бывает техническим. Итальянский философ Джованни Доци определил техническую парадигму как способ решения технической задачи конкретными средствами². Его немецкие коллеги Герд Флейшман и Бернхард Иррганг поясняют отличия между технической и научной парадигмой следующим образом: в то время как для установления новой научной парадигмы требуется лишь согласие экспертов, для установления новых технических парадигм оказывается необходимым еще и согласие потребителя³. Естественно, трансформация научной парадигмы сказывается и на состоянии технических парадигм, хотя бы потому, что одни и те же действия будут объясняться по-разному. А. А. Аргамакова из Института философии РАН обращает внимание на то, что развитие паровых машин в течение долгого времени опережало развитие термодинамики⁴, но здесь следует учитывать, что создание Сади Карно фундаментальной дисциплины изменило и технологии⁵. Сегодня можно рассуждать в любой последовательности, но то, что дальше теория начала оказывать влияние на практику, а практики стали пользоваться теоретическими знаниями, — неоспоримый факт. Поэтому можно смело утверждать, что там, где развито фундаментальное знание, техническое будет находиться в зависимости от него, а техническая парадигма будет во многом задаваться научной.

Особого внимания заслуживает изучение области использования идей А. С. Панарина и Н. Я. Данилевского. Независимо от того, поддерживает исследователь идеи данных авторов или не согласен с ними, он будет вынужден согласиться с тем, что есть области, где необходима опора на культуру как на априорную форму чувственности и на разделение на Западную и Восточную Европу как обязательное условие продуктивной работы. Речь в данном случае пойдет об анализе партийных систем славянских и германо-романских

1 *Rapp F. Analytische Technikphilosophie. Verlag Karl Alber, München, 1978. S. 42.*

2 *Яковлев А. А., Пчелко-Толстова Е. А. К вопросу о роли технических парадигм в ситуациях идеологического контроля науки // Философия и общество. 2020. № 1 (94). С. 73.*

3 *Esser J., Fleischmann G., Heimer Th. Soziale Schließung im Prozess der technologieentwicklung. Leitbild, Paradigma, Standard. Campus verlag, Frankfurt, 1998. S. 13.*

4 *Аргамакова А. А. Социогуманитарное измерение технонауки // Эпистемология и философия науки. 2017. № 52. С. 125.*

5 *Biographien bedeutender Physiker eine Sammlung von Biographien, Volk und Wissen Volkseigener Verlag Berlin, 1984. S. 96–97.*

стран. Любое чрезмерное обобщение может быть раскритиковано множеством примеров отдельных стран, и тогда исследование уже нельзя будет назвать научным, потому в рамках данной работы ограничимся лишь центрами: Россией и Германией. Именно при изучении партийных систем двух этих государств обращение к идеям Панарина и Данилевского не только полезно, но и неизбежно, хотя и не всегда оно будет осознаться. Безусловно, тех, кто изучает партийные системы разных стран, больше, чем тех, кто знаком с идеями Панарина и Данилевского; но практическое их применение оказывается в роли неявного знания, то есть знания, не сформулированного, приобретенного через обучение, такого, которое не всегда можно сформулировать. Действительно, как это дальше будет показано, даже без этих знаний простой опыт исследования приведет к необходимости по умолчанию прибегать к противопоставлению партийных систем как сложно и весьма ограниченно описываемых с помощью одних и тех же терминов. В то же время игнорирование данной необходимости неизбежно приведет к неудачам в решении практических задач, например во внешней политике, и актуализирует вопрос о формировании сначала новой технической парадигмы, а потом потребует и уточнения понятий, образующих научную парадигму.

Современные партийные системы, как и современные идеологии, хотя и имеют достаточно давние корни, сложились в обеих странах совсем недавно, причем устанавливались они более чем один раз. В России партийная система сложилась первый раз после революции 1905 года, а во второй — после распада СССР. В Германии это произошло первый раз после 1871 года, а вторая попытка построения партийной системы может быть условно разбита на три этапа: создание партий, действовавших в ФРГ и ГДР (как самостоятельные этапы), а также объединение этих систем (в ГДР не было типичной для социалистических стран однопартийности, а Народная палата (парламент) была разделена на фракции, позиции которых могли даже различаться по отдельным вопросам)¹. Всякая партийная система имеет свою предысторию, влияющую на сегодняшний день, а разные культуры влияют на их интерпретацию, потому сравнивать их можно только в историческом и культурном контекстах, образующих то априорное, которое задает дальнейшее восприятие одного и того же. Поскольку обе партийные системы сложились недавно, да и предыдущие их волны тоже пришлись на недавнее прошлое, то рассматривать предпосылки будем с середины XX века. В 1949 году формируется СЭВ и НАТО, в 1952-м — Европейское объединение угля и стали, в 1955-м — Организация Варшавского договора, в 1957-м — Европейское экономическое сообщество. Формируется система из двух блоков: капиталистического и социалистического. Каждый из них обретает не только свой центр, но и свою систему безопасности, систему экономической интеграции стран-членов; хотя различия в ор-

1 DDR – Volkskammerwahl bis 1986. URL: <http://www.wahlrecht.de/lexikon/ddr.html> (дата обращения: 05.09.2020).

ганизации народного хозяйства (особенно после ликвидации Н. С. Хрущёвым большинства артелей) сохранялись и могли быть довольно существенны.

С установлением Ялтинско-Потсдамской системы процессы глобализации ускорились¹, а международная интеграция привела к тому, что на внутреннюю жизнь европейских государств влияние оказывали как центры военно-политических блоков, так страны противоборствующего лагеря. Распространение телевидения, а также радио, вещавшего в том числе на территориях, контролируемых противником, прокат зарубежных фильмов способствовали тому, что ранее известная исключительно элитам жизнь других стран стала не только знакома широким массам, но и начала оказывать заметное влияние на народы. Хотя первым президентом Четвертой республики был и социалист Венсан Ориоль, в главном центре Западного лагеря оказались США, где коммунистические идеи не принимались властями; позднее в Западной Германии к власти пришел буржуазно-консервативный Христианско-демократический союз, во Франции лидерами дальше были Рене Коти и буржуазно-консервативный Шарль де Голль. В Западной Европе был реализован План Маршалла, восстановивший экономику при условии сохранения капиталистической системы отношений².

Здесь следует сразу обратить внимание, что рыночная экономика той эпохи не подразумевала социальное государство в его нынешнем понимании. В то же время государство куда меньше вмешивалось в культурную и общественную жизнь своими директивами, а если и стремилось на что-то влиять, то делало это косвенно: через СМИ, образование, государственные учреждения культуры, программы денацификации и другими способами. В этих государствах сохранялась политическая конкуренция, борьба за власть и влияние была публичной. В социальной же политике эти государства уступали социалистическим. Восстановление Восточной Европы проходило в условиях формирования коммунистических / социалистических / рабочих правительств, лояльных СССР. Это означало установление плановой экономики (с рыночными элементами, сохранившимися в течение всего периода членства в социалистическом лагере) вместе с появлением не всегда ранее имевшихся бесплатного образования, бесплатной медицинской помощи, бесплатного жилья и прочих благ современного социального государства. Одновременно государства, строившие «светлое будущее» и создававшие «нового человека», активно вмешивались в культуру, боролись с идеями, которые считали реакционными, подавляли оппозицию либо ставили ее на службу режиму (как это было сделано в ГДР).

Таким образом, Западная Европа оказалась в ситуации более либеральных, но менее социальных режимов, а Восточная — более социальных, но менее либеральных. Хотя идеи, отстаиваемые правительствами государств СЭВ, и были если не прогрессивными по сути (что само по себе является отдельным

1 Наринский М. М. История международных отношений. 1945–1975. М., 2004. С. 13.

2 «Marshall Plan» // Encyclopedia Britannica // Encyclopedia Britannica: [сайт]. URL: <https://www.britannica.com/event/Marshall-Plan> (дата обращения: 10.09.2020).

вопросом, но не в рамках данного исследования), то прогрессистскими и часто либеральными (кроме экономики) по своей риторике; авторитарный характер этих режимов стал заметен очень скоро: в 1953 году были подавлены волнения в ГДР, а тремя годами позднее это случилось в Венгрии. В СССР социальное государство в это время уже было построено, а спустя семь лет после смерти И. В. Сталина практически исчезли артели. Тогда же в течение трех десятков лет происходило повышение уровня жизни, а в вопросах культуры ни «оттепель», ни «застой» не были такими либеральными для культуры, какими они оказались для Запада. В 1960-х годах на Западе повышается (особенно среди молодежи) интерес к левым идеям в экономике, причем не всегда к европейским способам их воплощения. Так, один из лидеров «зеленой политики» современной Германии Юрген Триттин состоял в маоистском движении¹.

В 1968 году случаются волнения во Франции, а в 1969 году падает буржуазно-консервативная власть в Германии, к власти приходит социал-демократ Вилли Брандт. Политические преобразования сопровождаются социальными и культурными переменами, одним из лозунгов стало знаменитое «Запрещено запрещать». Так экономически левые оказываются в одном лагере со сторонниками либеральных преобразований в культуре. Это же время оказывается в ФРГ периодом расцвета Франкфуртской школы, к которой примыкали оппозиционно настроенные интеллектуалы²; во всем капиталистическом лагере начинают набирать популярность постмодернистские идеи, а некоторые представители постструктурализма открыто поддерживают оппозицию, именуемую левой. В Западной Германии в период с 1949 по 1997 год (то есть даже после воссоединения) у женщин прав было меньше, чем у мужчин, а завоевывались они поэтапно: в 1958 году женщины получили право на водительское удостоверение без разрешения супруга, в 1962-м — право на самостоятельное открытие банковского счета; право на труд для женщин стало таким же, как и у мужчин, лишь в 1977 году — стало не нужным письменное согласие супруга на трудоустройство. Окончательно о равенстве полов стало можно говорить лишь после 1997 года, когда изнасилование, совершенное в браке, стало уголовным преступлением³. В социалистическом лагере за отмену подобных ограничений бороться не требовалось — они уже отсутствовали.

В 1964 году к власти пришел Л. И. Брежнев, политика стала намного консервативнее. Проводимые реформы общественной и культурной жизни, а позднее и экономические реформы были свернуты. Социальное государство продолжало развиваться, а возраст высшего руководства КПСС увеличивался. В то время как сторонники коммунистических идей в капиталистических государствах приветствовали либерализацию и требовали преобразований в тех сферах, где менее демократические режимы оказывались даже более демократическими, а сторонники рыночной экономики старательно защищали

1 Bölsche J. Die verlorene Ehre der Apo. URL: <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-18370244.html> (дата обращения: 07.08.2020).

2 Corradetti C. The Frankfurt School and Critical Theory. URL: <https://www.iep.utm.edu/frankfur/> (дата обращения: 07.08.2020).

3 Henkenberens C. Frauen in Deutschland – wann sie was durften. URL: https://www.weser-kurier.de/deutschland-welt/deutschland-welt-fotos_galerie_frauen-in-deutschland-wann-sie-was-durften-_mediaglid.38821.html (дата обращения: 07.08.2020).

оставшиеся от предыдущих эпох общественные нормы, в СССР консерваторы в политическом и культурном плане воплотили до конца эти идеи. В то время как воспринявшая идеи разоружения левая молодежь Западной Европы и США боролась с «империалистическими войнами», СССР сам применял силу в тех ситуациях, когда считал это необходимым (Пражская весна, ввод войск в Афганистан).

Особенное свое развитие идеи 1968 года получили в сформировавшейся в 1970-х годах «зеленой идеологии», которая радикальнее защищала идеи пацифизма и личной свободы отдельного человека. Позднее именно «зеленые партии» будут образовывать коалиции с социал-демократами, а в некоторых регионах Германии — с «Левыми», партией, придерживающейся радикальных антикапиталистических взглядов. Одним из атрибутов социалистического лагеря были закрытые границы, но следует учесть, что и в государствах ЕЭС (а потом и ЕС) долгое время существовал пограничный контроль, пока не было подписано Шенгенское соглашение. Режим, установившийся внутри СЭВ, не менялся десятки лет, да и внутренняя миграция в СССР была ограничена пропиской. Это привело к разному отношению к миграции: государства, декларировавшие пролетарский интернационализм, партии, гимном которых являлся интернационал, оказались в вопросах миграции защитниками более закрытых обществ, чем их партнеры в капиталистическом блоке.

Консервация положения дел, отказ от реформ постепенно привели некогда прогрессивный в глазах западных левых Советский Союз к тому, что идеи не только плановой экономики, но и социального государства оказались неразрывно связаны с консерватизмом в самом простом его понимании — отказом от перемен, а нередко и в возвращении к былому. Отсутствие преобразований (часто по причине опережения капиталистических государств в некоторых областях на десятки лет) в течение долгого времени вкупе с многочисленными социальными гарантиями и защитой от безработицы в условиях плановой экономики породило восприятие коммунистических идей не как либеральных, а как консервативных. Либерализация конца 1980-х годов совпала со введением рыночных элементов в экономику, а экономическая реформа первой половины 1990-х годов совпала с формированием многопартийности, независимых СМИ и либерализацией культурной жизни; а точнее, с самоустранением государства от регулирования этой сферы. Так сформировались различия, оказавшие влияние на политическую жизнь и после краха СЭВ. Левые Запада оказались либералами в вопросах культуры, семьи, общества, левые же из республик бывшего СССР — и сами по себе, и в общественном сознании — оказались связаны с эпохой, обходившейся без преобразований, то есть не просто с прошлым, а с тем прошлым, в котором ничего не менялось и все было предсказуемо.

Каковы же современные различия и порождаемые ими технические проблемы? Не будем описывать партийную систему России подробно, укажем лишь на то, что среди сторонников рыночной экономики и самоустранен-

ния государства от решения проблем граждан есть как либералы, так и консерваторы в вопросах культуры, религии, семейной политики, миграции, наций и общества в целом. Добавим сюда, что среди политических партий, участвовавших в последних выборах в Государственную Думу, нет ни одной антикапиталистической и придерживающейся по всем вышеуказанным вопросам либеральных позиций. Иначе обстоит дело в современной Германии, о ней следует рассказать несколько подробнее. Партийная система современной ФРГ сложилась путем объединения двух партийных систем, причем в фактически однопартийной ГДР парламентских партий было даже больше, чем в ФРГ. После воссоединения Германии произошло и объединение партий схожей направленности. На данный период (созыв Бундестага (парламента) 2017–2021 гг.) в Германии семь партий, образующих шесть фракций, которые можно представить следующим образом:

Партия	Позиция по вопросам культуры, семьи, миграции, религии, обороны	Позиция по экономическим вопросам
Блок Христианско-демократический союз / Христианско-социальный союз ¹	Консервативная по всем данным вопросам	Сторонники социальной рыночной экономики без ущерба для крупного капитала (правоцентристская)
Социал-демократическая партия Германии ²	Либеральная по всем данным вопросам	Сторонники социальной рыночной экономики с упором на социальную, а не на рыночную сторону этой экономической модели, с мощным социалистическим крылом
Союз 90 / Зеленые ³	Либеральная по всем данным вопросам	Сторонники «экосоциальной» рыночной экономики, то есть с активным вмешательством государства путем дополнительного регулирования и многочисленных запретов
Свободная демократическая партия ⁴	Индифферентная по всем данным вопросам	Сторонники классического либерализма
Левые ⁵	Либеральная по всем данным вопросам	Резко антикапиталистическая позиция
Альтернатива для Германии ⁶	Консервативная по всем данным вопросам	Позиция средняя между классическим либерализмом и социальной рыночной экономикой

1 Grundsatzprogramm Christlich Demokratische Union. URL: <https://www.cdu.de/grundsatzprogramm> (дата обращения: 07.08.2020).

2 Das Hamburger Programm. URL: <https://www.spd.de/partei/organisation/das-grundsatzprogramm/> (дата обращения: 07.08.2020).

3 Programm – Bündnis 90' die Grünen. URL: <https://www.gruene.de/programm> (дата обращения: 07.08.2020).

4 DENKEN WIR NEU. DAS PROGRAMM DER FREIEN DEMOKRATEN ZUR BUNDESTAGSWAHL 2017: "SCHAUEN WIR NICHT LÄNGER ZU". URL: <https://www.fdp.de/sites/default/files/uploads/2017/08/07/20170807-wahlprogramm-wp-2017-v16.pdf> (дата обращения: 07.08.2020).

5 Programm Partei Die Linke. URL: <https://www.die-linke.de/partei/grundsatzdokumente/> (дата обращения: 07.08.2020).

6 Unser Grundsatzprogramm für Deutschland. URL: <https://www.afd.de/grundsatzprogramm/> (дата обращения: 07.08.2020).

Как мы видим из таблицы, идеи антикапитализма или частичного ограничения рынка, которые принято называть сегодня левыми, оказываются в современной Германии сопряженными с либерализмом во многих вопросах и ассоциируются не со стабильностью, а с переменами. Это ставит заодно новую техническую проблему: лоббирование интересов России в Германии и развитие межпартийных связей между государствами. Вопрос решения данной проблемы и формирования технической парадигмы — это уже не вопрос политической философии или теории политики, это уже вопрос политических технологий. Поиск подходящих партнеров, нахождение удобных обеим сторонам способов взаимодействия; сотрудничество в тех сферах, где имеются серьезные разногласия, вопрос о том, является ли межпартийное сотрудничество эффективным способом защиты интересов России, — вот неполный список вопросов, на которые предстоит ответить, прежде чем заниматься налаживанием межпартийных связей.

Нельзя переоценить методологический потенциал идей Н. Я. Данилевского и А. С. Панарина для исследования партийных систем России и Германии. Две партийные системы отличаются достаточно заметно своим прошлым, условиями своего формирования. Н. Я. Данилевский сформулировал отличия славянского мира от германо-романского, а история второй половины XX века эти различия усилила. Любые попытки считать формально придерживающиеся одной и той же идеологии партии из России и Германии обречены на участь европейничанья в том смысле, какой в это слово вкладывает Данилевский. Раскрывается причина этого различия через идеи А. С. Панарина о культуре и истории как априорных формах чувственности для того, кто занимается политическим прогнозированием, а также через интерпретацию кантовской доктрины априори К. Лоренцом. На конкретном примере показано, как различия в цивилизационном наследии и сложившейся политической культуре влияют на восприятие одних и тех же идей и как одни и те же идеи при разном прошлом могут по-разному пониматься. Впрочем, ни одна научная и тем более техническая парадигма не вечна, поэтому даже прошлое, задающее видение настоящего и будущего, следует рассматривать не в его статике, но в его динамике, особенно при стратегическом планировании. Идеи Данилевского и Панарина не сформулируют техническую парадигму, но исключают ряд важных ошибок при ее составлении. Пример Германии может быть использован также и при составлении обзоров и планов работы с партиями других государств.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АСТАХОВА Алиса Сергеевна	аспирант кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
БАЖОВ Сергей Иванович	кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, профессор кафедры славяноведения и культурологи Института славянской культуры Российского государственного университета имени А. Н. Косыгина
БУРКОВА (ГЛУШЕНКОВА) Елена Ивановна	кандидат политических наук, старший научный сотрудник ЦПРМ, ИМЭМО РАН
ВАСИЛЬЕВ Глеб Евгеньевич	кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва (Институт Наследия)
ВИКТОРОВ Александр Шагенович	доктор социологических наук, профессор социологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
ГВОЗДКОВ Сергей Дмитриевич	аспирант кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
ГРОМОВ Михаил Николаевич	доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН
КАЗИН Александр Леонидович	доктор философских наук, профессор, заслуженный работник культуры Российской Федерации, и. о. директора Российского института истории искусств, зав. кафедрой искусствознания Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения
МИРОНОВ Сергей Михайлович	председатель фракции «Справедливая Россия» Государственной Думы Российской Федерации
МУЗА Дмитрий Евгеньевич	доктор философских наук, член-корреспондент Крымской академии наук, начальник научного отдела Донецкого педагогического института, профессор кафедры международных отношений и внешней политики Донецкого национального университета (ДНР)
НИКАНДРОВ Алексей Всеволодович	кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
ПАРУБИН Константин Олегович	аспирант Таврической академии Крымского федерального университета
ПЧЕЛКО-ТОЛСТОВА Екатерина Александровна	старший преподаватель РУДН
РАСТОРГУЕВ Валерий Николаевич	доктор философских наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
СКОРОБОГАЧЕВА Екатерина Александровна	доктор искусствоведения, и. о. проректора по науке РАЖВиЗ Ильи Глазунова, профессор кафедры всеобщей истории искусств, начальник музейного отдела

СОКОЛОВА Римма Ивановна	доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН
СОЛОВЬЕВ Алексей Васильевич	кандидат философских наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
СПИРИДОНОВА Валерия Игоревна	доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора философских проблем политики Института философии РАН
ТОЛОК Екатерина Сергеевна	старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Балаковского инженерно-технологического института – филиала Национального исследовательского ядерного университета МИФИ
ТРУХАН Анатолий Васильевич	кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Ростовского филиала Российского государственного университета правосудия
ФИЛАТОВ Анатолий Сергеевич	кандидат философских наук, доцент кафедры политических наук и международных отношений философского факультета Таврической академии Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского
ХАРИН Алексей Николаевич	кандидат исторических наук, заведующий кафедрой гуманитарных наук Кировского филиала РАНХиГС
ХАРЛАМОВА Юлия Александровна	доктор политических наук, профессор Российского университета транспорта (МИИТ)
ЧЕЛЫШЕВ Евгений Петрович	академик Российской академии наук, руководитель Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия
ЧЕРЕШНЕВ Валерий Александрович	академик Российской академии наук, сопредседатель Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия
ШАРИПОВ Александр Михайлович	кандидат исторических наук, член Союза писателей России
ШЕВЧЕНКО Владимир Николаевич	доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва), главный редактор журнала ИФ РАН «Проблемы цивилизационного развития»
ШИШКОВА Анастасия Юрьевна	аспирант кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
ЯКОВЛЕВ Алексей Александрович	преподаватель кафедры иностранных языков факультета физико-математических и естественных наук РУДН
ЯКОВЛЕВ Максим Владимирович	доктор политических наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова

Научное издание

*Издается по решению Ученого совета
Российского научно-исследовательского института
культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва*

**РОССИЯ И ЕВРОПА: ОБЩАЯ СУДЬБА
И АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ПРОЕКТЫ
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ**

Монография по материалам
XVII Международных Панаринских чтений

В авторской редакции

Дизайн обложки: *М. Ю. Маяков*

Корректор: *О. Н. Шутова*

Компьютерная верстка: *Н. Н. Талдыкин*

Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва
129366, Москва, ул. Космонавтов, 2
E-mail: info@heritage-institute.ru