

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

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
Философский факультет

**ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В ЭПОХУ РЕВОЛЮЦИЙ:
КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР**

Коллективная монография
по материалам
XIV международных
Панаринских чтений

Москва, 2017

УДК 930.85
ББК 66.3(4Рос)
Т65

Редакционная коллегия:

академик РАН **Е.П. Чельшев** (председатель)
член-корреспондент РАН **В.В. Миронов**
кандидат филологических наук **Е.В. Бахревский**
кандидат философских наук **Ю.А. Закунов** (ответственный секретарь)
кандидат филологических наук **А.С. Миронов**
доктор политических наук **Е.Н. Моцелков**
кандидат политических наук **А.В. Никандров** (научный редактор)
доктор философских наук **В.Н. Расторгуев** (ответственный редактор)

Т65 **Традиционализм в эпоху революций: Культурная политика и цивилизационный выбор: Коллективная монография по материалам XIV международных Панаринских чтений / Отв. ред.: В.Н. Расторгуев; науч. ред.: А.В. Никандров / Рос. науч.-исслед. ин-т культурного и природ. наследия им. Д.С. Лихачёва (Институт Наследия); Мос. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Филос. ф-т. М.: Институт Наследия, 2017. (Труды Института Наследия). 490 с.**

ISBN 978-5-86443-252-5

ISBN 978-5-86443-252-5

© Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева, 2017
© Коллектив авторов, 2017

Содержание

Введение	7
<i>Расторгуев В.Н.</i> Традиционализм А.С. Панарина	7
Часть I ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ТРАДИЦИОНАЛИСТЫ	
<i>Миронов В.В.</i> Традиционализм и трансформация взаимоотношений между национальным и международным правом	15
<i>Щипков А.В.</i> Неолиберальный консенсус как социокультурная матрица современного консерватизма	25
<i>Бундин Ю.И.</i> Традиция как фактор самоорганизации общества в эпоху революций	29
<i>Филатов А.С.</i> Евразийский союз: идейные основания и политическая реальность	36
<i>Шамшури В.И.</i> Религиозный ритуализм как традиционализм	45
<i>Житенёв С.Ю.</i> Традиции и новая реальность в развитии современного российского туризма	56
<i>Беспалова Т.В.</i> Историко-культурное наследие, традиции и память в современном противостоянии идеологий	68

<i>Щипков В.А.</i> Традиция и современность: преодоление современности как преодоление конца времён	90
<i>Решетников С.Н., Тябусина И.В.</i> Трансгуманизм в поле коммуникативных стратегий	99
<i>Шульга А.А.</i> Неоколониализм в XXI в.	111
<i>Грачев Б.В.</i> Факторы устойчивости политической системы интеграционного объединения	123

Часть II
РОССИЙСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ
И РУССКАЯ КУЛЬТУРА
В ГЕОПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

<i>Миронов А.С.</i> Нематериальное наследие русского народа: цивилизационные особенности	131
<i>Соколова Р.И.</i> Традиционализм как основа взаимоотношений России и Германии	141
<i>Спиридонова В.И.</i> Вхождение в «новую современность»: европейское и российское восприятие традиции и перспектив развития	156
<i>Бажов С.И.</i> Обращение к святоотеческой традиции в русской религиозной философии XIX – начала XXI в	175
<i>Казин А.Л.</i> Православный социализм как будущее России	201
<i>Савка А.В.</i> Проблема социокультурной самоидентичности России: традиции и современность	210

<i>Никандров А.В.</i> Государство и догматизм	224
<i>Шахматов В.В.</i> Русская консервативная традиция. По материалам праворадикальной прессы (1914–1917 гг.)	260
<i>Ильин А.А.</i> Российский консерватизм в эпоху глобализации: вымысел или реальность?	269
<i>Ефремов О.А.</i> Восстановление монархии в России: возвращение к традициям или бюрократическая революция?	276
<i>Богомолова Е.С.</i> Коммуникация, традиция, нравственность в идейном становлении гражданского общества в России	299
<i>Скоробогачева Е.А.</i> Мотивы Русского Севера в генезисе неорусского стиля ...	317

Часть III
ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЭПОХИ
И ПРИРОДА РЕВОЛЮЦИИ

<i>Расторгуев В.Н.</i> Революция как традиция и дух отрицания	333
<i>Муза Д.Е.</i> Мировые революции XX в.: к логике формообразования и содержательности	343
<i>Даренский В.Ю.</i> Метафизика Революции	355
<i>Закунов Ю.А.</i> Триада русской цивилизации и революционные вызовы	368

<i>Соловьев А.В.</i> Гибридные войны: симбиоз традиции и трансформации	390
<i>Филатов А.С.</i> Российский цивилизационный очаг оси мировой культуры.....	396
<i>Бундин Ю.И.</i> Праздник в механизме трансляции цивилизационных констант	410
<i>Харин А.Н.</i> А.С. Панарин и истоки модерна	418
<i>Шарипов А.М.</i> Государственное обеспечение преемственности социокультурного развития нации	426
<i>Сизгачёв М.И.</i> Отношение к научному наследию А.С. Панарина в научном и политическом сообществе	436
<i>Харин А.Н.</i> XXI в. – эпоха реанимированных идеологий или межцивилизационный союз?	453
<i>Климов А.Г.</i> Цивилизационные вызовы и выборы цивилизаций: современные геополитические и социокультурные аспекты	459
<i>Глушенкова Е.И.</i> Цивилизационный выбор, экологический кризис и концепции русской цивилизации (по работам Н.Н. Моисеева и Э.С. Кульпина)	473
Сведения об авторах	486

Введение

Традиционализм А.С. Панарина

Открыть коллективную монографию, подготовленную по итогам XIV Панаринских чтений, можно словами самого Александра Сергеевича, который во введении к книге «Православная цивилизация в глобальном мире» удивительно точно проясняет значение основных терминов, вошедших в название монографии и образующих ее смысловой стержень, – цивилизация и традиционализм: «То, в чем нам по-настоящему отказывают сегодня, – это наличие особой цивилизационной идентичности. Нашу специфику пытаются подать в сугубо отрицательных терминах – как традиционализм, отсталость, нецивилизованность»¹. Причем, как отмечает А.С. Панарин, сегодня эту уничижительную окраску традиционализма связывают исключительно с Россией, поскольку никто уже не отождествляет цивилизованность с одним только Западом, как это было еще недавно, ныне признаётся множество сосуществующих цивилизаций: «Наряду с западной цивилизацией принято говорить о мусульманской, индо-буддийской, конфуцианско-буддийской (китайской) и других. И только наше отличие от Запада подается как изгойский знак отверженности и отсталости, исторической незадачливости и культурной несостоятельности»².

Как видим, Панарин обращает первостепенное внимание не на дефиниции, раскрывающие смысл этих ключевых по значимости понятий, как это сделал бы любой другой автор, «заточенный» на теоретико-историческую реконструкцию, не на смысловые оттенки и не на авторские концепты цивилизации и традиционализма, которые отображают эволюцию научных школ. В центре внимания оказывается глубинное отношение к русской цивилизации и русской традиции, до сих пор разводящее по разные стороны баррикад тех, кто производит смыслы, придавая им противоположную смысловую нагрузку и, что особенно важно, оценочную коннотацию. Водораздел проходит между «лагерем государственников» и «лагерем западников».

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 42.

² Там же.

При всей условности такого членения вряд ли кто-то будет его отрицать. Слишком четко обозначены позиции, слишком явно отличаются не только мотивы поступков и еще более скрытые интересы, но и социальный статус тех, кто ратует за укрепление государственных институтов, и тех, кто делает всё возможное, чтобы всемерно ослабить роль государства в экономической сфере и общественной жизни.

В этой борьбе государственники часто проигрывают, несмотря на то, что именно за ними стоит большинство граждан, поскольку русский многонациональный народ – народ-государственник. Причина лежит на поверхности: государственники не могут стать надежной опорой власти, даже если политическая элита мотивирована на укрепление своих позиций, ибо сами государственники далеки от единства во взглядах на будущее России. В их лагерь стянуты люди взаимоисключающих убеждений: от наследников советской политической школы с характерным для нее жестко негативным отношением к русскому традиционализму и православной церкви до православных активистов и поборников возвращения монархии, а также представители всех партий и движений, ищущих «срединный путь».

Иное дело радикальные западники: их взгляды неизменны, а если изменяются, то в строгом соответствии «с общей линией». Они вообще не видят будущего для независимой и монолитной России, так же как не видят и саму Россию в том светлом обезличенном будущем – «открытом обществе», которое возникнет после окончательной победы над его врагами, в числе которых всегда была и остается на первом месте Россия. Они-то всегда соблюдали единство перед лицом «темной силы большинства», а потому, как отмечает Панарин, просто «обречены презирать Россию, ибо, отказывая ей в специфической цивилизационной идентичности, они прилагают к ней западный эталон и винят за несоответствие этому эталону. Некоторые из них уже готовы выдвинуть дилемму: либо России удастся стать западной страной, либо она недостойна существовать вообще, так как в своем традиционном виде представляет вызов “цивилизованному человечеству”, а также, надо полагать, собственному “цивилизованному” меньшинству. На этом же основании западнические радикалы в России желали поражения собственной страны в войнах с Западом»¹.

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 42.

В этом отношении радикальные поборники «образцовой цивилизованности» становятся удивительно похожи на своих антагонистов – «глашатаев мировой революции». По мнению Панарина, история и здесь воспроизводит свои циклы: «По сути, уже возрождена идея сектантского радикализма о противостоянии “демократической власти” и “несознательного народа”, к которому необходимо применить авторитарные методы “для его же блага”. В 1917 году война с народом велась во имя прогресса, олицетворяемого социализмом, и перманентное насилие власти объявлялось неизбежным для преодоления разлитой повсюду “мелкобуржуазной стихии”, которая порождает капитализм “ежедневно, ежечасно, повсеместно и в массовом масштабе” (Ленин)»¹.

Очевидно, что взгляды Панарина крайне трудно адаптировать к позициям доминирующих сегодня политических школ. Никому не надо доказывать, что Панарин не был либералом-доктринером классического типа, так как никогда не связывал себя идеологическими схемами, к примеру, «антиномиями свободы и равенства, свободы и стабильности, свободы и справедливости», посредством которых современный авангард пытается оторвать свободу от морали и религии. Трудно отнести Панарина и к «ложным либералам», как называют иногда левых интеллектуалов, которых Р. Арон гневно окрестил «предателями единой и единственно верной американской традиции – либерализма Вольтера и энциклопедистов, таких людей, как Джефферсон, Франклин и Монро, Линкольн, Гровер Кливленд и Вудро Вильсон». Напомним в этой связи, что все ложные либералы, по оценке того же Арона, «происходят от психопата по имени Карл Маркс; их интересуют не идеалы, а материальная безопасность. <...> Они прожектеры; они верят в свою собственную мудрость, но не в мудрость простого человека; они не коммунисты, но их мысли путаны»².

Впрочем, тот факт, что Панарин – не либерал, действительно понятен каждому, кто прочитал хотя бы один абзац из любой его статьи или книги. Труднее понять и принять другое: он не был и консерватором в расхожем значении этого слова (когда

¹ *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 56–57.

² Арон Р. Опium интеллектуалов. М., 2015. С. 203.

консерватор воспринимается в качестве идеолога или адепта консерватизма как политического учения), хотя именно в панаринской логике многие наши консерваторы не без основания видели и видят теоретическую основу своих воззрений. О своей позиции в отношении к наиболее распространенной версии консерватизма, которую с полным основанием можно рассматривать как восходящую политическую «ретро-доктрину», Панарин говорил вполне ясно: консервативно-романтические утопии о «великом возвращении назад» при ближайшем рассмотрении оказываются стилизаторством самого западничества.

Говоря о конкретных политических проектах консервативной ориентации на стыке эпох (модерна – постмодерна), и, прежде всего, о евразийском проекте, в разработке современной версии которого он участвовал, Панарин отмечал, что созидательная сила столь масштабного геополитического проектирования и прогнозирования кроется вовсе не в доктринальных обоснованиях. С этим выводом можно полностью согласиться, поскольку сила консервативного мировосприятия не прибывает, а убывает по мере возведения консерватизма в степень «единственно верного учения». Дело в том, что его статус тем самым не поднимают, а опускают, помещая в один ряд с заведомо нежизнеспособными (в исторической перспективе) политическими идеологиями, которые достигли уровня «великих учений» только потому, что всеми правдами и неправдами вытеснили из сознания масс религиозное чувство, подменили собой мировые конфессии. В их основе – непомерная гордыня разума, которая и питает почти неприкрытую ненависть к религии.

В этом отношении (но только в этом!) по одну сторону баррикад стоят и бесчисленные разновидности либерализма, и враждующие друг с другом марксистские школы, и полураздавленные фашистские и национал-социалистские учения, ожидающие своего часа (для чего еще так бережно в единой Европе сохраняют их очаги на бывших западных землях исторической России?). Что делать консерватизму в этом семействе политических интриг и доктрин, которые не без выгоды для себя превратили человеческий мир в сцену, где перед публикой «воюют идеи», демонстрируя устойчивость западных демократических институтов? Консерватизм без религиозной веры и верности – это почти то же самое, что либерализм без денег и денежных меш-

ков, или идея коммунизма без миллионов обездоленных людей, которым уже нечего терять, но есть что экспроприировать?

Созидательный потенциал евразийского проекта, по мнению Панарина, кроется в его опоре на консервативную (читай – здоровую) психологию нормальных людей, кровно привязанных к своей земле и по этой причине являющихся консерваторами, мышление которых направлено не столько на то, чтобы покорить и переделать, сколько на то, чтобы сберечь. Панаринское творчество имеет мало общего с той разновидностью культурного консерватизма, который Н.С. Трубецкой определял как ложный национализм («Об истинном и ложном национализме»), не допускающий изменений даже тогда, когда старые формы самобытной жизни перестали воплощать в себе национальную психику. Причина неприятия Панариным насаждаемых типов доктринального консерватизма-национализма проста: он четко отделял национализм как культурный феномен от этнонационализма и национализма как «великого учения», которое далеко не случайно используется либеральными политиками. Кстати, об этой закономерности (крайности сходятся) когда-то первым заговорил К.Н. Леоньев, который, по словам Н.А. Бердяева, не только не был националистом, как это может показаться на первый взгляд, но был идейным врагом национализма. Взгляды Панарина не полностью, но во многом совпадают с позицией Леонтьева, заявленной в его известной статье «Племенная политика как орудие всемирной революции», которая вызвала в свое время «негодование в националистически настроенных консервативных кругах».

Еще не настало, видимо, время, чтобы объективно оценить масштаб панаринского наследия. Процесс осложняется и понятным нежеланием властных элит раскрывать свои подлинные интересы и скрытые цели принятия стратегически значимых решений, а следовательно, и поддерживать тех, кто способен к «дешифровке» и производству новых концептов, вскрывающих существенные характеристики происходящего, что и составляет суть политической философии, призванной называть вещи своими именами. Собственно, в этом скрыта одна из причин того, что «под подозрением» у мировой политической элиты уже давно находится и сама политическая философия. В таких условиях верность «великому

учению» заменяется на еще более тесную, но скрытую зависимость от заказчика, а доктринерство, манипулирование сознанием и унификация «мыследеятельности» (в оруэлловском смысле этого понятия) становятся вновь востребованными.

Как подметил Панарин, в этом и кроется причина политической живучести людей «заемного текста»: любое механическое заимствование чужих идей в сфере политики и слепое копирование чужого опыта означает лишь одно – признание собственного бессилия и того позорного факта, что «подлинными мы никогда не были». А это не так, поскольку, по глубокому убеждению Панарина, именно в православной цивилизации больше всего подлинного, непреходящего – доброго и сострадательного. Поэтому для неё оказался открытым путь в будущее, моделью которого является не конфликт, а «концерт цивилизаций». Соответственно, «русская духовная традиция – традиция сострадательности – на самом деле препятствует не либеральному перевоспитанию большинства, которое отныне уже не планируется элитой, а угрозе геноцида, нависшей над этим морем новой нищеты и неприкаянности»¹.

Разумеется, всё неизменное – даже само Добро – зачастую воспринимается не только поверхностными умами, но и мыслящими людьми, с головой погруженными в суету, как несовременное и потому несвоевременное. «Многие мыслители, – пишет Панарин, – наблюдавшие крушение сравнительно благополучного и терпимого порядка XIX века (к ним в первую очередь следует причислить Достоевского и Ницше), задавались вопросом: как возможно, чтобы люди следовали злу – не по невежеству своему, а сознательно, с мефистофельской гордыней? Трагическая парадоксальность современного бытия состоит в том, что добро выступает в качестве чего-то статичного, а стало быть “скучного”, тогда как зло динамично и этой своей особенностью привлекает посттрадиционную личность, пуще всего боящуюся оказаться в плену у уклада, традиции, патриархальной дисциплины».²

О необходимости глубокого и всестороннего изучения философского наследия Панарина, которое вобрало в себя опыт философского познания добра и зла в приложении к политической жизни России, говорил святейший патриарх Кирилл, обращаясь к научному сообществу в момент, когда Предстоятелю присужда-

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 646.

² Там же. С. 42.

лась степень *honoris causa* Московского государственного университета (28 сентября 2012 г.): «Как писал наш современник, а для многих из вас и коллега – замечательный философ, политолог и публицист Александр Сергеевич Панарин, идентичность русских людей скреплял православный идеал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении вере». В книге «Православная цивилизация в глобальном мире», на которую ссылался в данном случае Предстоятель Русской православной церкви, Панарин акцентировал внимание на дилемме, навязываемой радикалами прозападнического толка. Так называемый прогресс, который на наших глазах преобразается в расистскую категорию, делящую людей на приспособленных и неприспособленных, заставляет нас, по словам Панарина, капитулировать перед современностью, отречься от всех прежних ценностей, традиций и памяти, даже от собственной идентичности. Задача, которую ставил перед собой Александр Панарин, – реабилитировать традиционалистов и сам русский народ, который находится сегодня на большом подозрении в глазах передового общественного мнения, в «рисковой ситуации нелюбимого». В своем выступлении на вручении ему Солженицынской премии он высказал эту мысль предельно жестко: «Нелюбовь властвующих, нелюбовь тех, кто принимает решения, в значительной мере объясняет те катастрофические поражения, ту катастрофическую разруху, которые сегодня у нас произошли».

Панарин относился к редкой когорте людей, которых называют аналитиками-системщиками, ибо он мог решать задачи, не поддающиеся набору обкатанных методов. Он не был частью системы тотальной унификации, но был её убежденным противником и с этой точки зрения – консерватором. Каким, спрашивали Панарина, должен быть современный консерватор? Развернутый ответ на это вопрос он дал в книге «Глобальное политическое прогнозирование»: «Современный консерватор – это одновременно и тонкий герменевтик, разгадывающий угаданный от предшественников смысл традиции, и мужественный реставратор, делающий дело, невзирая на протесты крикливой “передовой общественности”. Но чтобы реставраторство не стало ретроградством, необходимо прочесть традицию в свете требований завтрашнего дня, сделать ее основой своего проекта будущего»¹.

¹ *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М., 2002. С. 249.

Это определение лучше всего подходит для самого Александра Сергеевича Панарина. Он не страшился ни интеллектуального одиночества, ни осуждения за мысли, несозвучные с «духом времени», от кого бы такое осуждение ни исходило.

В.Н. Расторгуев

Часть I
ТРАДИЦИОНАЛИЗМ
И ТРАДИЦИОНАЛИСТЫ

В.В. Миронов

Традиционализм
и трансформация взаимоотношений
между национальным и международным правом

Глобализация не является неожиданным и уникальным всплеском в развитии человеческой культуры, представляя собой реализацию интеграционного вектора, который сопровождает развитие общества. Объективность этого процесса, однако, не означает, что он имеет лишь положительное содержание. В частности, вместо системы локальных культур, осуществляющих диалог в рамках своеобразной семиосферы (по Лотману), возникает глобальная культура. Диалог между культурами значительно деформируется, поскольку все они погружаются в единое коммуникационное пространство как в некий информационный мешок. И всё это приводит к деформациям на всех уровнях культуры.

В этой связи Лотман раскрывает внутреннюю связь между этим мощным всплеском или, точнее, взрывом и отношением к революции: «В момент взрыва эсхатологические идеи, такие, как утверждение близости Страшного Суда, всемирной революции, независимо от того, начинается ли она в Париже или в Петербурге, и другие аналогичные исторические факты знаменательны не тем, что порождают “последний и решительный бой”, за которым должно воспоследовать царство Божие на земле, а тем, что вызывают неслыханное напряжение народных сил и вносят динамику в неподвижные, казалось бы, пласты истории. Человеку свойственно оценивать эти моменты в присущих ему кате-

горяих, положительных и отрицательных. Историком достаточно указать на них и сделать их предметом изучения в доступной ему степени объективности»¹.

Мировые интеграционные тенденции ведут к формированию единой экономической и производственной системы, основанной на усилении роли транснациональных взаимодействий. Производство товаров и услуг становится единым процессом, поскольку производимый продукт, по сути, есть результат транснационального коллективного труда. Соответственно, разделение на национальные регионы представляется нежелательным, и подразумевается, что управление такой системой также должно носить наднациональный характер.

Транснациональный рынок закрепляет за отдельными странами специализированные производственные сектора, в системе которых каждая страна должна (или обречена) занять свое место.

Менее развитые в области науки и технологий оказываются на вспомогательных ролях, а ведущие в технологическом отношении страны выдвигаются на главные роли и заинтересованы в стабильном состоянии данной экономической и производственной конфигурации, поэтому всячески препятствуют её изменению. Соответственно, всё это пытаются закрепить политическим образом, конструируя новый мировой порядок. В частности, утверждается, что для управления этой структурой необходим доминирующий лидер (страна или группа стран), наделенный особыми полномочиями и возложивший на себя ответственность за функционирование системы в целом. Сохранение равновесия может быть достигнуто за счет удерживания тех или иных стран на периферии транснационального рынка как силовым способом, так и путем «развращения» финансовой и иной поддержкой, фактически закрепляющей стагнацию собственного развития этих стран.

Когда «узкоспециализированные» страны пытаются изменить конфигурацию своего хозяйства, они получают жестокий отпор, вплоть до военного вмешательства. Страны периферийной зоны играют роль поставщика рабочей силы разного уровня квалификации, которые в силу указанного выше разделения не находят работы внутри своих стран. В результате высококлассные специалисты оседают в развитых странах, тогда как страны

¹ Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. СПб., 2000. С. 27.

периферийной зоны их теряют, будучи вынужденными в то же время широко открывать двери для миграционных потоков. Так, начиная с 2012 г. в Германии даже отменены квоты на въезд и введены «голубые карты» для особо ценных специалистов¹. Только за два года таких карт было выдано около 14 тыс. При этом в развитых странах общая квалификация специалистов даже в сферах, не требующих высокой квалификации, постоянно повышается за счет мигрантов. При этом собственные жители пополняют ряды безработных. Сегодня в Германии специалист-мигрант, обладающий «признанным образованием или дипломом о высшем образовании», всегда имеет потенциальное рабочее место с окладом в год около 40 тыс. евро «в так называемых профессиях с нехваткой рабочей силы, например, в области ИТ или медицины»². Тем самым разделение мирового транснационального рынка на зону стран-лидеров и периферийную зону еще более закрепляется.

Модель нового мирового порядка подразумевает необходимость модифицировать базовые структуры государств, подгоняя их системообразующие компоненты под единую модель господствующего лидера. Сюда относятся, прежде всего, экономические и правовые параметры. И что особенно для нас интересно, под эту же модель модифицируется образовательная система.

Данные модели политического устройства насаждаются очень активно и жестко, от прямого военного вмешательства до так называемых форм «мирного» воздействия типа «оранжевых революций», трансформирующих политическую систему изнутри. Это становится более эффективным средством политического (а значит, и территориального) захвата, с меньшим количеством жертв и применением нового «оружия» – эффективной массмедийной пропаганды, которая за счет манипуляции населением воспринимается обществом как реализация его собственного демократического устремления. Поэтому протест против происшедшей смены власти или политического режима всегда запаздывает, а начинается тогда, когда система уже трансформирована и работает по иным законам.

Одна из мирных форм политической глобализации была реализована при так называемом объединении Германии, то есть ещё

¹ So liberal wie nur möglich // Magazin Deutschland. Forum für Politik, Kultur und Wissenschaft. 2014. № 2. S. 52–53.

² Ibid. S. 52.

задолго до серии нынешних «оранжевых революций». Когда-то в одной из статей я обозначил данный тип интеграции как «интеграция-захват». И мне казалось, что я был оригинален. Оказалось, что немецкие ученые также его используют, и иногда в виде более эмоционального образа «вражеский захват» («Feindliche Übernahme»)¹.

Особенностью объединения Германии была чрезвычайная скорость и жесткость проведения, становящиеся сегодня распространёнными технологиями смены власти в том или ином государстве. Даже лояльно настроенные немецкие исследователи называют это «экзогенным типом» трансформации государства: она обеспечивается и детерминируется внешними факторами. Интересна и типична в связи с этим судьба политической оппозиции, которая в ГДР вовсе не стремилась к «воссоединению»: её представители были настроены скорее на построение в стране демократического общества. Сам лозунг «единый народ» был выдвинут позже. Такая оппозиция не устраивала Запад, поэтому «роль реформатора была выполнена внешним актором, а именно – руководством прежней ФРГ»². Лидеры внутренней оппозиции были отброшены, а многие из них подвергались обвинениям, в том числе и в связи со ШТАЗИ.

Немецкий историк О. Данн утверждал, что «объединение Германии осуществлялось в 1990 году как объединение сверху. Элемент народного участия в том виде, как его предусматривала статья 146 Конституции, в нём почти полностью отсутствовал»³.

Фактически произошло прямое распространение правовой системы одной страны (ФРГ), которая достаточно долго её выстраивала после войны, опираясь на собственные мотивы и традиции развития, на пять новых федеральных земель другой страны (бывшая ГДР), которая за это время также приобрела собственные традиции и мотивации, в том числе базирующиеся

¹ *Hecht A.* Die Wissenschaftselite Ostdeutschlands, Feindliche Übernahme oder Integration? Leipzig, 2002.

² *Штыков П.* Исследования трансформационных процессов в Восточной и Центральной Европе: шок и шанс для социальных наук объединённой Германии // Повороты истории. Постсоциалистические трансформации глазами немецких исследователей. В 2 т. / Ред.-сост. П. Штыков, С. Шваниц; науч. ред. В. Гельман. Т. 1. Постсоциалистические трансформации: теоретические подходы. СПб.; М.; Берлин, 2003. С. 25.

³ *Данн О.* Нации и национализм в Германии. 1770–1990. СПб., 2003. С. 367.

на своеобразной конкуренции, а значит, и на своеобразном противостоянии двух немецких государств. Таким образом, правовая система ГДР, которая была легитимна с позиции международного права, оказалась вне правового пространства, что породило целый ряд юридических казусов и сомнительных судебных процессов, в частности, по отношению к бывшим политическим деятелям.

Несмотря на всю метафоричность образа «расколотого неба» над Германией, «после своего объединения ФРГ остаётся расколотой по оси Восток – Запад. Одно государство, но два общества, две коллективные идентичности... Недостатки структурного равновесия и культурно-ментальные различия скорее не исчезли, а ещё больше увеличились... Восточные и западные немцы, у которых много общего друг с другом, создали тем не менее две разные идентичности. “Разрыв менталитетов” между восточными и западными немцами даже расширился»¹.

Модель «догоняющего развития», в отличие от её реализации в самой ФРГ после Второй мировой войны, при воссоединении двух немецких государств не сработала. Вместо «догоняющей» модернизации мир получил модернизацию «подражательную», которую позже навязали и России. Глобальный прагматизм западногерманского капитала оказался выше национальных, внутренних интересов Германии. Культурная идентичность немецкой нации потерпела поражение перед глобальным экономическим сообществом.

Схожие процессы сегодня происходят и в связи с созданием Европейского союза как единого правового пространства. Эти процессы порождают острейшую проблему соотношения международного и национального права и генерируют противоречия, в значительной степени деформирующие само понятие права.

Национальное право вызревает из собственной культуры страны, то есть системы этнических, религиозных, социокультурных компонентов, составляющих особенности данной страны. Оно в этом смысле опирается на культурную память народа. Международное право конструируется на основании теоретических

¹ *Райсиг Р.* Исследования трансформации: достижения, насущные проблемы и перспективы // Повороты истории. Постсоциалистические трансформации глазами немецких исследователей. В 2 т. / Ред.-сост. П. Штыков, С. Шваниц; науч. ред. В. Гельман. Т. 2. Постсоциалистические трансформации в сравнительной перспективе. СПб.; М.; Берлин, 2003. С. 385–386.

моделей и идет вслед за доминирующими в мире процессами. В настоящее время таким доминирующим основанием выступает процесс глобализации. Становится желательным и целесообразным подстраивать правовую систему отдельных государств под общие задачи экономической интеграции и становления транснационального рынка.

В результате нарастания интеграционных процессов пространство применения норм международного права всё время расширяется, подминая под себя систему права отдельного государства. Особенно этот процесс усилился в результате формирования Европейского союза, ибо до этого сам статус международного права в меньшей степени носил правоприменительный характер, выступая скорее в качестве некоей идеальной модели.

Международное право начинает вмешиваться в такие структуры права, которые влияют и на принцип разделения властей, и на принцип обеспечения свободы личности, всегда выступавшие основой национальных систем права.

В связи с этим можно говорить о кризисе самого понятия конституционализма (Ю. Хабермас), так как фактически подвергается сомнению легитимность конституции конкретного государства в пользу международного права. «Из-за автономного действия права Союза, его прямого действия и его превосходства над национальным правом национальные конституции в ЕС, в том числе и австрийская, утратили функцию нормы высшего ранга, которая стоит над всеми остальными правовыми нормами и из которой могут выводиться все другие правовые нормы»¹. Государства, вступившие в ЕС, вынуждены значительным образом корректировать собственные национальные системы права, причем легитимность этих действий весьма неопределенна.

В европейском пространстве возникает своеобразный «конституционный дуализм», когда правовая структура опирается на две системы правопорядка – национального (отличающегося в каждом государстве Европы) и создаваемого европейского, который должен быть общим для всех. Дуализм правовой системы порождает сложнейшие проблемы правоприменения. В большинстве стран Европы доминирует принцип представительной, а не прямой демократии, которая «трансформирует демократическую

¹ Райсуз Р. Указ. соч. С. 39.

идею самоуправления»¹ в более эффективную форму управления, способную принимать решения. С одной стороны, прямая демократия ограничивает полномочия государственной исполнительной власти, а с другой – позволяет реализовывать волю народа. Поэтому «нормативное укрощение политической власти посредством права, – утверждает Ю. Хабермас, – возможно только внутри границ суверенного государства, т.е. государства, которое в своем существовании опирается на способность к самоутверждению через насилие»². В системе права, складывающейся в ЕС, на уровне применения законов возрастает роль судебного чиновника, действующего от имени международного права, что порождает волюнтаризм в принятии судебных решений и усиление значимости судебной власти.

Таким образом, сегодняшние изменения в мире не могут быть сведены лишь к анализу экономического развития в качестве их доминирующего фактора. Происходит, как мы отметили в начале, глобальная трансформация всей человеческой культуры. Это, в свою очередь, оказывает влияние на формы общественного сознания – от индивидуального и массового сознания до политики, искусства, науки и философии.

Следствием глобализации является возникновение обратных процессов национальной дезинтеграции (А.С. Панарин). Народы и государства не хотят отказываться от ценностей собственной культуры, не хотят утратить свою идентичность в потоке глобальных ценностей.

Глобализация с её навязыванием собственной системы права и собственной системы ценностей, реализующая свои императивы в условиях глобального коммуникационного пространства, может породить тоталитаризм нового типа, глобальную империю с совершенно уникальными возможностями манипуляции сознанием как отдельного человека, так и общества в целом³. А формой проведения, внедрения этого типа тоталитаризма оказываются как раз юридические конструкции, часто выстраиваемые как системы законов и норм, создающих своеобразные «правовые туннели», в которых правовые нормы, будучи по сути лишь юридическими конвенциями, претендуют на роль истины в последней инстанции.

¹ Там же. С. 42.

² Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 104.

³ См.: Хардт М., Негри А. Империя. М., 2004.

Глобализация навязывает иные ценностные ориентиры, которые часто очень некритически воспринимаются как единственно возможные и необходимые. В связи с этим я остановлюсь на трактовке модного ныне принципа толерантности, который трактуется достаточно далеко от тех традиций, которые были связаны с данным понятием в Европе, навязывая нам скорее американский образец безразличия к другому.

Вернемся к диалогу культур. Такой диалог был связан с наличием своеобразных дихотомий, которые обеспечивали некоторое равновесие противоположных тенденций как в самой культуре, так и между разными культурами. В этом смысле для нас интересна дихотомия «свой – чужой», которая фиксировала естественную оппозицию, возникающую при взаимодействии культур, когда своё (внутрикультурное) рассматривается как истинное, а чужое – как отрицание моего, а значит, в определенной ситуации чуждое или даже враждебное (ложное). В культуре вырабатывается некий «иммунитет» для восприятия смыслов другой культуры, которые по тем или иным причинам могут рассматриваться как угрожающие ей. Уже это ограничивает абсолютную идентичность представителей разных культур. Внутреннее культурное содержание базируется на системе установившихся культурных ценностей, которые могут не приниматься другой культурой. Поэтому диалог между культурами всегда носит сдержанный характер, что и определяет понимание Другого как представителя иной культуры. Именно это и было заложено в традиционное понимание толерантности.

Здесь можно провести некоторые аналогии. В медицине толерантность (лекарственная толерантность) выступает как приспособление организма к воздействию медикаментов за счет повышения внутренней устойчивости микроорганизмов и организма в целом. На биологическом уровне толерантность – это проявление устойчивости организма в своеобразной зоне пределов такой устойчивости. То есть толерантность реализуется в некой средней оптимальной зоне, обозначающей пределы устойчивости. Иначе говоря, любой организм имеет верхние и нижние пределы устойчивости к любому фактору, воздействующему на него.

Когда мы говорим об обществе, то необходимо понимать, что в нем также существует некий диапазон толерантности или пределы терпимости. В обществе, где функционируют индивидуальные личности и социальные группы, имеющие различные целеполагающие установки, многообразие, в том числе социально-психоло-

гического восприятия тех или иных изменений, некая «всеобщая толерантность», которая чаще всего выступает как навязываемая другим система ценностей, вряд ли осуществима, так как может значительно повлиять на устойчивость культуры к влиянию извне, что может угрожать её существованию. Культура может быть толерантна к воздействию на неё элементов другой культуры, но имеет предел для такой толерантности, за которым терпение индивида, совокупности индивидов или общества в целом может кончиться.

Таким образом, терпимость к другому представляет собой разноплановое и часто некомфортное социально-психологическое состояние, которое не может длиться бесконечно. Оно одинаково некомфортно как для того кто терпит, так и для того, кого терпят. Именно поэтому, как отмечал Гёте, «толерантность должна быть всего лишь временным убеждением: за ней должно следовать признание. Терпеть – значит оскорблять»¹. Терпят до тех пор, пока полностью не отвергают или пока полностью не признают своим. Толерантность как социальный принцип должен завершаться признанием другого в качестве равноправного себе, собственной культуре. А это требует диалога, то есть шагов навстречу к взаимному пониманию и одновременному осознанию границ такого понимания. Толерантность ко всему навязать нельзя, ибо в этом случае реакцией станет подчеркнутое безразличие к тому, что происходит, будь то на уровне индивида или общества. Более того, абсолютизированная толерантность может укреплять сознание вседозволенности.

Принцип толерантности должен базироваться на ценностях собственной культуры, на понимании их сопряженности с ценностями других культур. Как отмечал Гёте, «всеобщая терпимость будет достигнута лишь тогда, когда мы дадим возможность каждому отдельному человеку или целому народу сохранить свои особенности, с тем, однако, чтобы он помнил, что отличительной чертой истинных достоинств является их причастность всечеловеческому»².

Абсолютизация принципа толерантности – это, по сути, доминирование проявления безразличия к другому и, как следствие,

¹ *Goethe J.W.* Maximen und Reflexionen // *Goethes Werke in zwölf Bänden.* Bd. 7. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar. 1974. S. 493.

² *Gёте И.В.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. Об искусстве и литературе. М., 1980. С. 411.

принижение ценности самого индивида. Поэтому, как отмечает Г.С. Кнабе, анализируя римскую культуру, «то же коренное свойство римской цивилизации – органически усваивать инокультурный опыт, но никогда не растворяться в нем»¹.

Дихотомия «свой – чужой» блокировала абсолютизацию принципа толерантности, противопоставляя этому принцип равноправного диалога. В настоящее время такой диалог деформируется. Дихотомия «свой – чужой» объявляется устаревшей, не отвечающей либеральным ценностям, а мир предлагается рассматривать как глобальную целостность с едиными правовыми, моральными принципами, независимо от национальных особенностей каждой из отдельных культур². Культурной оппозиции «свой – чужой» противопоставляется идея мультикультурализма, в основе которой лежит абсолютизированный принцип толерантности, реализующийся в безразличности и расширении сферы допустимого индивидом, то есть эгоистической сущностью человека. Утрата понимания «чужого», по сути, означает и отрицание понятия «свой», то есть разрушение соответствующей дихотомии. Иначе говоря, мы утрачиваем свойство индивидуального и коллективного, формируемого культурой умения и готовности признавать другого. Таким образом, это приводит к утрате «утрате исходной основы всякой либеральности и любого гуманизма – автономной личности и стоящего за ней универсального, философского и бытийного принципа – принципа индивидуальности»³.

Понимание толерантности, навязываемое политическим, а значит чисто декларативным образом, может оказаться самым действенным средством её разрушения, что мы и наблюдаем в конкретных процессах миграционного кризиса в Европе. Современному обществу необходима некая система общих ценностей, которая, однако, не должна конструироваться в ущерб ценностям национальных культур.

¹ Кнабе Г. Принцип индивидуальности, постмодерн и альтернативный ему образ философии // Русский журнал [Электрон. ресурс]. URL: <http://old.russ.ru/edu/99-05-24/knabe.htm> (дата обращения 19.10.2017).

² О деформации взаимоотношения международного и национального права подробно см. в статье: Миронов В.В. Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации // Вестник Российской академии наук. 2016. Т. 86. № 2. С. 99–107.

³ Кнабе Г. Указ. соч.

Неолиберальный консенсус как социокультурная матрица современного консерватизма

Сегодня консерватизм существует в рамках так называемого неолиберального консенсуса. Неолиберализм, помимо политической идеологии, представляет собой культурные институты и модели самоидентификации, которые определяют идентичность современного обывателя, причем даже такого обывателя, который совсем не интересуется политикой.

Матрицу неолиберализма составляют сценарии массового потребления, система «толерантных» табу, привилегии меньшинств, христианофобия, маргинализация института семьи, отрицание биологического определения пола и многое другое. Консерватизм включен в эту парадигму как одна из допустимых форм полемики о ценностях при условии поддержки общей либеральной системы социальных нормативов и регуляторов. Эта поглощенность консерватизма неолиберальной социокультурной матрицей определяет его сегодняшнюю специфику. Консерватор в этих условиях не может ясно указать на те социальные институты и практики, которые он хотел бы сохранить или перестроить, поскольку они выстроены под либеральную модель. Максимум, что он может, это напоминать обществу о важности «традиционных ценностей» и «христианской морали». При таких условиях, демонстрируя некоторое свободомыслие на словах и обеспечивая видимость общественной дискуссии, консервативная позиция фактически лишь помогает укреплять либеральные институты.

Следствием этого положения является размытость самого понятия «консерватизм», которое в широком бытовом употреблении остается синонимом «косности», «отсталости», «старомодности». Такие коннотации способствуют решению одной конкретной политической задачи. Эта задача состоит в том, чтобы расцепить в сознании обывателя консерватизм с концептосферой понятия «традиция», которое положительно маркировано в сознании того же обывателя.

Целью современного либерального капитализма является устранение либо перестройка традиционных институтов, включая церковь, семью, нацию, систему образования. Ведь всякая традиция способствует утверждению в обществе единых правил и прав, то есть де-факто уменьшению социального неравенства, в то время как нынешняя социальная модель основана на привилегиях меньшинства, на культивировании различий, фрагментации общества и дроблении политической, культурной и любой другой субъектности. Древний принцип «разделяй и властвуй» перенесен сегодня в область самоидентификации. И консерватизм построенный на системном мышлении, на архетипе целостности и единства, пока ничего не может этому противопоставить и предотвратить разрыв с традицией.

Тем временем Церкви настойчиво предлагается отказаться от ряда догматов, например, от понятия «грех», от так называемого «тезиса об исключительности Христа», от церковнославянского языка службы, от осуждения однополых союзов. А ведь однополые союзы – не просто некое «исключение», они призваны трансформировать весь институт семьи, от которого зависит воспроизводство и содержание других общественных институтов, а именно общепринятой морали, гражданских консенсусов, профессиональных групп, образовательных стандартов и даже принципов экономической политики. Негласные нормы поведения в обществе производны от того, что закладывается семьей, при этом семья «в среднем» всегда более традиционна и более «солидарна», чем общество в целом. Нации неолиберализм противопоставляет искусственно спроектированные сообщества. Для этого культивируются социальные различия, а не сходства. Общество фрагментируется, превращаясь в конгломерат «меньшинств», миноритарных групп. Вместо исторических национальных государств пропагандируется «мир, состоящий из регионов». В системе образования доминирует принцип узких «компетенций» вместо единых системных знаний и научно-критических норм.

Это явный социальный регресс. И он порождает ощущение безвозвратной утраты обществом его бесценного исторического опыта, а консерватизм при этом лишается своих основных исторических позиций. Принимая предложенную ему социальную повестку, современный консерватор вынужден имитировать связь с историей, играть роль эдакого общественного архивариуса или музейного работника. Но он не в состоянии по-настоящему

говорить от имени традиции, представлять ее дух и букву. Такова роль консервативной мысли в политической реальности позднего модерна. Эту ситуацию можно назвать неолиберальным «пленением» консерватизма. Но, к счастью, ситуация не настолько безвыходна, какой кажется на первый взгляд.

Новый и в чем-то неожиданный шанс для консерватизма связан с нарастающими явлениями мирового кризиса, в условиях которого происходит быстрый износ прежней – неолиберальной – идеологической постройки. Характерно, что в условиях кризиса не сам консерватизм находит в себе силы выйти из политического гетто, но исторические обстоятельства ему в этом помогают.

Зададимся вопросом, что конкретно мы увидим в ближайшее время под вывеской консерватизма при таком исторически благоприятном для него кризисном сценарии? Здесь необходимо сделать отступление в сторону типологии современного консерватизма.

Рассматривая консерватизм как мировое явление, ученые выделяют множество его разновидностей: традиционалистский, реформистский (либеральный), либертариистский, неоконсерватизм... Несколько лет назад нами была проведена классификация российского консерватизма, в рамках которой был выделен *антикварный* консерватизм (ориентированный на тот или иной фрагмент исторической реальности, например, романовскую монархию времен Николая II), *резонерский* консерватизм, «*ком-консерватизм*» или консерватизм советского типа, *евразийский* консерватизм, *либерал-консерватизм*, а также *симулятивный* консерватизм националистического толка, *церковный* и *околоцерковный* консерватизм, *социал-консерватизм*. Как видим, сумма частей едва укладывается в рамки обобщающего их понятия. И это, в общем, естественно. Но вот что интересно: в условиях нарастания мирового кризиса всё заметнее становится ранее невозможная тенденция. Это парадоксальное сближение консервативных и некоторых левых идей, своего рода политическая «рокировка», как говорят у нас в России.

Мне кажется, это явление не только российского, но мирового масштаба. Так, например, Марин Ле Пен использует повестку социалистов, предлагая лозунги, близкие рабочему классу, синим воротничкам. Она сводит воедино вопросы заработной платы, условий труда, трудоустройства – и проблему миграции, иностранной рабочей силы.

Националисты и евроскептики отбирают у левых «уличную» и рабочую аудиторию, поскольку предлагают свои пути решения проблемы конкуренции и трудовой занятости, пусть и в контексте «миграционной» темы. Российские левые публицисты отмечали этот феномен двойной аудитории и в связи с этим утверждали, что успех Национального фронта – результат «банкротства» французских левых, которые дали либеральному мейнстриму себя поглотить, отказались от борьбы и в итоге потеряли сторонников, которых подобрали другие, – те, кто не побоялся четко заявить свою позицию.

Есть все основания сетовать на инертность европейских левых. Но в этой ситуации можно увидеть и более общую закономерность самого идеологического дискурса – это проявление гибридного сознания позднелиберальной эпохи, точнее, его проекция в сфере политики.

Рост такого явления, как консервативный социализм или социал-консерватизм, сегодня очевиден. В России этот процесс набирает силу и уже заметен невооруженным глазом. В отличие от классического консерватизма русский социал-консерватизм вскрывает роль традиции как движущей силы социогенеза и очищает «консерватизм» от таких оценочных понятий и ярлыков, как пассеизм, охранительство, архаика, патриархальность. Он трактует традицию как интегральное явление, как диалектический процесс, включающий в себя и исторически устойчивые, и изменчивые, новационные содержания, устанавливая между ними необходимый баланс. Например, идею социальной справедливости такой консерватизм склонен возводить к нормам христианской этики, а нормы демократии – к влиянию русской «общины» как исторической формы «народоначалия».

У части консервативного лагеря в последнее время вообще растет интерес к левой политике. Вполне очевидно, что при сохранении нынешних тенденций в мировой политике этот идейный синтез в России будет укрепляться и оказывать влияние на развитие консервативной мысли.

Традиция как фактор самоорганизации общества в эпоху революций

Особенностью текущего момента истории является изменчивость мира, характеризующаяся вспышками радикальной неустойчивости, обусловленными предельным напряжением диалектики публичного и частного интереса. Конфликт публичного и частного интересов, еще вчера характерный для суверенных обществ, сегодня преодолел национальные границы и вышел на глобальный уровень цивилизационного противостояния. Яркое тому подтверждение – череда инспирированных извне «цветных революций» в странах Ближнего Востока, приведших к возникновению качественно нового субъекта мировой политики – квазигосударства ИГИЛ (террористическая организация, запрещена в России).

Характерной исторической формой такого рода общественной нестабильности выступает революция, понимаемая в самом широком смысле как радикальное, коренное, глубокое качественное изменение, скачок в развитии общества, природы или познания, сопряженное с открытым разрывом с предыдущим состоянием. Содержание понятия «революция» относится к числу наиболее дискутируемых в научном сообществе, включает в себя достаточно большой объем смыслов применительно к различным областям человеческой деятельности¹.

Особо пристальное внимание уделяется феномену социально-политической революции, следствием которой является существенное изменение характера и содержания политической власти и последующее общественное переустройство. Такая социальная революция по своему определению предполагает более или менее длительный период общественной нестабильности, связанный с дезорганизацией привычных (традиционных) общественных институтов и утратой ценностно-смысловых ориентиров.

¹ См.: *Шульц Э.Э.* Теория революции: революция и современные цивилизации. М., 2017.

В числе эффективных инструментов и надежных механизмов общественной стабилизации, обеспечивающих устойчивое развитие социальных институтов, особое место занимает традиция, понимаемая как элемент общественной самоорганизации, позволяющий сохранить идентичность общественной структуры. Именно традиция, будучи одной из форм презентации ценностно-смысловых инвариантов бытия (культурных кодов) цивилизационных констант, обеспечивает целостность, уникальность и инвариантность социальной группы относительно меняющихся исторических условий.

Как известно, навыки совместного проживания и деятельности у человека не кодируются и не транслируются генетически, а передаются от поколения к поколению, в том числе в форме обычаев и традиций – этих универсальных способов накопления цивилизационных достижений. Именно культурная традиция выступает формой аккумуляции, хранения и передачи социального опыта, который «ограждает человека от неоправданных перестроек поведения при случайных флуктуациях внешних условий жизни»¹. Эту мысль четко сформулировал А.С. Панарин: «Программы человеческой деятельности, зафиксированные в культурной традиции, концентрированно выражая исторический опыт тех или иных исторических общностей, подобно генетическим, ориентированы на существенно важные для выживания этих общностей устойчивые, стабильные свойства среды»².

В данном контексте традиция выступает носителем общественной сущности человека, непременным атрибутом и базовым элементом исторически складывающихся форм организации совместной жизни и деятельности. В архаические времена человек еще не отделял себя от природы и не противопоставлял себя ей. Его жизненные ритмы целиком определялись природными циклами, и время по определению было цикличным: прошлое (опыт) взрослых оказывалось будущим для нового поколения. Традиция выражала универсальный механизм сохранения и трансляции этого опыта.

¹ Самоорганизация в природе и обществе. Философско-методологические очерки. СПб., 1994. С. 109.

² *Панарин А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 2005. С. 85.

По мере усложнения общественной жизни, развития новых форм общественной организации и социальных регуляторов, призванных согласовать публичные и частные интересы, элиминировать противоречия между коллективным и индивидуальным началами общественной жизни, формировались и утверждались новые традиции, которые, однако, не отрицали старые, а выступали формами презентации их содержания в новых исторических условиях. Такого рода метаморфозы предопределялись специфическим чисто человеческим качеством – способностью осмысленно объединять усилия на путях достижения общих жизненно важных целей. В этой связи общество понимается как результат целенаправленной и разумно организованной совместной жизни и деятельности людей. Именно поэтому Аристотель называл человека «общественным животным», имея в виду, что только люди способны добровольно и сознательно объединяться.

Процессы самоорганизации общественных систем базируются на закономерностях диалектического единства индивидуальных и коллективных начал общественной жизни. При этом потенциал развития заложен в качестве архетипов коллективного бессознательного совместной жизни и деятельности, а его актуализация предусматривает необходимость целенаправленного задействования социальных регулятивов.

Правовые, нравственные и другие социальные нормы выступают в обществе как результат имманентного развития самой системы, следствие её самоорганизации, способности при изменении внешних или внутренних условий их функционирования и развития сохранять или совершенствовать свою организацию с учетом прошлого опыта, сигналы о котором поступают по каналам обратной связи.

Такой обратной связью служит традиция, понимаемая как способ бытия и воспроизводства элементов социального и культурного наследия, фиксирующий устойчивость и преемственность опыта поколений, времен и эпох. Статус традиции определяется тем, что она включает в себя весь комплекс обладающих какой-либо ценностью норм поведения, форм сознания и институтов человеческого общения, характеризуя связь настоящего с прошлым, точнее, степень зависимости современного поколения от прошлого или приверженности к нему.

Традиция демпфирует (снимает) противоречия между индивидуальным и общественным, обеспечивает необходимую

инерцию в развитии, спасая от крайних флуктуаций индивидуальности в отношении общества. Таким образом, система «личность – общество» развивается в самоорганизуемом режиме: личность формируется в обществе, а общество конструируется личностью. При нарушении этого баланса в человеческой истории возникает революционная ситуация.

Аккумулируя в себе определенную систему норм, обычаев и мировоззренческих установок, составляющих значимую часть духовного наследия социума, традиция выражает его коллективистские начала, выступает посредником между прошлым, настоящим и будущим, механизмом хранения и передачи образцов, приемов и навыков деятельности (технологий), которые явочным порядком входят в реальную жизнь людей и не нуждаются в каком-то особом обосновании и признании, кроме ссылки на свою давность и укорененность в культуре. Поэтому традиция составляет содержательное ядро культурной идентичности.

Всякая социальная революция, связанная с коренным изменением социально-экономического уклада, может быть описана моделью, предложенной в начале 90-х годов прошлого столетия эстонским политологом Г. Соотла. Данная модель предполагает условное деление общества на три основных социальных слоя: правящая элита – средний класс – маргиналы. Революционная ситуация возникает, когда внутри стоящей у власти элиты вызревает контрэлита с претензией на получение монополии на власть для реализации своих экономических интересов. Для этого ей необходимо заручиться поддержкой наиболее многочисленного и консервативного слоя среднего класса. В этой связи с тем, чтобы «раскачать социальную лодку», контрэлита вступает в тактический союз с наиболее социально лабильным слоем маргиналов, которому «нечего терять, а получить хочется всё». После достижения поддержки среднего класса и завоевания власти наступает наиболее ответственный исторический момент решительного размежевания с маргиналами и стабилизации социальной ситуации. Вот здесь как раз и берутся на вооружение традиции.

Указанная модель четко просматривается на примере современной, перестроечной и постперестроечной России. В качестве исторических примеров можно привести малоизвестные факты стабилизирующей роли традиций после революций 1917 г.

Так, на наш взгляд, именно традиция служения отечеству, основанная на характерном для православной цивилизации пони-

мании воинства и воинского служения, обеспечила практическое вступление в Красную армию сразу после ее создания половины царского офицерства, что позволило победить Белое движение, которое, как известно, выступало за буржуазную республику и передачу власти Временному правительству, успешно отразить интервенцию стран Антанты и стабилизировать положение молодой Советской республики на международной арене¹.

Другим малоизвестным фактом роли традиции является перечень государственных праздников – общевыходных дней. Помимо так называемых революционных дней, связанных с памятливыми датами и событиями, в Советской России и образованном в 1922 г. СССР вплоть до 1929 г. общевыходными были и основные религиозные праздники. Именно эта традиция сыграла важную роль в стабилизации обстановки на селе и среди рабочих, в массовом порядке выходцев из крестьян.

Реанимация характерной для России традиции соборности позволила не только в невероятно короткие сроки осуществить индустриализацию страны, но и одержать победу в Великой Отечественной войне, и восстановить послевоенное народное хозяйство. В 60-е годы прошлого века традиции как фактор самоорганизации бытовали в СССР в формах коммунистической морали.

Последовавшая после 1991 г. кардинальная, по сути революционная, перестройка социально-экономических отношений сопровождалась умышленным забвением цивилизационных констант и их основных носителей – традиций. Сложность самоорганизации российского общества в новых социально-экономических условиях напрямую связана с процессами вестернизации. Более того, именно беспредельная вестернизация общественной жизни выступала фактором такого забвения. Здесь уместно привести образное определение ее негативной роли, данное А.С. Панариным: «Вестернизация, проникшая с уровня элиты на уровень массового сознания... представляет собой коллективное бегство от национальной традиции в основном по причине того, что *традиция обязывает*, а массовое потребительское сознание тяготеет обязанностями и долгом в любых проявлениях»².

¹ См.: *Кожин В.В.* Правда сталинских репрессий. М., 2016.

² *Панарин А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. С. 215.

Особенности текущего момента общественного развития диктуют настоятельную необходимость востребования исторических традиций цивилизационного развития России. В этой связи вполне уместными и актуальными являются принимаемые руководством страны меры по повышению роли национальной культуры как фактора общественного развития и обеспечения национальной безопасности в условиях современных вызовов и рисков.

Вместе с тем нельзя не отметить и набирающую обороты тенденцию изобретения традиций, которые традициями в собственном смысле слова не являются, выступая характерными для постмодернизма симулякрами. А навязываемые обществу новоявленные образчики поведения на поверку оказываются игрой в традицию, которой доверяет молодое поколение, не помнящее родства. Как пишет Э. Хобсбаум, «изобретенная традиция» – это совокупность общественных практик ритуального или символического характера с целью внедрения «определенных ценностей и норм». «Специфика изобретенных традиций заключается в том, что их связь с прошлым по большей части фиктивная»¹. Такие традиции по преимуществу изобретаются в эпоху революции. И именно они по мере стабилизации общественного развития предаются забвению, как не имеющие исторических корней. По сути же изобретенные традиции имеют смысл в случаях, когда они выступают формой востребования старых традиций, их ценностно-смыслового содержания в новых исторических условиях и призваны реализовать общественную сущность человека применительно к изменившимся историческим условиям бытия, его жизни и деятельности.

В эпоху революций традиция играет двоякую роль. С одной стороны, она определяет ценностно-смысловые приоритеты общественного развития, представления о проектируемом будущем и путях его достижения. Тем самым традиция придает характерную национальную форму и окраску социальным революциям. Как справедливо отмечает А.И. Селиванов, ценностные основания оказывают решающее влияние на формирование целей и выбор

¹ Хобсбаум Э. Мифы. Изобретение традиций / The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge University Press, 1983. P. 1–14 / Пер. С. Панарина // Научная электронная библиотека «Киберленинка» [Электрон. ресурс]. URL:<http://cyberleninka.ru/article/n/izobretenie-traditsiy> (дата обращения 18.10.2017).

средств их достижения в проектировании и строительстве будущего различных объектов общественного развития¹. Другими словами, будущее не безразлично, оно имеет ценностный смысл. Базовые ценности национально-культурной идентичности, зафиксированные в традиции, определяют духовную матрицу будущего социального субъекта. Данное обстоятельство является ключевым при выборе средств социального управления в парадигме современной постнеклассической научной методологии.

С другой стороны, в условиях постреволюционной социальной нестабильности традиция выступает основным элементом механизма стабилизации общественной жизни. Характерной особенностью этой ситуации является изобретение традиций как новых форм бытования ценностно-революционных смыслов революции. Поэтому сегодня с полным основанием можно определить традицию как меру связи между прошлым и будущим в настоящем.

Следуя идеям А.И. Селиванова, можно утверждать, что традиция выступает формой взаимной пронизанности прошлого, настоящего и будущего, формой идеальной связи между прошлым, настоящим и будущим состояниями развивающегося социального субъекта. Будучи идеальной обратной связью, традиция предопределяет будущее, делает возможным опережающее отражение и, таким образом, обуславливает гомогенность метаморфоз субъекта общественного развития. Забвение традиции несет реальные риски утраты суверенитета социального субъекта.

¹ См.: *Селиванов А.И.* Развитие объектов. Наука управления будущим. М., 2016.

Евразийский союз:
идейные основания
и политическая реальность

Концепция евразийства как альтернатива идеи СССР

Пожалуй, ближе всего к концепции российской цивилизации как цивилизации особого типа подошли представители *евразийства*, предшественником которых можно считать К.Н. Леонтьева, видевшего будущее России в союзе со странами Востока, а не с европеизированными политическими режимами западных славян: чехов, словенцев, хорватов и т. д. В работах П.Н. Савицкого, Н.С. Трубецкого, Г.В. Флоровского (до 1928 г.), П.П. Сувчинского (1921, 1926–1928), позднее Л.Н. Гумилева обосновывается особый культурно-исторический тип России, обозначаемой термином «Евразия».

Несмотря на то, что евразийство в чистом виде обозначило себя за год до образования СССР, в 1921 г., мы можем рассматривать его в качестве альтернативы модели Союза Советских Социалистических Республик по двум основным причинам. Во-первых, идея союза социалистических республик (даже во всемирном масштабе) появилась гораздо раньше формально-юридического образования СССР. И евразийцы не могли не знать об этом. Во-вторых, применение модели СССР к территории исторической России было фактически европейским проектом, рождённым в Европе и по канонам европейской цивилизации. А евразийцы указывали на прямо противоположный вектор развития страны, о чём свидетельствует название их базовой книги «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев».

В этом плане и коммунистический проект, созревший в недрах европейской культуры и цивилизации, воплощаемый в рамках СССР, и концепция евразийства противоречили ценностям складывающейся русской/российской цивилизации. Хотя следует отметить, что если коммунистический проект в его теоретической части и леворадикальном приложении («троцкизм», например) являлся совершенно враждебным не только русскому

миру, но и русскости вообще, то евразийство в основу будущей цивилизации все-таки кладет русскую культуру и историю.

Коммунистический проект в России был сугубо европейским с доминирующими еврейскими цивилизационными ориентирами. Одним из основных ориентиров была мифологема мессианизма. Именно еврейская культура, религиозная культура иудаизма в том числе, рождает и хранит идею мессианства и нации-мессии. Коммунизм в его марксистской редакции в качестве мессии рассматривает пролетариат. Не исключено, что национальная принадлежность Карла Маркса здесь тоже сыграла свою роль. Потому изначально коммунистическое устройство в России внедрялось как мессианский проект страны-освободителя всего угнетенного человечества. Именно здесь скрыты основные мотивы антирусской и антиправославной политики СССР в первые полтора десятилетия своего существования. Несмотря на некоторое отрезвление, начавшееся в конце 1930-х гг. и особенно во время и после Великой Отечественной войны, коммунистический проект так и остался в цивилизационном контексте антироссийским, а в культурно-религиозном – антирусским.

Есть все основания предполагать, что евразийство как русская социально-философская школа возникла в качестве реакции именно на европейско-еврейский проект, который с 1917 г. пытались внедрять в России. Этот проект в двух основных своих параметрах – «европейничанье» (определение Н.Я. Данилевского) и мессианизм – был чужд российской культурно-цивилизационной традиции. В силу этого вполне закономерно реакция российского общества – отторжение этого проекта, по смыслу и содержанию начавшееся в конце 1930-х гг. и по форме завершившееся в начале 1990-х. Отсюда вполне обоснованное стремление евразийцев предложить более адекватные российским условиям конструкции культурно-цивилизационного устройства. В предисловии к исходной книге русского евразийства «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга 1», изданной в 1921 г., говорится: «Русские люди и люди народов “Российского мира” не суть ни европейцы, ни азиаты. Сливаясь с родною и окружающей нас стихией культуры и жизни, Мы не стыдимся признать себя – евразийцами»¹.

¹ Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга 1 // Электронные проекты по филологическим наукам [Электрон.

Евразийство и российская цивилизация (Русский мир)

Однако, уходя от чуждого европейничанья и мессианства, евразийцы чрезмерно увлеклись туранским компонентом в русской культуре и цивилизации, что привело к принижению славянского начала в русской истории и культуре. В частности, Н.С. Трубецкой в разделе «Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры)» упомянутой книги «Исход к Востоку» совершенно справедливо указывает на интеграцию в Российский мир (по нашему мнению, синоним Русского мира) туранского Востока, но при этом он «отводит» русских и от славянства, и от православия¹.

В плане того, что ни славянского мира как культурно-цивилизационного формирования, ни православной славянской цивилизации не сложилось, Н.С. Трубецкой безусловно прав. Более того, славянской социокультурной системы не сложилось, не говоря уже о цивилизации. И очень мало шансов, что она появится в перспективе. Слишком велик культурно-цивилизационный «разбег» между восточными славянами, с одной стороны, и южными и западными, с другой. Даже болгарские «братушки», казалось бы, стоящие рядом с российской социокультурной системой, не в состоянии включиться в нее по соответствующим системным параметрам. А что же говорить о чехах или словенцах с хорватами, у которых мировосприятие осуществляется по канонам западноевропейской христианской традиции. Со всей очевидностью социокультурные различия проявляются в разнице менталитета восточных славян с их южными и западными одноплеменниками, и социологический метод наблюдения подтверждает эти выводы. В какой-то степени этот процесс дистанцирования неизбежен: так планету покидают некоторые спутники, находящиеся на дальних или неправильных орбитах. Социокультурная система, как и общество, – это специфический организм, который в результате своего развития теряет некоторые части, либо отмирающие, либо атрофирующиеся. Потому факт «отпада» западных и южных славян от России не является катастрофой.

Но самое важное – не в этих внешних (по отношению к Русскому миру) показателях, а в том, что русские строили культу-

ресурс]. Режим доступа: URL: <http://nevmenandr.net/eurasia/1921-isxod.php> (дата обращения 24.10.2017).

¹ Исход к Востоку. Книга 1.

ру Русского мира (России), осваивали пространства Евразии не как русско-туранский симбиоз, а как русско-славянское начало. А включение в это начало туранских (тюркских), финно-угорских, кавказских и иных этнокультурных потоков не было замещающим, а было дополняющим и потому усиливающим Русский мир. Это, как представляется, упускает из внимания и Н.С. Трубецкой, и всё евразийство.

Русское ядро новой цивилизации нашло себе территорию применения в пределах исторической России (сначала Российской империи, а затем СССР). Здесь возник исторический феномен социокультурной системы, которая может быть названа *российским суперэтном*. Российский суперэтнос включил в себя не только русских (белорусов, великорусов и югорусов, называемых сейчас украинцами) и православных, но и армян, грузин, иранцев, монголо-бурят, тюрков, финно-угров, и других, с их вероисповеданиями и субкультурой. В рамках российского суперэтнуса они стали разговаривать друг с другом на одном языке, у них сформировалась общая экономическая структура и политическая система, определились унифицированные моральные правила и нормы, консолидированно развивалась наука, возникали единые идеологические стандарты, происходило сближение конфессий с близкими религиозными постулатами. Во второй половине XX в. в российском суперэтноте всё более явно обнаруживала себя универсальная мировоззренческая парадигма, формировался общий менталитет как совокупное качество рассудочной деятельности, характерной для определенного социального организма или общества. Эти тенденции фактически уже стали признаками социального объединения, которое официальная пропаганда именвала «советским народом». Хотя точнее в определении, видимо, был все-таки башкирский поэт Мустай Карим, заявивший: «Не русский я, но россиянин!» Именно россиянами, представителями российского суперэтнуса были де-факто все граждане Советского Союза, особенно тогда, когда они оказывались за границей. Мир не знал советскую цивилизацию, но российская цивилизация ему хорошо знакома.

Дистанцируясь от славянства, евразийство принижает значение православия для российского социокультурного пространства. Связь православия и славянства прослеживается и чисто статистически. Из 14 наиболее крупных славянских народов, идентифицирующих себя как самостоятельные – таковы реалии

современного мира: белорусов, болгар, боснийцев, македонцев, поляков, русинов, русских, сербов, словаков, словенцев, украинцев, черногорцев, чехов, хорватов, – у восьми преобладающей конфессией является православие, у пяти – католичество и у одного – ислам. Но гораздо важнее другое. Православие является традиционной религией русской нации, составляющей социокультурное ядро российского суперэтноса. Это вероучение также обладает приоритетом в историческом освоении первоначальной русской территории от Северного Причерноморья, включая Крым, до Карелии (Новгородско-Киевская Русь). В процессе расширения территории и формирования российского суперэтноса другие религиозные вероучения включались и интегрировались в традиционную для российской цивилизации православно-христианскую среду.

В то же время не стоит рассматривать религиозное единение российского суперэтноса сквозь призму возможной ассимиляции православием иных вероучений. В этом случае, равно как и вообще в рамках социокультурного развития, все элементы должны лишь интегрироваться в системе российской цивилизации на основе взаимосвязи и взаимодействия, сохраняя при этом состояние автономности и специфической дифференцированности. При этом православие является действительно демократической, в современном понимании этого термина, религиозной системой, и, следовательно, оно в состоянии взять на себя функции собирателя разрозненных вероучений в целостный религиозный универсум. Целый ряд положений православного вероучения в свое время были восприняты пророком Мухаммедом, основателем ислама. Известно его почтительное отношение к христианам и признание Кораном божественной сущности Иисуса Христа. Сейчас многое зависит от самих мусульман, от их стремления к религиозному единению и возвращению к общим с православием истокам. Протестантизм близок православию тем, что видит своим духовным главой Иисуса и устанавливает товарищеские отношения верующих и священнослужителей. Да и католицизм, ушедший почти что тысячу лет тому назад от православного древа, сейчас имеет прекрасную возможность хотя бы в пространстве российской цивилизации вернуться к первоначальным, оригинальным историческим постулатам христианства.

Авторы концепции евразийской цивилизации акцентируют внимание на связи ее с азиатско-тюркским миром и противопол-

ставляют европейской или западной цивилизации. В этом случае понятия «российская цивилизация» и «евразийская цивилизация» являются тождественными. Такой подход содержит, собственно говоря, основной недостаток теории евразийства, когда его авторы уходят от определений русской/российской цивилизации, замещая их описанием и характеристикой этнокультурного симбиоза, формирующегося на обширных пространствах между европейской и восточными (китайской и индийской) цивилизациями, что ведет к представлениям об эклектичном характере евразийской цивилизации, ее неустойчивости, а главное – прячет сам стержень российской цивилизации, каковым является русская культура и русское православие.

Современные политические тренды

Считать, что современное движение к Евразийскому экономическому союзу Российской Федерации, Белоруссии и Казахстана строится на основе концепции русской социально-философской школы евразийства, будет большим допущением. Прежде всего потому, что у этого движения нет никакого идеологического обоснования. А то, что присутствует, скорее напоминает сухие политико-экономические расчеты. И потому Евразийский экономический союз в качестве образца имеет скорее Европейское экономическое сообщество, нежели ценности Русского мира и даже контуры евразийской цивилизации в её понимании Н. Трубецким, П. Савицким, Г. Флоровским, П. Сувчинским и Л. Гумилевым.

7 февраля 1992 г. в городе Маастрихт (Нидерланды) был подписан договор, который на журналистском сленге называют Маастрихтским договором, а официально он именуется Договором о Европейском союзе. Договор, положивший начало Европейскому союзу, вступил в силу 1 ноября 1993 г. До того времени в качестве предшественника ЕС существовало Европейское экономическое сообщество (Общий рынок), возникшее в 1957 г. Вообще, начало современной европейской интеграции было положено в 1951 г., когда Бельгия, Германия, Нидерланды, Люксембург, Франция и Италия подписали договор об учреждении Европейского объединения угля и стали (ЕОУС, ECSC – European Coal and Steel Community), целью которого стало объединение европейских ресурсов по производству стали и угля. В силу данный договор вступил с июля 1952 г. В 1957 г.

эти же страны, не ликвидируя ЕОУС, учреждают Европейское экономическое сообщество (ЕЭС, ЕЕС – European Economic Community) и Европейское сообщество по атомной энергии (Евратом, Euratom – European Atomic Energy Community). Эти объединения действовали прежде всего в экономической сфере, хотя процесс расширения ЕЭС за счет Великобритании, Дании, Ирландии (с 1 января 1973 г.), Греции (с 1 января 1981 г.) и Испании, Португалии (с 1 января 1986 г.) всё более наполнял их политическими мотивами. Именно на базе Европейского экономического сообщества, согласно статье «А» Маастрихтского договора, учреждался Европейский союз¹. Договор о Европейском союзе подчеркивал преемственность с договором о ЕЭС, который дополнялся сферами политики и формами административно-финансового сотрудничества.

Если проследить предысторию Евразийского экономического сообщества (ЕврАзЭС), а затем и Евразийского экономического союза (ЕАЭС) и обговариваемого сейчас его политического наполнения в образе Евразийского союза, то мы найдем много общего с теми интеграционными процессами, которые разворачивались в послевоенной Европе. Как известно, способами интеграции постсоветского пространства выступали и всё еще выступают Единое экономическое пространство (ЕЭП), Таможенный союз (ТС), Организация договора коллективной безопасности (ОДКБ). Форму СНГ я не рассматриваю по причине того, что она функционирует не столько как метод интеграции, сколько как средство урегулирования отношений постсоветских республик.

Созданный 29 мая 2014 г. Евразийский экономический союз (ЕАЭС) стал продолжением ЕврАзЭС. С 1 января 2015 г. он начал действовать как первая стадия политико-экономической реинтеграции государств, входивших ранее в состав СССР. И лишь после развертывании этой формы политико-экономического взаимодействия возможно будет говорить о формировании более глубокого социально-политического объединения – Евразийском союзе (ЕАС). Именно ЕАС рассматривается в контексте концепции евразийства. В этом смысле он предстает как геополитиче-

¹ Европейский союз // Универсальная интернет-энциклопедия «Википедия» [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Европейский_союз (дата обращения 25.10.2017).

ский проект и артикуляция цивилизационного пространства, разрушенного во время распада СССР.

С точки зрения восстановления структурных связей (социально-культурных, экономических, политических) исторического пространства, занимаемого Советским Союзом, и формирования отличного от европейского типа цивилизации – евразийской, такой процесс является, безусловно, позитивным. В то же время мы обязаны видеть в этом процессе и те «подводные камни», которые могут привести его к тому же финалу, к которому пришел СССР. И один из таких «каменных» как раз и есть копирование принципов построения СССР, только без коммунистического наполнения и советского оформления, – равенство республик, этнизация политики в пользу окраин и за счет Российской Федерации, «лоскутность» образования, возможность выхода республики из союза и т. п. Другой «подводный камень» был обозначен выше, и он образуется из идейных уклонов евразийской концепции в сторону туранства и от славянства и православия.

Отмеченные опасности вовсе не следует воспринимать как предостережение и тем более выступление против существования ЕАЭС и образования Евразийского союза. Сами эти формы, несомненно, являются лучшим и, главное, продуктивным способом преодоления того состояния разобщенности на постсоветском пространстве, которое мы наблюдаем сейчас. Однако восстановление исторического пространства российской цивилизации, нарушенного событиями 1917 г., должно происходить по иным критериям, соответствующим ценностям этой цивилизации. Речь идет о той социокультурной системе, которая создавалась на протяжении нескольких столетий и которая имела свое исторически обоснованное название – Россия. Причем в этническом плане Россия – это страна не только русских (великорусов, белорусов и югорусов, называемых сейчас украинцами), но и многих других этнокультурных сообществ, как коренных для нашей территории, так и пришлых представителей. С учетом исторических параметров и пространственно-географических координат над формированием российской цивилизации трудились не только автохтонные этносы российского социокультурного пространства: абхазы, азербайджанцы, армяне, башкиры, грузины, казахи, киргизы, латыши, литовцы, молдаване, осетины, таджики, татары, туркмены, узбеки, чувашы, эстонцы, – но и представители иноземных этнических групп: греки, евреи,

итальянцы, немцы, поляки, французы, датчане и многие другие. Этот факт является очень важным и значимым для будущего цивилизационного развития.

Посему не только по форме, но и, что самое важное, по содержанию либо альтернативой, либо следующим этапом развития Евразийского союза должен стать Российский союз как государственное оформление (возможно, и федеративное, и даже конфедеративное) российской цивилизации, Русского мира, российского социокультурного пространства.

СССР, даже основанный на мощной идеологии, не смог долго просуществовать. ЕАС без идеологии обречен на кончину еще до рождения. Российский союз с идеологией, строящейся на основе учения Н.Я. Данилевского, теории евразийства и современных социально-философских и политико-экономических концепциях, имеет необходимый потенциал цивилизационного строительства.

Религиозный ритуализм как традиционализм

У каждой научной дисциплины есть свои девизы. Например, у психологии: «Воображение сильнее рассудка. При столкновении воображения с рассудком побеждает воображение». А вот в правовой науке: «Обычай сильнее закона. При столкновении обычая с законом побеждает обычай». Закон может победить обычай, но при условии, если закон соответствует обычаю. Как говорят юристы: «Законы произрастают на ниве народной жизни».

Если считать, что ритуал-обычай появляется в результате прецедента как ответ на внешний вызов, событие, то можно выдвинуть следующую типологию. 1. Обычай – это социальное отношение в виде управленческого решения, влекущего за собой определенное и постоянно контролируемое выполняемое деяние, при котором человек или общество подчиняет себя событию. На этом, собственно говоря, основаны все культуры, живущие охотой и собирательством. 2. Подчиняет себе события. Это уже сельское хозяйство. 3. Поддержание мироустройства в виде гармонии событий, интересов, идей, отношений, видов собственности и т. д. В последнем случае управленческий потенциал обычая-ритуала проявляется в наибольшей полноте, и именно здесь можно говорить о наибольшей проявленности государственных и культурно-цивилизационных начал. И судить об этом можно по тому, насколько успешно управленческая структура в виде государства узаконивает именно конструктивные обычаи, ритуалы, привычки, церемонии, навыки, обряды, отмечая при этом деструктивные, которые общество, естественно, выдвигает постоянно и во всей полноте наряду с положительными. Даже если деструктивные начала (бывает и такое) на какой-то тактический период проявляются в положительном ключе, то в стратегической перспективе они неминуемо приведут общество к упадку и гибели. В этом – искусство управления. И здесь нельзя не согласиться с Аристотелем в том, что монархист в демократическом обществе (как, впрочем, и руководитель-демократ в монархической традиционной общественной системе) не будет успешен, если не превратится

в демократа или не убедит граждан в том, что его практика – исконно демократическая.

В любом случае первенство и успех в человеческом сообществе (искажения в расчет не идут, ибо всегда ведут к распаду, кризисам и провалам) – в доказательном согласовании «внутренних миров» как именно «облагораживании» людей. В этом смысле «нетрадиционных обществ» просто не бывает. Другой вопрос, какая традиция берется на вооружение. А главное, осознаются ли последствия как в тактическом, так и в стратегическом планах тех или иных традиций. И не только в эоническом режиме «что будет, если будет», то есть, говоря словами К. Поппера, «верификации». Но и в режиме самой сильной проверки – фальсификации, в мюническом режиме, когда выдвигается предположение «что будет, если не будет», допустим, смены привычного, сложившегося хода событий и даже бытия. Когда, допустим, «мир мой не от мира сего» – это уже не просто философский, а метафизический, религиозно-философский уровень исследования, не катафатический, как в первом случае, а апофатический.

Собственно говоря, все первые государственные системы так и исследуют вытекающий из обычая закон как проявление вечно молодой и успешной вечности, в отличие от преходящих искушений превратных и мимолетных текучих состояний. В противном случае устойчивость, объективность, общезначимость как необратимость и неотвратимость закона, в отличие от выдаваемых за закон частных интересов, просто необъяснима и невозможна. Сакральная идея ритуала-обычая как основы аподиктического закона разрабатывается сразу всеми ранними формами государства – и в Египте, и в Месопотамии, и в Израиле, и в Индии, и в Китае, не говоря уже о Греции и особенно Риме. Здесь государство и право наиболее отчетливо превращается в религию, точнее – в государственно-управленческую метафизику управленческого типа, прикладную религию «юридического обрядоведения», лежащего в основе законов. И в этом смысле – это то, что называется естественным правом, стоящим выше права позитивного как сиюминутного и постоянно меняющегося, но в пределах, установленных естественным правом. Собственно, в этом смысле все государства появляются на исторической арене именно как теократии, но с исторической спецификой: теократии демократические (Афины), аристократические (Египет), монархические (Вавилон). Конечно же, это

деление носит приблизительный и весьма условный, именно типологический характер.

Итак, подобного рода разработки ведутся не только исключительно в религиозной сфере, но и в светской, политико-правовой, экономической области, но именно взаимодополнительно, а не в режиме противопоставления и взаимоисключительности. В этом урок истории, точнее – ее успешный опыт в примерах устойчивой государственности как основы общественного и культурно-цивилизационного процветания.

Что же такое ритуал, обычай, обряд, традиция, церемония? Или, как принято обозначать в столь великой политико-государственной культуре, как Англия, – этикет. Только ли, как сказано в одном из первых «Вестминистров», страховка «от хамства черни» и правонарушений, точнее, защита от оскорбления королевского (читай – государственного) величия. Защита величия как воспитание почтения к государственной власти, управлению вообще. Нет, не только. Последнее – лишь средство, а не цель. Это отлично понимали уже в Вавилоне. Политика и право – это выстраивание событий жизни в определенном порядке и забота о том, чтобы этот порядок никогда не нарушался.

Однако возникает совершенно правомерный вопрос: а почему нам так важно, чтобы этот порядок, привычки, обычаи, ритуалы никогда не нарушались? Почему сказано в «Правде Альфреда», составленной в конце IX в. во время правления короля Альфреда Великого и действовавшей во всех англосаксонских королевствах: «Прежде всего, учим мы тому, что больше всего необходимо, чтобы каждый точно соблюдал свою присягу и свой обет»¹? Есть внутреннее ощущение о должном как справедливом и свободном (внешне и внутренне) правильном основании этого порядка. И речь идет не только о принуждении себя как ресурсе власти, или подчинении себе. А именно – как о соучастии в управлении, или, как сейчас модно говорить в политической науке, речь

¹ Хрестоматия по всеобщей истории государства и права / Сост.: Садиков В.Н., под ред.: Черниловский З.М. М., 1996. С. 124. Весьма показательна оценка связи обычая и закона великим английским юристом Генри Брэктоном, которую он дал в трактате «О законах и обычаях Англии», представив изложение английского общего права, основанного на практике королевских судов. Говоря об Англии, он пишет: «Именно в этой стране право возникло из неписанного (обычая), получившего всеобщее одобрение в результате применения» (С. 132).

идет об информированном и добровольном согласии в виде делегирования полномочий. Речь идет не только о существующем, но о сущем и надлежащем. И правильность эта заключается в том, что наши действия (как внешние действия, так и внутренний мир) должны максимально соответствовать некоему сначала внешнему, а затем и внутреннему образцу-Образу. В этом самом примитивном варианте изложения суть человеческого творчества, которое, по Аристотелю, всегда основано на подражании.

Другими словам, речь идет не только о реакции и адаптации, но и о реакции как предварении и реакции как преобразении. Речь идет именно о самостоятельном и добровольном подчинении себя ситуации и подчинении себе ситуации. Отсюда творчество, прогноз, «опережающее отражение действительности». В рамках пассивного подчинения внешнему принуждению как фатальной обусловленности независимыми материальными факторами никакая политика, право, управление как решение, основанное на свободе выбора вариантов, вообще невозможны и непонятны. Однако и право, и политика, и управление были, есть и будут. И это факт, от которого не уйти. Это сущностная характеристика человека, его, по известному выражению А.Ф. Лосева, «ноэмагический энергизм». Человек, участвующий в ритуале-обычае как предварительной матрице закона, – наполовину губка, впитывающая в себя и оставляющая в себе вещество событий, или, если угодно, пианино, – инструмент, исполняющий музыку под воздействием внешних ударов. И наполовину маг. Или, по удачному выражению Б. Паскаля, «мыслящий тростник, способный постигать бесконечность». И этот тростник, маг совершенно парадоксальным образом способен прорицать события, пророчествовать, предсказывать и приказывать, повелевать, творить и воплощать наступление благоприятных для человека ожиданий. Не случайно правитель в культуре всех стран мира стоит рядом с волшебником-жрецом; а зачастую и выше... Иначе никакие реформы, модернизации, выходы из кризисов и даже из одичания были бы просто невозможны. Невозможны были бы реформы Ликурга, Солона, периодические возрождения Египта и Китая, план Маршалла, успешнейшие в истории человечества реформы Цезаря, Эххарта, Юстиниана, М.М. Сперанского, выход из Великой депрессии США, индустриализация и победа в Великой Отечественной войне СССР и многое, многое другое. У одной только России на протяжении ее чуть большего

тысячелетия истории тяжелейшие испытания и выход из них чередуются каждые сто лет...

Но что же такое сам обычай? Или, как это принято говорить в научном обиходе, «ритуал»? Само слово «ритуал» пришло из индоевропейских языков (санскрит). В нем есть корень «ар» – «приводить в движение», «двигаться», «прилаживать, приспособливать, согласовывать, делать, облагораживать». Во многих языках просматривается, по мнению Э. Бенвениста, одно и то же значение: порядок, установление, взаимное приспособление частей внутри целого, хотя различные производные и специализировались по-разному в зависимости от языка. «Так проявляется, начиная с общиндоевропейского состояния, понятие, охватывающее под различными лексическими вариантами религиозные, юридические, технические аспекты “Порядка”. <...> В ведическом санскрите встречается *dharma*-, средний род *dharman*, подразумевающее “закон”, но непосредственно значащее “поддержание, положение” (от *dhar*- “держать”) и в соответствующих случаях – “обычай, правило, навик”»¹. Но это и «круговращение вселенной», «порядок», «истина», «священный обряд» и даже «жертвоприношение». Производное от глагола «ар» – «рита» – как прилагательное означает «соответствующий, подходящий, правильный, праведный». Как существительное слово «рита» равнозначно «дхарме». О возможности сближения «риты» и «дхармы» пишет, например, В.С. Семенцов и ряд других авторов².

Впервые это слово встречается в древнеиндийских гимнах богам Ригведе. Исследователь Ригvedы Т.Я. Елизаренкова так определяет значение слова «рита» в контексте жизни древних ариев: «Закон круговращения вселенной регулирует правильное функционирование космоса и жизни ария одновременно. По закону “рита” восходит и заходит солнце, одно время года в установленном порядке следует за другим. Всё повторяется, как было в незапамятные времена и, следуя закону “рита”, человек воспроизводит цикличность космических явлений в цикличности ритуала, поддерживая тем самым порядок в космосе и в человеческом обществе и создавая условия для нормальной и успешной жизни

¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, Семья, Общество. II. Власть, право, религия. М., 1995. С. 300.

² Подробнее об этом см.: Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981. С. 142.

всего племени. “Рита” является одновременно и этическим законом в обществе ариев. Хорошо и правильно то, что этому закону соответствует: почитание арийских богов и принесение им жертв, награждение жрецов, совершающих жертвоприношение, и поэтов-риши, создающих молитвы; покорение племен, не почитающих арийских богов, и захват их богатств. Все эти понятия относятся к области “анрита”¹.

Соответствуют санскритскому понятию «рита» и такие индоевропейские слова, как английское *right* («право», даже и «политика»), *art* (искусство), *rite* [raite] («обычай», «обряд»). Отсюда *rite of hospitality* – «правило поведения в приличном обществе», «обычай вежливого обхождения», «гостеприимство». В этом же ряду (!) – русские слова «обряд», «наряд», «порядок», и тоже «право», «правило», «правда». Современный же научный термин «ритуал» происходит из производной от санскрита латинской версии. В латинском языке есть существительное *ritus* («обряд», «служба») и образованное от него прилагательное *ritualis* («обрядовый»). Мы видим: при всём обилии смысловых обертонов жизнь рассматривается чрезвычайно разнообразно – от жёстких регламентаций до художественного творчества.

До самого последнего времени изучением ритуалов занимались и занимаются историки, этнографы, социологи, филологи, структуралисты и семиотики, лингвисты, философы, психологи и даже психиатры. Не так давно к ним подключились и политологи. Можно говорить и о наработках этологии (К. Лоренц), но это зоопсихология, заключенная в рамки причинно-следственных связей, природных отношений. Да, есть ритуалы животных, и есть ритуалы людей. Есть и междисциплинарные исследования, сравнивающие то и другое. Однако животные ритуалы – это именно биологические повадки, которые пока что не привели к созданию государств, философии, физики, поэзии и органной музыки. Ритуал уместен именно в связи с изучением человека в связи с его способностью, повторяю, к «ноэватическому энергизму» и нравственному, небиологическому целеполаганию. В связи с хотя и ослабевающей в последнее время, но, по выражению С.С. Аверинцева, всё ещё наличествующей «культурой стыда». Заметим, что даже самые высокоразвитые, способные к стратегическому просчету вариантов особи животного мира делают это в рамках

¹ Елизаренкова Т.Я. Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 456–457.

именно естественно-биологических потребностей. И не носят, не вырабатывают набедренных повязок в естественных условиях. Добавим сюда еще и русское понятие совести, сознания, аналогов которым (если иметь в виду русское максимально универсальное, религиозно-философское значение – «со-весть», «со-знание») в других языках просто нет.

Некоторые социологи и этнографы связывают ритуал с религией, понимаемой в виде «пережитков устаревших культур», т. е. рассматривают его отрицательно, например, У. Робертсон-Смит, Б. Малиновский. В таком же ключе работают и ряд других мыслителей, например, Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Ницше, М. Штирнер, З. Фрейд, многие представители либерально-атеистической версии постмодерна. Они видят в религии и ритуалах «травматические термины», «символический капитал», «не имеющую никаких объективных оснований потребность в чудесах», «протекающую из ощущения своей ограниченности», «неполноценности», «традиционно разыгрываемое чудо», «надстройку», «набор пережитков и предрассудков», «гипостазированную и ошибочную форму сознания» «вздых угнетенной твари», «опиум для народа». При этом живучесть этих «пережитков», «предрассудков», оказывающихся оправданными по опыту истории, совершенно ими не рассматривается.

Более взвешенную и вдумчивую позицию занимает Э. Дюркгейм, который говорит о ритуалах как о правилах поведения, которые предписывают, как человек должен вести себя в присутствии священных объектов, которые есть у любого сообщества. И задача исследователя – обнаружение таких, скажем так, «сакральных скреп», объединяющих организации, государства, цивилизации, культуры. Они могут осознаваться, а могут и не осознаваться. Но от этого они не теряют своего значения. Осознанные формы выливаются в символы, мифы, религии, философские рефлексии, мегапроекты культурно-цивилизационного развития. Например, в духе философских стратегий Гесиода, ветхозаветных пророков, Иоанна Богослова, Августина, Шанкары, Н.Я. Данилевского, А. Тойнби, К. Ясперса, А.Тихомирова, А.С. Панарина.

Ряд исследователей при этом напрямую рассматривают ритуал в узусно-инструментальном контексте как явление социально-политической жизни. Например, А.Р. Рэдклиф-Браун: ритуальная ценность – предмет роскоши, как социальная ценность. Для А. ван Геннепа и М. Мосса ритуал есть выражение экономоцент-

рического типа, имеющее в своих истоках религиозные начала и выражаемое такими категориями, как «жертва», «дар», «обмен – как вселенский потлач-ритуал». Ритуалы могут быть кровными, родоплеменными, социально-культурными (как историческими, универсально-вселенскими). У них могут быть половозрастные, гендерные (инициация, дефлорация, обряды перехода), профессиональные, тейповые характеристики, означающие те или иные ранние, примитивные, зрелые или более поздние стадии развития человеческого коллектива. Вообще для исследователя здесь огромное поле деятельности. Например, изучение некоторые девьантных явлений («блат» – по-еврейски «кровь»; «взятки», «лесть»; «недоброжелательство» как бытовое, так и геополитическое в виде антисемитизма (иудефобии) или русофобии) именно в философско-культурологическом, религиозно-метафизическом ключе.

Со второй половины XX столетия связь религиозно-символических и предметно-материальных аспектов ритуала стала наиболее очевидной для исследователей, и на первый план выходят проблемы коммуникации, информации и социализации. Это функции ритуального действия и стиля, даже «качества жизни» (Р. Фирт, Р. и К. Берндты, В. Фукс, Дж. Годорсон, А. Байбу-рин). Здесь даже революции, как это проникновенно отмечал ещё Н.А. Бердяев, рассматриваются в виде верификаций проверок ритуалов на их твердость, устойчивость в целях обретения истинного ритуала. Итак всякая ритуализация – это социализация, и она помогает встроиться... Но куда? В культуру, т. е. в тот же ритуал! И это тот случай, когда цель действительно для своего достижения определяет средства, приличествующие цели. И ритуал не только принуждает или подчиняется событиям и целям, но прежде всего поддерживает жизнь как таковую.

У А. Тарковского в «Жертвоприношении» есть притча о монахе и дереве. Монах поливает – постоянно и совершенно безнадежно – сухую ветвь. И о, чудо! Она расцветает. Действие как ритуал – не только символ жизни, но и причина жизни. По Аристотелю, движение как действенность, действительность, т. е. энтелехия, и есть жизнь. По Л. Витгенштейну, значение – в употреблении. Так или иначе, но для любого человека (верующего или неверующего) ритуал – это активное действие, основанное на опыте успешных повторов и направленное на преобразование существующего в сущее, т. е. в то, что должно быть и есть вечно. Другими словами, в вечное как должное!

Но откуда должное? Как бы ни иронизировали постмодернистские насмешники, критики «устаревших стереотипов» и «архаической» роли религии, но все они молчаливо, не рефлексивно или признают, или подразумевают следующее: должное – основа понимания и любой интерактивности, социализации и как таковое – априорно. А ведь всякое а priori – это именно предваряющая установка, обуславливающая любое, в том числе и наше с вами, понимание. То есть религиозная установка. Можно говорить, как скептик-буддист, о бессмысленности повторов-ритуалов, о том, что «жизнь – это миг, за него и держись». Но это тоже «ритуальная мантра», аксиома о должном, основанная на опыте перебора вариантов на примере отвержения недолжного. Правда, плохая, т. к. самоотрицающая и основанная на нерепрезентативной базе данных, ибо мигу дано знать вечность, хотя бы в виде в виде суждения, что «жизнь – это миг». То есть вечный миг. То есть вечность. То есть утверждение знания о должном на примере отвержения знания о недолжном.

По Э. Дюркгейму, ритуалы бывают положительные и отрицательные. Отрицательные ритуалы – это система запретов, призванных разделить мир сакрального и мир профанного. Здесь чаще всего заметны действия, связанные с пищей, касанием предметов, одеждой, выполнением работы, гендерными отношениями, например, погребальные обряды («козёл отпущения»). Или этика преподавателя основана на особых действиях по отношению к студентам. В любом случае, ритуал – это страховка от недолжного, нежелательного, прежде всего от того, что усложняет и перенапрягает миссию организации. Какой ритуал объединяет студентов и профессоров – без лирики и сентиментов? Получение дипломов студентами. И совершенствование в рамках избранной профессии (по М. Веберу) – для профессуры, безупречной и безукоризненной во всех своих начинаниях. Только тогда лучше всего развита воспитательная функция образования, т. к. только тогда знание лучше всего усваивается в мнемоническом режиме. А для тех и других – апокатастасис, т. е. бесконечное стремление к должному в рамках статусно-ролевого позиционирования каждой стороны. Отрицательные ритуалы – всегда для новоначальных. Мол, долго объяснять, но когда вырастете, освоитесь, то поймете, что табуирования продуктивны и для вашей же пользы...

У положительных ритуалов другая цель – не разделять два мира, а соединять. Приближать того, кто уже прошел предвари-

тельный, запретительный этап в виде проверки-инициации, к новому уровню существования, к миру священного. И так, запреты – для начинающих, разрешения – для подготовленных. Впрочем, такого рода деление на апофатическое и катафатическое, носит, конечно же, условно-типологический характер и выполняет скорее методологические, чем теоретические или практические задачи.

Как бы то ни было, у Э. Дюркгейма точная классификация функций ритуала выступает в следующем виде. Их четыре:

Социализирующая, дисциплинирующая, подготовительная.

Интегративно-коммуникативная – организующая чувства и настроения коллектива, приводящая коллектив к состоянию нераздельной общности.

Воспроизводящая, поддерживающая традиции, нормы и ценности коллектива.

Психотерапевтическая, направленная на создание психологического комфорта бытия, некоей эйфории от существования в коллективе.

Последняя наиболее близка к религиозно-философским практикам, если речь идет о понимании благодати с помощью молитвы и евхаристии. Но здесь же можно говорить и о политике, когда речь идет о патриотизме и суверенитете как самоидентификации моего «я» в коллективе и коллектива в моём «я».

Немало типологий представлено и в современных исследованиях, особенно в США и Франции. Здесь есть указание и на календарные (временные, модернизационно-реформационные, революционные, кризисные, антикризисные, агрессивные) и, напротив, презентационные (проявление уважительного отношения с целью вовлечения в коллектив), семейно-возрастные, окказиональные и многие другие ритуалы.

В любом случае ритуал – это всегда удаление или приближение тех или иных участников, вовлеченных в общение, поддержание иерархии социально-политических статусов и ролей, – стратификация, по Р. Дарендорфу и П.А. Сорокину, т.е. управление. Это, прежде всего, подавление импульсивности поведения индивидов (животных начал) и канализирование их эмоций (деонтизация). Здесь и членение времен, и сублимация напряжений-конфликтов (преображение). В этом социальная, социально-политическая функция ритуала.

А в русской религиозно-философской традиции – это и традиция «духовной гигиены». Среди аппроксимирующих функ-

ций, т. е. снимающих дистанции в виде отчуждения, непонимания, разобщенности между людьми и людьми. Между людьми и организациями. Между людьми и временем. Можно говорить: пространством, культурами, поколениями, эпохами, полами, профессиями, цивилизациями, Богом и т. д. Находим мы и функцию интериоризации социально-политических, культурных и прочих норм, функцию утверждения групповой солидарности и «созидательного альтруизма (П.А. Сорокин). Это функция гражданского согласия, мира, омонийи-единомыслия, консенсуса и т. д. Но это и функция воспроизводства-творчества исторически сложившихся знаковых систем, установление информационно-коммуникационного и эмоционально-психологического контакта как определенного пространства в виде некоего суверенного континуума-культуры, передаваемого в предании (пере-дании) и сказании. Как в высокой культуре – науке, Церкви, искусстве, так и в фольклоре. Здесь-то и можно говорить о национальной идее, которую нельзя изобрести и привнести, но можно лишь обнаружить и выявить в единственном контакте настоящего с прошлым для обнаружения жизнеспособности в будущем – «неразрывном, неслиянном, вечном и неизменном».

Традиции и новая реальность в развитии современного российского туризма

О разнообразных и сложных вопросах современного туризма в нашей стране написано и сказано немало, проводились многочисленные конференции, выпускались монографии, сборники статей и учебные пособия. Российские ученые и специалисты в сфере туризма много сделали для продвижения своих идей и своей дисциплины не только в области образования, но и в реальной туристской, экономической и социокультурной деятельности.

При этом необходимо отметить, что к отраслевым проблемам въездного и выездного туризма в нашей стране за последние два года добавились трудности, связанные с неблагоприятной внешнеполитической конъюнктурой. Особенно большие трудности организаторы туризма стали испытывать в деле продвижения российских туристских продуктов, в том числе созданных на базе отечественного культурного наследия, в зарубежных странах. Безусловно, российский туристский бизнес и национальная туристская администрация (Ростуризм) продолжают вести традиционную работу по представлению возможностей России на международном туристском рынке. Однако эта деятельность в современных условиях в целом не приносит реальных результатов по созданию имиджа России как страны благоприятной для туризма.

Видимо, в этой сложной и комплексной деятельности существуют в настоящее время, как и прежде, некие объективные проблемы, без понимания путей решений которых развитие современного туристского имиджа России не может быть эффективно реализовано. Туризм как комплексное явление социокультурной и экономической деятельности разнообразных структур, взаимодействующих между собой на территориях разных стран и регионов, непосредственно зависит в своем развитии от состояния внутренней и международной политики. В современную эпоху глобальной нестабильности, которая вызвана всемирным экономическим и политическим кризисом, обострились отношения между цивилизациями: Востоком и Западом, Югом и Севером. Современная ответственная и реалистичная политика россий-

ского руководства во главе с президентом России В.В. Путиным вызвала неадекватные действия со стороны Евросоюза и США, навязавших нам экономические санкции и развязавших против нашей страны настоящую информационную войну. Одной из целей этой войны является попытка представить перед людьми разных стран демонизированный образ России, дискредитировать ее историческое прошлое и современные достижения, в том числе и отечественную туристско-рекреационную сферу.

Состояние глобального цивилизационного противостояния англосаксонского Запада со всем остальным миром, в том числе и Россией, безусловно, сказывается и будет сказываться на развитии международного туризма. Очернение России в западных средствах массовой информации создавало и продолжает создавать негативный туристский образ нашей страны во многих государствах и среди различных групп населения. Отсутствие, искажение и недостоверная информация о России для зарубежной аудитории в настоящее время стала обыденным делом и даже хорошим тоном среди самых солидных информационных, телевизионных и интернет-агентств западного мира.

Кроме политической составляющей, в этой информационной войне есть еще и экономическая часть, связанная с недобросовестной конкуренцией со стороны зарубежных и международных туристских корпораций и СМИ. Богатых и обеспеченных российских туристов, выезжающих в зарубежные страны, с удовольствием принимают в любых туристских дестинациях, в том числе и там, где к России относятся особенно плохо, – в государствах Балтии и Восточной Европы. При этом положительная и объективная информация, а также реклама туристских возможностей, культурного и природного наследия России с трудом прокладывают себе путь через зарубежные информационные структуры, несмотря на существующие договоры и международные конвенции.

Дело в том, что, помимо политической составляющей, зарубежные национальные туристские администрации и СМИ не хотят, чтобы граждане их стран выезжали на отдых за рубеж, в том числе и в Россию, и вывозили из своих государств деньги, которые желательно оставлять у себя дома и здесь же отдыхать. На такой политике построены многие зарубежные программы развития туризма в разных странах, в которых с детства прививают жителям привычку отдыхать в своем государстве, рассматривая

это, прежде всего, как выражение патриотизма и любви к родной культуре. В этой связи уместно отметить, что идеи создания единой европейской валюты и Шенгенского договора во многом были основаны на концепции общей туристской зоны Европы.

За последние четверть века новейшей истории российский туризм не был избалован вниманием и поддержкой государства. Благодаря либеральным экономическим реформам 1990-х гг. российским туристам было выгоднее и удобнее ездить в зарубежные страны, чем на курорты и туристские дестинации своей страны. Таким образом, почти два десятилетия финансовая поддержка российской туристской отрасли практически не осуществлялась ни со стороны населения, ни со стороны государства. Только в последние годы ситуация стала меняться к лучшему. Были приняты и обеспечены существенным финансированием Федеральная целевая программа «Развитие внутреннего и въездного туризма в Российской Федерации (2011–2018 годы)» и Государственная программа Российской Федерации «Развитие культуры и туризма» на 2013–2020 годы, а также ряд других федеральных и региональных программ и проектов, реально развивающих отечественную туристскую инфраструктуру.

Однако необходимо отметить, что на проведение полной модернизации советской и развитие новой туристской инфраструктуры в нашей стране потребуется не менее двух десятков лет, что вызвано рядом объективных факторов. По мнению авторов государственного доклада о состоянии и развитии туризма в Российской Федерации в 2014 г., «главными сдерживающими факторами развития туристского рынка Российской Федерации остаются неразвитость общей и специализированной инфраструктуры, высокая стоимость транспортных и гостиничных услуг»¹. Поэтому несовершенная туристская инфраструктура будет еще долго висеть дамокловым мечом над туристским имиджем России, а от этого будет, в свою очередь, зависеть въездной туризм в нашу страну.

В государственном докладе были также определены и другие негативные факторы, влияющие на состояние отечественной туристской отрасли в последние годы ее развития. «Из факторов внешней среды... необходимо отметить геополитические и социально-экономические факторы, проявлением которых стало:

¹ Доклад о состоянии и развитии туризма в Российской Федерации в 2014 году. М., 2015. С. 17.

- ограничение на выезд за пределы Российской Федерации определенного контингента граждан в связи с введением санкций Евросоюза и США, а также запрет государственным служащим и силовикам на выезды за границу;
- рост недоброжелательности по отношению к российским гражданам со стороны ряда стран;
- падение цен на нефть;
- девальвация рубля.

К негативным факторам внешней среды добавились и внутренние факторы:

- рост цен на энергоносители и, соответственно, на стоимость авиаперевозок;
- банкротство ряда туристских компаний;
- высокие цены на услуги на отечественных курортах;
- спрос на более бюджетные направления и короткие туры;
- массовый отказ от поездок;
- переход на самостоятельное онлайн-бронирование»¹.

Целью настоящей статьи не является подробный анализ всех указанных негативных тенденций отечественного туризма. Однако эти внешние и внутренние негативные факторы, безусловно, отразились на состоянии туристского имиджа России как внутри страны, так и за рубежом. Современный отечественный туристский имидж за рубежом складывается из осколков русского имперского и советского образа России, который формировался на протяжении более трехсот лет развития туризма в нашей стране². В настоящее время только начал складываться системный подход к формированию позитивного туристского имиджа России за рубежом. Можно назвать широко известные объективные факторы, формирующие положительный туристский имидж России во всём мире, в том числе и внутри страны. К их числу следует отнести: наличие на территории страны большинства географических и климатических зон; уникальные природные объекты, ландшафты и территории; рекреационные и лечебные курорты; разнообразное, многовековое и неповторимое историко-культур-

¹ Доклад о состоянии и развитии туризма в Российской Федерации в 2014 году. М., 2015. С. 15.

² См.: Долженко Г.П., Путрик Ю.С. История туризма в Российской империи, Советском Союзе и Российской Федерации: 1696 г. – современность. М.; Ростов н/Д, 2010.

ное наследие; современные социокультурные, религиозные, спортивные, этнографические и массовые мероприятия, праздники и события; ряд других положительных факторов.

Среди факторов, негативно влияющих на туристский имидж России за рубежом, следует отметить сложившийся устойчивый стереотип нашей страны как небезопасной для туризма, причем это обстоятельство подается вместе с утверждением, что местное население недоброжелательно относится в своей основной массе к туристам, что, к сожалению, во многом верно. «В глазах иностранцев Россия и её столица ассоциируются с чем-то большим и непонятым, далеким и опасным. Яркие образы – водка, медведь, икра – не самые положительные. В исследованиях зарубежных рейтинговых агентств, Россия и Москва неизменно занимают высокие места в негативных рейтингах, получая от респондентов низкие оценки за сервис, отношение к иностранцам, уровень развития инфраструктуры и высокие цены. Образ России и в глазах собственных граждан слишком мрачный»¹. Особенно удручающе звучит вывод о туристском имидже России в глазах граждан нашей страны в «Стратегии развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 года». В этом основополагающем государственном документе даётся следующая характеристика современного российского туризма: «Негативный имидж отечественного туристского продукта, низкая заинтересованность россиян в приобретении туров по Российской Федерации»².

Возрождение положительного туристского имиджа России необходимо начать с восстановления его прежде всего в глазах граждан нашей страны, чтобы они хотели и реально могли совершать путешествия по отечественным достопримечательным местам, получая при этом соответствующие мировым стандартам услуги, будучи уверенными в своей безопасности, при доступных ценах для совершения туристских поездок. Более того, население российских регионов должно быть заинтересовано в развитии туризма на территории своего проживания. Только в этом случае

¹ Котельникова В.Е. Международные спортивные события как средство продвижения бренда России и её регионов на мировом рынке туризма // Труды Международной Общественной Туристской Академии (МТА). Сб. науч. статей. Вып. 7. Отв. ред. Путрик Ю.С., Караневский П.И. М., 2012. С. 137.

² Стратегия развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 года. С. 40 // http://www.russiatourism.ru/data/File/news_file/2014.

восстановится доброе отношение местного населения к туристам, а также начнут реализовываться региональные и муниципальные социокультурные инициативы и бизнес-проекты.

Негативные представления о России как туристском направлении устойчивы в массовом сознании жителей других государств, поэтому, чтобы преодолеть этот годами сложившийся стереотип, надо этой проблемой целенаправленно и системно заниматься, вкладывая в ее решение достаточные финансовые средства. В Российской Федерации необходимо разработать и создать специальную федеральную программу по изменению имиджа страны, в которой должны принимать участие многие государственные ведомства, все регионы, крупные города, а также специализированные туристские дестинации и турбизнес. Большую роль в реализации этой программы могут сыграть общественные и самодетельные инициативы российских граждан и неправительственных организаций, безусловно, при поддержке региональных и местных органов государственной власти.

При этом необходимо понимание всех участников этой будущей программы, от чиновников до бизнесменов, что её создать и реализовать можно только при обязательном участии ответственных научных коллективов и ученых, в том числе специалистов в сфере туризма и имиджологии. «Актуальность научного обеспечения туристской деятельности становится всё более очевидной, а эффективность сферы туризма в общегосударственном масштабе всё в большей степени начинает зависеть от правильного и своевременного применения результатов научных исследований в практике планирования и продвижения национального туристского продукта на зарубежные рынки»¹. В настоящее время отношение к научным исследованиям в сфере туризма на федеральном и региональном уровнях остается безразличным, актуальность научной деятельности не осознаётся чиновниками и организаторами туристского бизнеса. Это тревожная тенденция, т. к. она приводит к тому, что существующие федеральные и региональные программы развития туризма не получают научного обеспечения, не анализируются итоги их исполнения, не делаются долгосрочные прогнозы, не изучается динамика спроса на

¹ *Житенёв С.Ю.* Наука о туризме: предмет, задачи, проблемы и перспективы // Труды Международной Общественной Туристской Академии (МТА). Сб. науч. статей. Вып. 7. С. 5.

туристские и другие услуги, не исследуется экономическая конъюнктура в туристской сфере.

Отсутствие полновесного научного обеспечения особенно сказывается в новых направлениях и формах развития туристской отрасли, связанной с электронными технологиями, напрямую имеющих отношение к формированию имиджа России. «Новое информационное пространство в туризме, связанное с невиданным ранее развитием электронных технологий, требует специальных научных исследований, необходимость которых остро ощущается в современной туристской отрасли. Новые возможности глобальной сети Интернет при правильном и профессиональном подходе повышают качественный уровень научных исследований в сфере туризма, более того, они позволяют совершать быстрый обмен идеями и информацией между участниками научного сообщества»¹.

Проблема создания национального бренда России, а также региональных и местных брендов, в настоящее время осознаётся как важное направление развития туристского имиджа страны и ее дестинаций. Однако эта деятельность носит несистемный характер и пока имеет слабые результаты. В Российской Федерации есть туристские территории, которые имеют международные бренды: Золотое кольцо (бывший Царский путь), Карелия, Русский Север, Кавказские Минеральные Воды, Краснодарский край, Камчатка, Алтай и ряд других, в том числе Крым. Но даже эти, получившие широкую известность и популярность еще в советский период территории недостаточно хорошо известны среди мирового туристского сообщества. Известность городов Москвы, Санкт-Петербурга, Казани и Сочи существенно опережает другие туристские дестинации страны, но и они пока не способны оказать значительное влияние в целом на положительную трансформацию бренда России. Формирование привлекательного туристского имиджа России должно стать стратегической задачей развития всей сферы отечественного туризма, объединяющей усилия всех общественных и коммерческих субъектов туристской индустрии, государственных органов федеральной, региональной и муниципальной власти, электронных и печатных СМИ.

Кроме методологических и технологических проблем состояния отечественной туристской сферы, остаются не решенными и даже не поставленными ряд стратегических вопросов развития

¹ Житенёв С.Ю. Наука о туризме: предмет, задачи, проблемы и перспективы. С. 10.

туризма в России, связанные с требованиями ценностно-нормативного цивилизационного подхода к решению задач обеспечения национальных интересов как в стране, так и за рубежом. Государство в настоящее время преимущественно рассматривает туризм в первую очередь в качестве небольшой части экономической отрасли, обеспечивающей финансовую подпитку сферы культуры и регионов, не имеющих промышленных и природных ресурсов. Туризм как субъект государственной идеологии и политики практически не рассматривается и тем более не используется, а если это случается, то помимо воли и сознания чиновников от туризма. Происходит недооценка со стороны государства возможностей туризма как важного социокультурного феномена современной эпохи, который можно и нужно использовать в национальных интересах. Справедливости ради необходимо отметить, что в 2014 г. правительством РФ была принята Стратегия развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 года, среди задач которой было сформулировано следующее: «Реализация стратегической роли туризма в духовном развитии, воспитании патриотизма и просвещении»¹. Однако в реальности эта задачи, как и другие цивилизационные аспекты деятельности в сфере туризма, в концепции и других актуальных государственных документах своего развития до сих пор не получили.

Россия неизбежно будет взаимодействовать на самых разных уровнях со своими ближними и дальними соседями, другими цивилизациями и государствами. Поэтому современный туризм является естественным инструментом и возможностью такого взаимодействия. Одним из механизмов такой деятельности является не так давно созданная российская программа «Visit Russia», предусматривающая создание сети зарубежных представительств Ростуризма в различных странах, направляющих туристский поток в Россию и пользующихся популярностью у российских туристов. Новые объективно сложившиеся обстоятельства в сфере туризма и индустрии услуг диктуют необходимость изменить государственную туристскую политику, исходя прежде всего из интересов простого отечественного туриста, а не только из заинтересованности и выгоды турбизнеса. Развитие внутреннего и въездного туризма стали сегодня приоритетами государственной

¹ Стратегия развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 года. С. 4. // http://www.russiatourism.ru/data/File/news_file/2014.

политики, но для реального развития этих направлений необходимо большая работа, которая займет немало времени, а для этого ежегодно надо наращивать усилия, вкладывать ресурсы в инфраструктуру и подготовку профессиональных кадров.

В этой связи необходимо отметить, что в 2018 г. заканчивается Федеральная целевая программа «Развитие внутреннего и въездного туризма в Российской Федерации (2011–2018 годы)». Поэтому возникает необходимость провести «работу над ошибками», т. к. всё явственнее проявляются не только всегда положительные, но и в целом негативные эффекты от примененного кластерного подхода, когда более 50 % уже созданных кластеров не получают ожидаемого объема туристов. Негативные факторы объясняются недостаточным вниманием создателей кластеров не только к вопросам качества научного обоснования выбора проектов, но и к вопросам социокультурного содержания и программирования их деятельности. Происходит переход целого сегмента потенциальных клиентов (молодежь, автотуристы и др.) к самостоятельным путешествиям с использованием возможностей глобальной сети Интернет и улучшенной за последние годы дорожной инфраструктуры.

Смещение туроператорских и турагентских функций в сферу информационных коммуникаций и технологий предъявляет новые требования к качеству и составу навыков и умений профессиональных кадров туриндустрии. С другой стороны, расширяющаяся инфраструктура сервисного обслуживания и увеличение туристских потоков приводит к необходимости более широкого развертывания подготовки массовых «линейных» работников на местах и объектах обслуживания туристов, а также специалистов, обеспечивающих качественное и безопасное сопровождение отдыха на оздоровительных, спортивных и культурно-познавательных маршрутах с активным способом передвижения.

Действующее в настоящее время законодательство РФ, как и система госрегулирования в сфере туризма, не учитывает современных тенденций, упускает из вида интересы конкретного человека, собственно туриста. Оно продолжает оставаться ведомственным и разобщенным, поэтому требуется усиление нормативно-правовой и межведомственной координации, равнонаправленной на весь комплекс объектов и участников туристской индустрии и сопредельных сфер: средств размещения, предприятий общественного питания, транспортных средств, туристско-информационных центров, туроператоров, турагентов, лечебно-оздоровительных

учреждений, спортивных организаций, досуговых предприятий, органов безопасности и других. Необходимо существенное сокращение бюрократических, не имеющих реального смысла отчетов и информационных материалов, которые собирают федеральные и региональные государственные структуры в сфере туризма. Предлагаемая Международной общественной туристской академией (МТА) инновационная модель координации и государственного регулирования туризма в Российской Федерации предполагает первым делом прояснение статистической картины современного туризма на основе применения принципиально новых подходов, ориентированных на расширение использования данных основных цифровых форматов не только всего комплекса туристской индустрии, но и сопутствующих/граничных сфер. Эта работа должна происходить при координирующей роли органов статистики и региональных туристских информационных центров с проведением предварительного экспериментального исследования на примере выбранных субъектов Российской Федерации и с поэтапным переходом к единой системе учета и аккумулирования данных о региональных туристских посещениях в едином цифровом контенте.

Ключевыми для новой динамичной координационно-управленческой модели отечественного туризма с учетом усиливающихся горизонтальных связей между всеми участниками туристской сферы могут стать следующие принципы и приоритеты:

- Межведомственная гармонизация отраслевых законодательных актов должна развиваться на основе нового федерального закона «О туристской индустрии в Российской Федерации» (название может быть другое). Это должно послужить в перспективе качественной основой перехода участников туристской отрасли на принципы саморегулирования. Это позволит передать значительную часть функций государственного управления и координации туристско-рекреационной деятельности саморегулируемым организациям, деятельность которых будет осуществляться на основе четкой системы стандартов, ответственно обеспечивая качественное обслуживание туристов и отдыхающих. Может быть рассмотрен также и вопрос о создании государственных туристских операторских компаний.

- Создание многоуровневой системы стабильного финансирования отечественной туристской сферы из бюджетных и внебюджетных источников, а также возможность получения доступных, стабильных, долговременных кредитов для программ

и проектов в сфере туризма с учетом его отраслевых и экономических особенностей.

- Усиление культурной компоненты формирующихся и уже сформированных туристско-рекреационных и автотуристских кластеров за счет развития сотрудничества субъектов кластера с местными сообществами и людьми творческих профессий в решении социально-культурных проблем местного населения через участие в проектировании туристских и культурных продуктов. Создание на основе такого сотрудничества привлекательной культурной среды в регионах России, интересной для российских и иностранных туристов.

- Включение резидентов/местных жителей в работу по формированию благоприятной туристско-рекреационной среды через целевое обучение и/или повышение квалификации по актуальным специальностям, а также во взаимодействии с местными планами экономического развития и социокультурными проектами. Создание информационного пространства и экономических механизмов для местных жителей, которые должны заинтересовать их в развитии туризма в своем регионе.

- Совершенствование туристского продукта за счет развития межрегиональных событийных программ и маршрутов туризма, рассчитанных не только на кратковременное первичное пребывание туриста в регионе по индивидуальным или групповым тематическим программам, но и на устойчивое развитие дестинаций.

- Включение в систему господдержки (и, соответственно, в будущую ФЦП) обустройство системы региональных и межрегиональных туристских троп, детских туристско-оздоровительных лагерей, туристских, спортивных и краеведческих клубов. Обустроенные туристские тропы в сочетании с их умелым и эффективным продвижением станут мощным катализатором массового оздоровительного, спортивного и культурно-познавательного туризма, будут способствовать эффективному решению проблемы обеспечения качественного и безопасного многодневного пребывания туристов, в т. ч. детских групп, в природных условиях и, соответственно, решению задачи укрепления здоровья нации.

- Создание общегосударственной электронной системы статистического мониторинга, наблюдения и учета туристских потоков с использованием развивающихся возможностей информационных технологий в системе региональных туристско-информационных центров во взаимодействии с органами стати-

стики и учебными заведениями (для привлечения практикантов для работы на местности) в сочетании с внедрением электронной путевки на базе единого координационно-регулирующего центра.

- Разработка и реализация системы международных, федеральных и региональных туристских маршрутов по федеральным округам России, включенных в Единый реестр туристских маршрутов РФ и обеспеченных правовой, научной, методической и практической поддержкой.

- Содействие развитию саморегулируемых организаций в сфере туризма как перспективной формы организации качественного и безопасного обслуживания во всех секторах туристской индустрии на базе эффективного применения системы высококачественных национальных профессиональных стандартов, а также на принципах ответственности саморегулируемых организаций по обслуживанию туристов и отдыхающих. Саморегулирование в сфере туризма откроет широкие возможности для внедрения системы стандартизации и сертификации услуг.

- Реформирование системы образования в сфере туризма должно идти в направлении дифференциации перечня туристских перспективных и уходящих профессий с усилением внимания к программно-информационным компетенциям, навыкам и умениям выпускников. Образование должно быть подстроено к реализации устойчивой нормативно закреплённой схемы-привязки и постоянного взаимодействия работодателя с учебными заведениями, готовящими линейный персонал в порядке прохождения производственной практики на объектах обслуживания туристов с последующим трудоустройством. В качестве обязательного компонента образовательной туристской программы как отличительной черты бренда и «визитной карточки» туристского образования должен стать студенческий туристский поход/экспедиция в природных условиях или волонтерство в рамках активно развивающихся программ ответственного туризма. Нужен долгосрочный «социальный заказ» на образовательные услуги по подготовке и переподготовке профессиональных кадров в сфере туризма.

Эти приоритеты должны лечь в основание новой концепции федеральной целевой программы развития туризма в Российской Федерации на 2019–2030 гг. При этом необходимо совершенствовать модель государственного регулирования туристской отрасли, необходима возможность периодически обсуждать этапы её развития на самом высоком политическом, научном и общественном уровне.

Историко-культурное наследие,
традиции и память
в современном противостоянии идеологий

*В терпении своём мы утверждаем
торжество вечного над временным
и суетным; терпеливые получают
в награду вечное.*

А.С. Панарин

Роль памяти, традиции и историко-культурного наследия в формировании национальной идентичности сложно переоценить. Э. Ренан отмечал: «Сущность нации именно в том, чтобы все индивидуумы имели много общего, чтобы все они многое позабыли. Ни один француз не знает бургунд он, алан или вестгот: всякий гражданин Франции *должен забыть* (курсив мой. – Т.В.) Варфоломеевскую ночь, убийства на Юге в XIII веке»¹.

Забвение в отношении прошлого, казалось бы, больше характеризует российское отношение к прошлому – во всяком случае, в стабильные времена, тогда как в эпоху радикальных социокультурных перемен, во времена национального «беспамятства»² припоминается даже то, чего и не было, потому что «наследник» или носитель памяти практически исчезает, прежде всего, в духовно-культурном смысле. Проблема формирования национальной памяти, роль историко-культурного наследия в процессах формирования национальной идентичности, возрождение традиции в эпоху социальных перемен актуальны в современной России как никогда раньше. В условиях радикальной маргинализации идеологии национализма (возникновение украинского неонацизма), его инструментального использования в столкновении госу-

¹ Ренан Э. Что такое нация? // Ренан Э. Собр. соч.: В 12 т. Т. 6. Киев, 1902. С. 87–101.

² Расторгуев В.Н. Память и беспамятство, цивилизация и цивилизаторство // Крымские Панаринские чтения. // Крымские Панаринские чтения, №7, 2006. С. 18–24.

дарств-цивилизаций именно культура, традиция, история становятся механизмами конструктивного/деструктивного обращения с прошлым, поэтому как никогда важно верно поставить запятую в строчке «помнить нельзя забыть»¹ в отношении символических фигур памяти, исторических событий и коммеморативных практик.

Прошлое как объект культурно-исторической памяти очень подробно изучено в самых различных измерениях: «рамки памяти», «искусство запоминания», «неуходящее прошлое», «память войны», «помнящая культура», «символические фигуры памяти», «коммеморативная культура», «политика памяти и забвения», медиакультура исторической памяти – эти и многие другие проблемы уже осмыслены западной и отечественной научными школами.

Предание о прошлом, традиция, устойчивость общих воспоминаний и умолчаний нации формируются довольно длительное время. Изменить память о прошлом, стереть полностью память об отдельных событиях, людях не всегда удается, и тому есть весомые причины. Исторические даты – День независимости в США, День взятия Бастилии во Франции, коронация в Англии, День памяти Холокоста в Израиле, День Победы в Великой Отечественной войне в России – устойчивы в народной памяти. Изменение памяти о подобных событиях невозможно, их забвение приведет к уничтожению носителя памяти и государства. Также и создание новых памятных дат без серьезного концептуального обоснования не способствует появлению устойчивых воспоминаний, патриотического единства и солидарности нации. В целом различным в традициях народов становится обращение с прошлым, его актуализация, восприятие культурного наследия как способа наследования традиции, самобытность форм организованной и народной патриотической памяти.

В научной литературе определяются два принципиальных смысла нации, формирующиеся ещё в Новое время и отражающие: а) отношения, построенные на политико-правовом единстве, известном под названием *гражданства*, в рамках которого нацию объединяет коллективный суверенитет, основанный на общем

¹ Название монографии Е.Н. Красильниковой по памятным местам и коммеморативным практикам в городах Западной Сибири (конец 1919 – середина 1941 года).

политическом участии; и б) отношения, проистекающие из *органического и естественного социокультурного единства*, в рамках которого в нацию включаются все те, кого предположительно связывают общие язык, история или культурная идентичность в более широком понимании. Нация создает государство, а государство, в свою очередь, конструирует нацию. *Первый тип нации* исторически характерен для Великобритании, Франции, США, Нидерландов, Швейцарии; *второй* – для Германии, стран Восточной Европы, России. В основе *западного* понимания нации лежит аксиоматика либерализма, основанная на рациональном свободном выборе и лояльности, преданности граждан государству, *восточного* – органицизм, традиционализм, иррациональность, преданность отчизне, имеющие культурную основу. Важным представляется обозначение различных форм проявления любви к нации и отечеству, когда различается восприятие отечества и нации, сводимое к личности монарха, государя, президента, к политическим и государственным институтам, к народу, к пространству, религии и культуре, в рамках которых и строится государственность.

В зависимости от истории формирования нации можно вести речь о самобытности национальной памяти, обусловленной или западной аксиоматикой либерализма, или восточным органицизмом, соответственно – или лояльностью к власти, государственным и политическим институтам, политической верой, – или служением Богу, родине, государству, народу. Самобытность русской памяти (понятие «русский» в духовном смысле употребляется по всему тексту) можно обозначить в русле государственного, политического и народного патриотизма, соответственно выявив специфику *национальной (имперской) памяти; политики памяти и забвения и живой народной памяти или памяти русской души*.

Иногда в истории идеология, конструирующая *гражданскую* нацию, опережала ее возникновение: «*Италию мы уже создали, теперь нам предстоит создать итальянцев*» (Массимо д'Азелио). Если же речь шла об этнокультурном формировании нации, органическом и естественном, то скорее реальность (!) способствовала созданию необходимой «идеологии», так как на нее возникал социокультурный запрос.

История формирования русской нации – это возникновение русского народа как *естественной* культурно-исторической общности и православной цивилизации. Какая бы идеология ни

возникала в различные исторические эпохи, нужно признать, что она в какой-то мере отражала запрос народа (во всяком случае его части). Запрос был разным – на доминирующие ценности социализма, либерализма, консерватизма и других идейно-политических ориентаций. Однако независимо от идеологического контекста реальное бытие русских, сохранение культурного достояния нации всегда оставалось важнейшим условием сохранения русской цивилизации (и в советский, и постсоветский периоды). Чуждая идеология рано или поздно всегда отвергалась в противовес постоянно мерцающей в истории российской государственности русской национальной идее. Память русской души или живая память народа оказалась гораздо ближе к национальной идее, чем либеральные, классовые и любые другие идеологические принципы. Такая память вмещала в себя и свободу, ограниченную совестью, и «правду на земле», и служение, и многие другие важнейшие для русского человека ценности, но в традиционном восприятии.

Можно утверждать – приоритетной «идеологией» в России всегда оставалась русская культура и православное мировоззрение. Нравственные максимы, которые они собой несли, несопоставимы ни с одним из самых глобальных политических проектов.

«Как объяснить тот факт, что миллионы провинциальных девушек-подростков идентифицировали себя с Татьяной Лариной, а миллионы юношей – с Печориным и Онегиным? Усилиями идеологии этого объяснить нельзя – она, напротив, выставляла свои заграждения вокруг данных типов, дотошно разъясняя их классовую ограниченность. Но нация провела “идеологию”: она совершила прорыв к родной классике... В той мере, в какой идеология осознанно и неосознанно использовала нацию, дабы обрести живую плоть и кровь, нация по-своему использовала идеологию. На последнем стоит заострить внимание»¹.

Что это, парадокс советской эпохи или память русской души? Почему в современной России, при условии живого публичного чтения классики российскими актерами, активного навязывания молодежи русской литературы (Год литературы) такая идентификация отсутствует?

Как срабатывают механизмы национальной памяти? Какова роль идеологий в этих процессах? Почему воспоминания возрож-

¹ Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 138, 142.

даются вопреки идеологическому контексту? Каковы пределы конструирования национальной памяти?

Две основные парадигмы в осмыслении памяти заданы в работах Платона (памяти как «вечной души») и Аристотеля (памяти как «восковой таблички»): в первом случае надвременность памяти, а во втором – взаимосвязь памяти с жизнью индивида и границами определенного времени. История философского осмысления этого понятия вообще представляет собой чередование парадигм памяти в различные культурные эпохи. Социально-исторические и религиозные аспекты памяти начинают изучать в эпоху Средневековья и Ренессанса. В Новое время «память» и «душа» были разведены соответственно по областям науки и религии. Это было началом десакрализации, которая коснулась и феномена памяти, отчасти утратившей свой онтологический статус.

Историческая память и национальная идентичность представляют собой два проблемных поля, которые немислимы друг без друга. Обращение к прошлому, к историко-культурному наследию различно. Проблему исторической памяти (как и проблему национальной идентичности) представляется возможным осмыслить в рамках трех подходов: примордиализма, конструктивизма, инструментализма – память как реальность, конструкт и технология конструирования национальной идентичности.

Историческая память как *объективная реальность* связана с особым освоением прошлого, признанием объективности исторического факта как такового (ориентацией на эмпирический материал, его «живое» припоминание). Память в таком ключе обладает онтологическим статусом, независимо от культурных эпох и смены парадигм памяти. У нации появляется целый набор устойчивых общих воспоминаний в отношении событий, символических фигур истории, символов, образов России, которые передаются из поколения в поколение через социальные практики – образовательные, культурные, религиозные. Национальная (народная) память сохраняет то, что должно жить вопреки всему. Частичное или полное забвение такого рода общих воспоминаний возможно только при тотальном разрушении культурно-образовательных и религиозных институтов. И даже в этом случае народная память по инерции еще какое-то время остается носителем традиции, и – при определенном стечении обстоятельств – может кардинально изменить расстановку политических сил.

Память как конструкт не входит (во всяком случае, не всегда) в противоречие с живой народной памятью, дополняя ее сюжеты необходимым для конкретного исторического и политического времени организованным припоминанием или забыванием тех или иных исторических событий. Конструирование определенных воспоминаний связано с преданием забвению исторических событий, разрушающих целостность национальной общности. Таким образом, историческая память конструируется с опорой на огромное количество объективных исторических фактов, их распространенную интерпретацию; однако окончательное содержание организованной памяти всё-таки должно соответствовать историческим запросам времени и политическим целям. Особую роль в конструировании культурной, исторической, в целом национальной памяти играют мифы. С помощью мифов формируется лояльность к власти (при условии обусловленности организованной памяти социальным заказом). Культура памяти полностью не востребована, актуальной является лишь та ее часть, которая важна для поддержания культурных различий и ограничений в обществе. Инструменталистский подход (*память как технология*) предполагает субъективацию памяти, ее использование для достижения жизненно важных целей или собственной выгоды отдельными группами. Организация памяти оказывается связанной с манипуляциями в отношении исторического прошлого, когда историческая ложь превращается в историческую «правду». Наиболее эффективным механизмом формирования идентичности становится «организованное забвение» (историческое заблуждение), нежели воспоминание. Функциональная роль памяти важнее ее онтологического статуса. Однако подобное использование памяти имеет ограничение «рамками памяти» (временными и пространственными).

Все три подхода востребованы в представленном исследовании, как и общий подход *memory studies* (французская школа: П. Рикёр, М. Хальбвакс, П. Нора и др., немецкая школа: Т. Адорно, Ю. Хабермас, Я. Ассман), в рамках которого память не является чисто индивидуальным процессом сохранения и обработки полученных впечатлений, этот процесс всегда определяется обществом.

Философский подход к проблеме памяти, ее роли в формировании нации обосновывает ее онтологический статус, причины его изменения, сущностные характеристики памяти, социокультурные и религиозные аспекты.

Изучение исторической памяти в современной научной традиции имеет одну распространенную методологическую проблему – неготовность исследователей воспринимать память вне метафорического контекста. Это проблема взаимодействия индивидуальной и коллективной памяти, субъективации и объективации воспоминаний.

М. Хальбвакс четко определяет: «Индивид, воспитанный в полном одиночестве, не имел бы памяти. И хотя обладает памятью всего лишь отдельный человек, эта память сформирована коллективом. Коллективная память – *это не метафора*. Коллективы не обладают памятью, но обуславливают память своих членов. <...> Не существует памяти без восприятия... память живёт и сохраняется только в коммуникации»¹. Таким образом, индивидуальная память (а памятью действительно обладает только индивид) имеет значимость для общей картины мира только в случае, если индивид является пассионарием или гением.

Не существует памяти без созерцания (в русской традиции). Память живет и сохраняется в душе народа, и какими бы эффективными ни были технологии политики памяти и забвения, сконструировать удобный тип верования (в том числе и политического), историческую память как *любое* обращение с прошлым и новую национальную общность (в гражданском понимании) в России проблематично. Субъект культуры, истории и политики – русский народ (советский народ) – уже множество раз обозначал свою особую миссию в истории человечества. Сейчас снова наступил такой момент истории. Пришло осознание того, что прошлое, даже великое, «может исчезать при условии его забвения»². Для его нового «припоминания» требуются очень серьезные усилия по восстановлению культурных, образовательных и научных традиций в современной России и «оживление» народной памяти.

«Мертвые и память о них не передаются “традицией”»³, – нация должна иметь волю для возрождения и сохранения памяти о своих предках. Для возрождения памяти требуется возвращение носителя памяти в пространство культуры и политики. «Мертвые молчат. Бесчисленная их армия не встает из могил, не кри-

¹ Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 37.

² Ассман Я. Указ. соч. С. 32.

³ Там же. С. 35.

чит на митингах, не составляет резолюций, не образует союза и не имеет представителей в совете рабочих и солдатских депутатов. <...> И всё же эта армия мертвецов есть великая – можно сказать, величайшая – политическая сила всей нашей жизни, и от ее голоса зависит судьба живых, быть может, на много поколений. <...> Какова бы ни была их судьба там, за пределами этого мира, здесь, среди нас, их мученические образы живут в наших душах и движут нами. Или, вернее, живут не в наших душах, не в слабых, ограниченных, легко забывающих и мало разумеющих сознаниях отдельных людей, а в подсознательных глубинах великой, сверхличной народной души»¹.

Акция «Бессмертный полк» явила собой прежде всего *волю* нацию (в гражданском смысле), пожелавшей возродить память о своих предках. Это судьбоносное для современного периода развития российской государственности (Русского мира, Русской цивилизации) возрождение отечественных патриотических практик, народной памяти. В российской теории нациестроительства понятия «нация» и «народ» близки, часто в научных исследованиях речь идет о национальном самосознании и «народной памяти». Нация как культурно-историческая общность не может быть сведена только к территории, экономике и политике, огромное значение имеет её духовное измерение. Э. Ренан отмечал, что для истинного понимания нации важна эмоциональность. Ренан обращается к метафоре: нации необходимо не только «тело», но и «душа»: «Нация – это душа, духовный принцип. Две вещи, являющиеся в сущности одною, составляют эту душу, этот духовный принцип. Одна – в прошлом, другая – в будущем. Одна – *это общее обладание богатым наследием воспоминаний, другая – общее соглашение, желание жить вместе, продолжать сообща пользоваться доставшимся неразделенным наследием...* <...> Нация, как и индивидуумы, это результат продолжительных усилий, жертв и самоотречения. Культ предков – самый законный из всех; предки сделали нас такими, какими мы являемся в настоящее время. *Героическое прошлое, великие люди, слава* (но истинная), – вот главный капитал, на котором основывается национальная идея. Иметь общую славу в прошлом, общие желания в будущем, совершить вместе великие поступки, желать их и в будущем – вот

¹ Франк С.Л. Мертвые молчат // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 224–226.

главные условия для того, чтобы быть народом. Любят пропорционально жертвам, на которые согласились, пропорционально бедам, которые пришлось перенести... общие страдания соединяют больше, чем общие радости»¹.

Русский народ оказался разделенным после предательства национальной элиты и подписания Беловежских соглашений. Как строить будущее в условиях разделенности не только народа, но и культурного наследия? Если следовать тезису о большей значимости страданий для солидарности нации, то всё еще впереди. Начать стоит с возрождения национальной памяти. Если государство не озаботится этой проблемой, то память всё равно будет формироваться, но в чьих-то совершенно иных политических интересах.

В отечественной философской мысли идеи, близкие к концепции памяти Э. Ренана, были выражены в работах П.Я. Чаадаева (о «глубинной памяти народа»), П.А. Флоренского, С.Л. Франка (о целостности духовной и душевной жизни) и многих других мыслителей.

Актуализация понятия «память» в последние годы XX в. связана с его активным использованием для обозначения массовых или групповых представлений о прошлом (историческое сознание) в различных словосочетаниях: коллективная память, социальная память, политическая память, культурная память, историческая память и т. д. Можно констатировать, что в какой-то мере понятие «память» пришло на смену понятию «идеология», так как его содержание латентно обусловлено идеологическим контекстом (но привлекательно и не политизировано).

Целью возрождения национальной памяти (преодоления «беспамятства») является *солидарность* российского общества. Постоянство наших жизненных отношений во многом ведь определяется сжатием/расширением времени (особым восприятием настоящего), когда усиливается или ослабевает потребность человека в восстановлении связи с прошлым. В период трансформации общества время сжимается, сокращается расстояние между временными интервалами, «прошлое» предстает ближе, чем в периоды стабильности. Такое прошлое интересует и сплачивает народ.

Повышенный интерес к памяти как социальным представлениям о прошлом имеет разные причины: внимание к воспоминаниям

¹ Ренан Э. Указ. соч. С. 87–101.

нениям участников и жертв величайших трагедий XX в. (Вторая мировая война, этнический и политический геноцид, репрессии); юбилейные и мемориальные поводы; борьба за групповые и политические интересы, включающая в себя «нужные» образы прошлого и т. д.¹

В концептуальном плане в западной научной школе общепризнанным стало положение о том, что прошлое – это конструкция, которая возводится в настоящем и является объектом манипулятивных технологий властной элиты, представляющей гражданам удобный для нее образ и форму прошлого в рамках исторического сознания. Это не совсем так.

Можно сказать, что воспоминания любого народа существуют в двух измерениях: как долг («должен помнить»), нечто предписанное свыше – и в этом случае память (как конструкт) имеет свои законы и может изменять реальность; и живая память («помнит вопреки всему») – такой процесс припоминания связан с традицией, ее поток бесконечен, она объективна и практически не поддается забвению. Рамки искусственной или организованной памяти подвижны, в то время как живая память сохраняет в своей основе национальное ядро и, неизбежно обновляясь, способствует сохранению нации и цивилизации. Живую народную память или память русской души изменить практически невозможно. Тысячелетняя история формирования национальных смыслов бытия определила ее устойчивое содержание до тех пор, пока существует русский народ.

Не случайно «создатели нового, социалистического строя в России были не меньшими и не большими доктринерами, чем нынешние организаторы реформ (имеются в виду реформы 1990-х гг. – Т.Б.). Им тоже не нравился доставшийся им в наследство *традиционный тип русского человека*» (курсив мой. – Т.Б.)². «Традиционный тип русского человека» задает тон в содержании национальной памяти в любые времена, особенно во времена войн и революций.

Социокультурные характеристики памяти имеют непосредственное отношение к культурному пространству, времени в восприятии человека – русская память, французская, японская,

¹ См.: Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: теория и история. Т. 2: Образы прошлого. СПб., 2006.

² Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 136.

американская. Можно найти выражение этой самобытности припоминания-забывания и в национальной литературе, особенно в народной культуре – поговорки, пословицы, частушки.

*Только русская память легка мне
И полна, как водой решето.
Но чужие священные камни,
Кроме нас, не оплачет никто.*

(Из стихотворения Ю. Кузнецова
«Для того, кто по-прежнему молод...»)

Легкость русской памяти совершенно не означает ее отсутствия или забывчивости. Скорее наоборот, русская, память незлоблива, добра, милосердна, терпима, отзывчива, что позволяет не только сопереживать уничтожению чужого культурного наследия, но и стремиться спасти его, вплоть до участия в войнах на стороне слабых.

Память русской души включает в себя и память войны, историю побед и поражений в самых страшных войнах человечества. Кодекс чести русского офицера выступает лучшим ориентиром для возрождения отечественных форм организованной патриотической памяти.

*Память русской души позовет нас в дорогу
И дожди перемен смоят черную пыль.
Мы последний приказ получили от Бога,
Чтобы сны воплотить в долгожданную быль.*

*Мы вошли в полосу временного закона
И теперь мы свою отвоюем страну.
Разбудите скорей нас, любимые жёны!
Мы вернулись с войны, чтоб уйти на войну*

Д. Полторацкий

Какие войны останутся в национальной памяти? Возможно ли извлечь из области «забвения» воспоминания о войне и сделать их нашим актуальным прошлым?

Несколько лет назад была обозначена государственная инициатива – актуализировать память о Первой мировой войне, «забытой войне». По словам президента, эта война оказалась забыта

по причине нежелания большевистского руководства вспоминать о собственном национальном предательстве, определившем исход войны. 1 августа, начиная с 2013 г., становится днем памяти российских воинов – это дата вступления России в войну (остальные страны-участницы почитают память погибших 11 ноября – в день заключения перемирия между Германией и Антантой). Воскрешение памяти о героях Первой мировой войны не означает их «оживления», это попытка власти вернуть память о героике этой войны в народную память. Возвращение воспоминаний – сложный процесс, невозможный без ностальгии по прошлому, без осмысления недавней утраты. Формы организованной патриотической памяти должны соответствовать социокультурному запросу общества¹. Первая мировая война не так близка во времени. Вновь «разыграть» прошлое и вдохнуть жизнь в историко-культурное наследие, сопутствующее этому периоду российской истории, не так просто. Инициатива возвращения памяти о «забытой войне», вне сомнения, патриотична, но для ее реализации «люди должны захотеть писать, читать, снимать об этой войне»².

Мемориализация культурного наследия в современной России оказалась напрямую связанной с проблемой возрождения национальной памяти (память как культурный код). Национальную память предлагается рассматривать как память, которая организуется в русле формирования национальной идентичности и соотносится с возникающим в обществе социокультурным запросом. Память ведь «не просто продолжается, но должна каждый раз по-новому выторговываться, учреждаться, сообщаться и усваиваться» (Ассман), что требует ее институционализации в новых государственных и политических формах. Государственные институты в периоды острой политической борьбы транслируют различные версии культурно-исторической памяти, что приводит к конкуренции групп памяти в самом обществе.

¹ Беспалова Т.В. Формы организованной патриотической памяти в современной России // ИА «Новоросси» [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL:<https://www.novorosinform.org/articles/id/519> (дата обращения 27.10.2017).

² Малинова О.Ю. Увековечивание памяти о «забытой войне» и дилеммы российской политики идентичности // Россия в глобальной политике [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: globalaffairs.ru/global-processes/Uvekovechivanie-pamyati-o-zabytoi-voine-i-dilemmy-rossiiskoi-politiki-identichnosti-16815 (дата обращения 27.10.2017).

Память передается через коммуникации. Коммуникативные средства (речь, письмо, музыка, печать, телеграф, телефон, радио, кинематограф, интернет) формируют национальную память по-разному, в зависимости от социального заказа, политического режима, доминирующих ценностей и т. д. Именно так возникают конфликтные версии памяти, каждая из которых в период трансформации общества может претендовать на статус национальной. Таким образом, во всех сферах культурной деятельности (театр, кинематограф и пр.) в периоды серьезных социальных перемен можно заметить острое противоборство этих идейно-политических предпочтений – «культурную войну» (понятие А. Гобара).

Наряду с припоминанием важно и забывание, когда определенные элементы памяти вытесняются из активного употребления в область забвения, появляется новый «набор воспоминаний, который сопровождается появлением определённого набора молчаливо разделяемых умолчаний» (П. Коннертон). «Рамки памяти» (понятие М. Хальбвакса), или пределы памяти, обусловленные пространственно-временным фактором, размываются в период социальных перемен. Забвение становится доминирующим в условиях потери обществом своей национальной идентичности и объясняется, по выражению Я. Ассмана, «исчезновением или утратой части этих рамок». В состоянии беспомытости нация теряет ориентиры, политика памяти и забвения может быть практически любой, реагировать на нарушения пределов «живой» народной памяти становится некому. Есть риск исчезновения носителя памяти.

Политика памяти и забвения в постсоветской России актуализировала новые смыслы мемориальной культуры, которым ранее или не уделялось должного внимания, или они вообще были преданы забвению и даже осуждены (образы государственных деятелей, царей, исторические события). Сложность заключалась в том, как расставить акценты, какие события вернуть в национальную память, а какие – снова предать забвению.

М. Хальбвакс, создавший теорию культурной памяти, осторожно относился к истории: там, где прошлое уже не переживается, начинается история, и далее: «История начинается, как правило, только в той точке, где кончается традиция и распадается социальная память»¹. Осмысление истории как значимого

¹ Ассман Я. Указ. соч. С. 46.

(не любого) прошлого действительно происходит в период уничтожения традиции. Для ее сохранения и требуется новое переосмысление исторического прошлого. *Радикально* переоформить значимые воспоминания нации (русского народа) возможно только в отношении далекого прошлого, которое особо не волнует обывателя в настоящем.

Культурная память позволяет зафиксировать моменты прошлого, когда оно сворачивается в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание¹ («Я скатаю родину в яйцо», – Ю. Кузнецов).

Одной из тенденций мемориальной культуры постсоветской России стало осквернение и разрушение символов, которые ассоциировались с советской эпохой. Культурная война, война с памятниками, война символов до сих пор не завершена, и обусловлена непреодоленным политическим противостоянием России 1990-х гг. и даже еще более ранним мировоззренческим противостоянием западников и славянофилов, в котором просматривается различное проявление любви к России: любви «чаадаевской» – свободной, критичной, основанной на стремлении к истине, и любви бескорыстной, необъяснимой ничем, в бердяевском понимании любви «ни за что» и любви «до» осмысления подвигов и величия России.

Ubi bene ibi patria – эта поговорка получила различные коннотации, но, независимо от этого, вполне отражает позитивное эмоциональное восприятие отчизны как *единственного* родного дома. «Власть» и «родина» не тождественны. В борьбе за власть часто забывали о России, уничтожая её важнейшие духовные святыни. Уничтожение культурно-исторического наследия становилось неотъемлемой частью этой борьбы, так как являло собой возможность ослабления противника путем лишения его религиозно-культурной точки опоры. Инструментальное отношение к национальной памяти в советский период лишало народ самые значимых духовных святынь. Хотя одновременно создавалось советское культурное наследие, и в его содержании просматривалось русское национальное ядро.

Смена политических ликов отчизны, войны, революции привела к уничтожению огромной части культурного наследия по идеологическим соображениям или по простой небрежности

¹ Там же. С. 54.

к культурно-историческим памятникам. История восстановления культурно-исторических памятников в большей мере дает представление о ценностных приоритетах нации, чем историко-культурное наследие само по себе.

Роль культурного наследия и традиции в современном противостоянии идеологий практически не изменилась. Историко-культурное наследие как важнейшее хранилище исторической памяти используется для восстановления культурной преемственности или же, напротив, для разрушения привычных стереотипов. Культурные памятники выступают в двух измерениях: как носители исторической памяти/забвения и как носители истории их хранения/разрушения. Последнее измерение важно для осмысления ценностной значимости памятников в обществе. При условии их восстановления (храмов, культурно-религиозных святынь) подтверждается их непреходящая ценность.

Начавшаяся в 1990-е гг. кампания демонтажа советских памятников (Дзержинскому, Калинин и др.) отразила историю изменения идей, стереотипов и ценностей¹ и историю изменения политического заказа на культурное достояние нации. Одновременно происходило увековечивание памяти жертв политического терроризма, это огромный блок мемориальной культуры постсоветской России. В пространство коммеморативных практик попадают лагеря, тюрьмы, места массовых захоронений жертв политических репрессий. С одной стороны, эта тенденция отразила чаяния одной части российского общества, предки которой были репрессированы и уничтожены (условно «белый лик патриотизма»²), с другой стороны, довольно сильным полюсом в российском политическом пространстве являлся и является

¹ Жак Ле Гофф, осмысливая новое качество исторической субъективности, отмечал три возможных направления: историю интеллектуальной жизни, историю ментальностей и историю ценностных ориентаций. Кризис идей, привычных стереотипов, символов, мифов и ценностей обнаружил себя в 1990-е гг. и до сих пор качественно не преодолен.

² Три лика русского литературного патриотизма: белый лик патриотизма (Шафаревич, Глазунов и др.), красный лик патриотизма (Проханов) и русский лик патриотизма (Шукшин, Мамлеев). Автор понятий – И.М. Бондаренко. Как представляется, эти понятия отражают политическое противостояние в современной России, различное осмысление истории страны, её прошлого, настоящего и будущего в русле государственного и политического патриотизма.

сейчас «красный лик патриотизма», представители которого не видят в пока еще не очень далеком прошлом особого трагизма. Для последних героика советской эпохи затмевает любой трагизм (тем более что формально репрессии были осуждены на XX съезде КПСС). Как освоить общее историко-культурное наследие в условиях такого противостояния? Какое наследие оставить без наследников, а какому их вернуть?

Политика памяти в советской России была направлена на забвение жертв террора, который практиковала советская власть в период с 1917 по 1950-е гг., и членов их семей¹.

В постсоветской России мемориализация жертв красного и белого террора осуществлялась какое-то время в русле идеологического противостояния красных и белых, обоснованного историческими фактами братоубийственной Гражданской войны. На практике получилось так, что мемориализация жертв красного террора представлена меньше², что задало соблазн установки памятников белым (Колчак, Краснов и др.). Грань между увековечиванием памяти жертв красного террора и героизацией предателей оказалась очень тонкой. Например, в Ростовской области в станице Еланской Вёшенского района на территории частного музея был установлен памятник генералу Краснову – предателю годов Великой Отечественной войны. Ни один суд пока не дает правовой возможности демонтировать памятник, потому что рассматривается не деятельность генерала Краснова, а правовой статус объекта (частное владение).

История памятника «Исход» в Севастополе тоже дала бесценный опыт в дальнейшем выборе концепции культурно-исторических памятников, посвященных эпохе Гражданской войны. Никто еще не осознавал в 1990–2000-е гг., что это противостояние придется преодолевать прежде всего в области деликатного формирования национальной памяти и в сфере коммеморативной культуры. В Гражданской войне не бывает победителей и побежденных, это раскол единого народа, борьба за разные политические лики отчизны, – трагический урок, из которого необходимо выйти достойно. Лучшим способом новой мемориализации

¹ *Святославский А.В.* История России в зеркале памяти. Механизмы формирования исторических образов. М., 2013. С. 420.

² Мемориализация культурного наследия после революций принадлежит победителю.

Красного и Белого движения, возможно, станут общие гражданские мемориалы (по типу памятника согласия и примирения в Новочеркасске) или возведение храмов, часовен на местах массовых захоронений (по типу Храма Всех Святых на бывшем казачьем кладбище в Омске).

В советский период развития российской государственности активно разрабатывалась политика памяти и забвения. В отношении царского прошлого создавались «черные мифы» о рабской покорности русского народа, связанной с православием, о неспособности царей вершить грандиозные победы в войнах; героизировались бунтари (Разин, Пугачёв) и все, протестующие против царской власти (декабристы).

Сейчас ситуация похожа, только кардинально изменились ценностные ориентиры. «Темные страницы» отечественной истории, несомненно, эффективно формируют историческую память, однако для этого нация должна обладать силой духа, иммунитетом, иначе воскрешение таких тем может уничтожить слабый народ.

В периоды слабого, практически уничтоженного русского национального самосознания необходимо обращаться к такому прошлому, которое вызывает ассоциации «зачарованного пространства» (Р. Сэмюэл), – прошлого, которое дает надежду на будущее.

В современной России интерпретация истории изменилась, что связано с возвращением к традиции восприятия русской власти, Бога, семьи, культуры и истории. Однако идеологическое противостояние пока не преодолено и осуществляется в основном в борьбе либерализма и русского традиционализма. Возможность снижения градуса политической конфликтности видится в формировании имперского патриотизма (национальной или имперской памяти), возрождения памяти русской души и соответствующей социокультурному запросу политики памяти и забвения.

Давно возникла насущная потребность русского человека в «белых мифах» о России, в преодолении ценностного противостояния внутри государства, в обретении национального единства не в русле принятия закона о российской нации («закон что дышло»), а единства, обретённого в естественном порыве, как реакции на происходящее поругание русской истории и культуры.

Н. Михалков в одном из выпусков программы «Бесогон» предполагает, что нужно сделать в России для повторения укра-

инской ситуации: выбрать богатый промышленный регион, например Урал, построить там дворец, например, Ельцин-центр в Екатеринбурге, в котором при помощи самых современных технологий очернять русскую историю, водить туда детей в образовательных и воспитательных целях. Так формируется память – антинациональная. Больше ничего не нужно. Одного поколения, воспитанного на лживой истории, хватит для разрушения государственных основ.

Ельцин-центр у большинства российских граждан ассоциируется с национальным предательством – подписанием Беловежских соглашений. В рамках этой парадигмы история России, новой России, началась в 1990-е гг. О традициях и роли историко-культурного наследия в русле подобной интерпретации истории никто не вспоминает. Это либеральная версия развития российской государственности, которую никогда не признают русские консерваторы.

К какому прошлому следует обратиться, чтобы снять это противостояние? Древнерусскому языческому, православному, имперскому или федеративному, советскому или дореволюционному? Этот ряд можно продолжать до бесконечности. Конструирование российской идентичности (политическое воображение) должно быть связано с обращением к прошлому через воссоздание культурной преемственности (возрождение и складывание традиции). Эти процессы идут не безболезненно по причине идейно-политического столкновения различных «групп памяти», когда картины прошлого и, соответственно, настоящего и будущего имеют не просто различный оттенок, а в принципе непримиримы.

В современном противостоянии идеологий в русле политического патриотизма¹ можно условно выделить четыре силы: либерал-патриоты, социал-патриоты, национал-патриоты и евразийцы, которые по-разному осмысливают прошлое, настоящее и будущее России. Для либерал-патриотов значим европейский образ России, поэтому выборка исторических событий, государственных деятелей, символов, мифов, идей связана с ориентацией на западные образцы культуры, критичное отношение к власти

¹ Н.Я. Данилевский ввел понятие «политический патриотизм» как антитезу «народному патриотизму». Политический патриотизм не свойственен русскому народу.

в различных протестных формах¹, приоритетную ценность свободы индивида над интересами общества, попыткой найти в истории России элементы демократии (Народное вече, Новгородская республика). Проблему социального неравенства предлагается решать с позиции предоставления гражданам равных стартовых возможностей, – а далее уже законы рынка определяют «победителей и лузеров». Таким образом, *традиция не важна*, историко-культурное наследие используется избирательно для обоснования европейского образа России; память – это конструкт, и можно сформировать *любое* представление в отношении к своему прошлому. Для российских либералов прошлое вообще не так важно, как будущее. Историческое прошлое не представляет собой ценности по причине отрицания традиции как источника национальной памяти.

Лучше всех это мировоззренческое противостояние либерализма и русского традиционализма обозначил А.С. Панарин: «Русскую культуру до сих пор оценивают в соответствии с этой установкой: насколько культура может служить преобразовательным целям, формировать неутомонно-преобразовательные характеры и посттрадиционалистский тип поведения. Именно с этих позиций её (культуру. – Т.В.) ставят на подозрение нынешние либеральные критики. Они обвиняют ее в сохранении ценностей общинного типа, конформистско-коллективистских установках, неприятии инициативного индивидуализма»².

Остальные три идейно-политические ориентации³ находятся в состоянии менее острой конфликтности между собой, и в большей мере все вместе занимают единую позицию неприятия либерализма.

Для социал-патриотической среды (КПРФ, «Справедливая Россия», «Родина») важной представляется идея социальной справедливости, равенства, братства. Русская идея ведь по своей

¹ Протестное поведение развито в большей мере в западной культуре. В России или «народ безмолвствует», или сразу «русский бунт – бессмысленный и беспощадный».

² Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 43.

³ Сознательно не использую понятие «идеология», хотя в названии статьи звучит именно оно. Вести речь о противоборстве идеологий в классическом понимании давно уже нельзя. Эту идею лучше всех выразил Э. Хейвуд.

природе – глубоко социалистическая идея. Проводится параллель между общинным и коллективистским мироустройством. Русский человек – это борец за справедливость, за правду на земле. В этом смысле тема организации социального неравенства осмысливается с позиции материального равенства (эта модель была освоена в Советском Союзе). История, традиция, культурно-историческое наследие представляют огромную ценность для социал-патриотов, однако интерпретация исторических событий (например, заключение Брестского мира или подписание Беловежских соглашений) будет коренным образом отличаться от либеральной позиции. Формирование народной памяти (обращение к понятию «народ», «трудовой народ») не мыслится без советского историко-культурного наследия и без преемственности эпох – дореволюционной, советской, российской, иначе традиция прерывается.

Для национал-патриотического спектра (широкий состав политических сил представлен и русскими либералами, и социал-демократами, и консерваторами, и непосредственно русскими националистами) Россия – это не Европа и не Евразия. Россия – самобытная православная цивилизация, у нее свой неповторимый путь. Особое значение имеет проблема этнокультурной, национальной и цивилизационной принадлежности. Возрождение России не может быть анонимным, важен субъект политики, культуры и истории – русский народ. Национальная память в таком ключе имеет сакральное измерение. Культурное наследие царской эпохи приобретает приоритетное значение для консерваторов-традиционалистов и русских националистов.

Для евразийцев, неоевразийцев важно мистическое понимание истории, традиции, памяти. Геополитическое измерение будущего российской (евразийской – используется как синоним) цивилизации зависит от политической воли национальной элиты. Традиционализм – это одна из важнейших мировоззренческих основ евразийской идеологии, однако неприемлемым, например, для национал-патриотов является евразийский тезис о том, что «Россия – это Евразия, а русский это – евразиец». Наряду с признанием непреходящей ценности русской классики и традиционной культуры, старообрядчества, не менее значимыми для евразийцев выступают современные тенденции актуального консервативного искусства.

Три последние идейно-политические силы, в принципе, находятся в состоянии конструктивного диалога и сходятся

в главном – в необходимости сохранения традиционализма, возрождении имперского патриотизма, национальной или народной памяти. Российская либеральная общественность непримиримо относится к возрождению русского наследия, традиционным ценностям, национальной памяти, православию, считая всё это архаикой и возвращением к «средневековью».

У каждой политической силы – свои образы России, герои и предатели, свои ориентиры в выборе значимого культурно-исторического наследия, отыскать компромисс не так-то и просто. Решить проблему представляется возможным на уровне государственной политики памяти и забвения с учетом того факта, что три последние идейно-политические тенденции находятся в рамках имперского патриотизма и народной памяти.

Данное политическое противостояние фиксируется и на государственном уровне в русле лоббирования политическими группами своих интересов и в международном пространстве в рамках культурного и цивилизационного противоборства государств. Таким образом, можно вести речь о возникающих конкурирующих интерпретациях идей, стереотипов, символов, мифов и ценностей. Кто выйдет в этом противостоянии победителем, тот и будет задавать тон в интерпретации прошлого, настоящего и будущего.

Есть такой феномен «предписанного забвения» (по Коннертону), символизирующий акт общественно одобренного забвения и прощения всего того, что было совершено в предшествующий период, в интересах политического согласия и примирения. Россия знает подобные примеры (1605 г.), когда сложное прошлое «уничтожается» в пользу прошлого простого. Готово ли российское общество к подобному акту? Возможных вариантов содержания политики памяти и забвения как минимум три:

– политика памяти и забвения как упрощенное прошлое, признающее имперское прошлое, но отчасти пропускающее советский период с темами репрессий как аномальный;

– политика памяти и забвения как констатация настоящего (история свободной России началась в 1990-е гг.);

– политика памяти и забвения как усложненное прошлое с признанием преемственности эпох – царской, советской, российской. Задача здесь – выборка новых символических фигур памяти, исторических событий, требующих увековечивания в народной памяти, концептуального обоснования новой мемориализации.

В последнем видится суть подлинно государственной политики памяти и забвения, соответствующей живой народной памяти.

Память русской души в очередной раз опровергает чуждую идеологию (идеологию либерализма), возвращая русский народ в пространство национальной идеи и исторической миссии. Только нужно суметь это рассмотреть. Выработка государственной политики памяти и забвения не мыслится вне имперской парадигмы, формирования национальной памяти, возрождении памяти русской души.

Культурное наследие без наследника не имеет будущего (кроме как остаться в чужой памяти), как и наследники в состоянии «беспамятства» не способны освоить подлинное богатство великой русской культуры. Возрождение национального самосознания носителя памяти и культуры, русского народа, через культурно-образовательные практики – первостепенная задача государственной политики России: только в этом случае заработают механизмы национальной памяти, станут узнаваемыми образы русской классики, вновь вернется подвиг, надежда и привычный образ Родины. Любые формы идеологических противостояний можно разрешить в рамках парадигмы Русского мира, Русской цивилизации. Русский лик патриотизма должен объединить и «белых», и «красных».

Традиция и современность:
преодоление современности
как преодоление конца времён

Так как вы говорите: «Мы заключили союз со смертью и с преисподнею сделали договор: когда всепоражающий бич будет проходить, он не дойдёт до нас, – потому что ложь сделали мы убежищем для себя, и обманом прикроем себя».

Исайя, 28:15

- Неужели вы заключили договор с победой?
- Мы заключили договор со смертью.

Монтаньяр Клод Базир, член Национального конвента Французской республики.
18 июня 1793 г.

- ...Если так, я буду смерть.
- Вы смерть!.. Полноте, Бога ради!
- А что?
- Вы жизнь!
- Нет, смерть! Но вы меня не бойтесь: Я – смерть лёгкая, с прекрасными виденьями, с экстазом жизни. Дайте вашу руку, идём.

Разговор Глафиры Бодростиной
и Андрея Подозёрова
из романа Н.С. Лескова «На ножах»

«Современность», начиная с эпох Возрождения и Просвещения, – это не хронологическое понятие, а идеологическое. Его окончательно сформулировали идеологи Возрождения и Просвещения, вложив в него смысл, который сохранился до настоящего времени: современность – это то, что противостоит мировоззрению традиционного общества, что не относится к прошлому и «старому», не имеет преемственности с социальным опытом и традицией.

Понятие «современность» («модерн») особенно широко распространилось в европейских языках после «Спора о древних и новых» (*Querelle des Anciens et des Modernes*) во Французской академии в конце XVII в. – спора, в котором «современность» и «древние» традиции уже окончательно понимались обеими сторонами как взаимоисключающие противоположности. При этом сама идея современности появилась раньше, в момент объявления двучастного, затем трехчастного деления истории на древнее время, Средние века и Новое время (Петрарка, Бруни, Бьондо). Это деление разрывало историю на самостоятельные этапы, каждый из которых противостоял предыдущему, а хронологию превращало в идеологию. В этом смысле «современность» возникла и утвердилась в философской мысли как слово-отрицание. Поэтому в сегодняшнем языке «современность» мыслится как антоним «традиции»: традиция не может быть современной, современность не может быть традиционной.

Идеологические черты «современности», разработанные философами-гуманистами, постепенно перенесли на простое понимание современности как текущего момента, сегодняшнего дня. Современность на протяжении всех культурных эпох от Возрождения до Постмодерна стала отражением доктринальной «современности» Просвещения, которая состоит из идеи превосходства человека над Богом (гуманизм) и идеи вытеснения религиозного сознания из культуры (секуляризм). Из этих ключевых идей вытекали все остальные идеи Нового и Новейшего времени – от рационализма до автономной этики и постмодернистского релятивизма. Это каркас нашего сегодняшнего мышления.

Идеологичность современности проявляется повсеместно и может быть обнаружена в языке. Словом «современность» мы поневоле окрашиваем определенным мировоззрением всё, к чему его применяем. Это вопрос жестких рамок и власти языка, на котором мы думаем и заложниками которого являемся: мы не умеем мыслить о чем-то «современном» вне идей Просвещения и модерна, вне идеи постоянного преодоления традиции ради движения к «новому».

К какому бы предмету мы ни приставили определение «современный», оно придает ему особую ценностную окраску, значение «нетрадиционный», «неклассический», секулярный и гуманистический: например, «современное искусство», «современная философия», «современное образование», «современная мораль»,

«современная семья», «современная любовь». Проведите эксперимент, попробуйте применить характеристику «современный писатель» к разным ныне живущим авторам, и вы обнаружите, что это определение подходит не ко всем в одинаковой степени: кто-то в нашем сознании окажется более «современным», кто-то менее. Вообще, не каждого ныне живущего человека мы готовы назвать «современным». Даже если мы употребляем это слово, казалось бы, максимально нейтрально, например, в сочетании «современная техника», то неизбежно подразумевается, что где-то существует техника старая, относящаяся к истории, в которой уже нет жизни и привлекательности.

«Современное» в нашем языке неизменно означает что-то хорошее, слово же «традиционное» описывает что-то старое и менее привлекательное. Это «традиционное» может быть «правильным» и «надежным», но почти всегда является «банальным» и «скучным»; в нем нет живой жизни, будущего, а часто присутствует и «темное», отталкивающее начало. «Традиция» сегодня пахнет пылью провинциального музея и уводит наши мысли в темные области народных культур и архаики. Даже «благородная старина» не дает традиции преимущества, потому что именно «современность» назначает «старине» цену и решает, когда она достойна такого эпитета. «Современность» держит традицию в строгом теле, помещает ее в специально созданные для нее пространства, в гетто, куда можно прийти и через забор понаблюдать за ней со словами: «Чего только не встретишь на белом свете».

Одно из наказаний для современного человека – быть выброшенным из современности и оказаться «несовременным», на «неправильной стороне истории». Отсюда вытекает понятие маргинальности и многие другие синонимы социального небытия. Можно сказать, что внутреннее кредо современного человека выражается в формуле: «Я современный – значит, я существую».

«Современность» вытесняет традицию уже более пятисот лет, этот процесс принимал самые разные формы и имеет богатейшую историю. Самый яркий пример – вытеснение церкви из светского пространства: Реформация подчиняла церковь светскому государству, буржуазные революции замещали религиозную этику светской, рационализм из светских идеалов конструировал новое сциентистское, нерелигиозное мышление. Сегодня этот процесс рассредоточен по частностям, но продолжается в том же направлении. Например, недавно в Общественной палате 5-го

созыва предложили ввести в России разграничение «социальных пространств» – поделить социокультурное пространство городов и всей страны на виртуальные секторы, в каждом из которых будет действовать своя мораль и свои ценности¹. Это позволит оградить от критики со стороны религиозных общин различные выставки, акции, постановки – в музеях, театрах, кино, школе и других «пространствах». Логика за много столетий осталась неизменной – ограничить влияние традиционной части общества: не распространяйте нормы вашей традиции на современность, живите по вашим правилам только на специально отведенной вам территории, а в остальных случаях подчиняйтесь «современности».

«Современное» мышление всегда действовало по одной схеме: сделать религиозную культуру субъективной, регламентировать и сузить ее дискурсивный, социокультурный и физический ареал, оградить ее от общей (т. е. светской) культуры. Когда отводимое ей пространство слишком сужается, носители религиозной традиции уничтожаются физически, как это происходило в России сто лет назад. В теории «современность» представляется нейтральным пространством, неким общим знаменателем и универсальной точкой отсчета. В реальности «современность» является идеологической доктриной и практикой, которая не только ограничивает традицию, но помещает ее в языковое и культурное гетто, от которого до настоящего гетто, тюрьмы и концентрационного лагеря менее чем шаг.

Власть языка и «дискурса» разоблачали многие авторы XX в., особенно философы-постмодернисты, это стало одной из главных тем их исследований (Лиотар, Деррида, Фуко, Бодрийяр, Барт, Делёз, Гваттари и др.). Весь постмодернизм занимался усиленной «деконструкцией» всего, что еще содержало в себе остатки традиции. Эти авторы критически вскрывали механизмы «дискурсивной власти» традиционного мышления и агитировали читателей «выйти за рамки» старых клише, понятий, языковых ситуаций и структур, в которых язык, семиотическая система или дискурс «управляет и подавляет», выстраивает систему иерархии и подчинения (например, язык больницы, армии, школы). Они

¹ «Чье пространство, того и право»: в ОП РФ обсудили концепцию закона, призванного защитить «высокозначимые ценности» // РИА «Накануне. RU» [Электрон. ресурс]. Редим доступа: URL:www.nakanune.ru/news (дата обращения 27.10.2017).

призывали рушить эти рамки, мыслить «свободно» и революционно. В некоторых случаях экзерсисы постмодернистов доходили до того, что они предлагали отказаться от языка самой науки как слишком догматичного, логического и иерархичного, то есть слишком «несовременного» (ситуация описана Брикмоном и Сокалом в книге «Интеллектуальные уловки»¹). Что касается, например, языка религии, то к тому моменту он уже давно был выброшен за борт «современности» как язык «архаичный», причем одинаково как в социалистическом, так и капиталистическом мире.

Однако постмодернисты, мыслившие себя новым поколением, ломающим глубинные основы «современной» культуры, на деле находились в той же самой парадигме мышления, что и первые европейские гуманисты. Они занимались борьбой с традицией, поскольку понимали «современность» (хоть и называли её «постсовременностью») точно так же, как и их предшественники, – как преодоление традиции. По этой причине XX в. не совершил перехода в принципиально новую эпоху, не изобрел новое мышление – он с другими терминами продолжал тот же процесс, который начался в Новое время: борьбу со «старым» и традиционным в угоду гуманистическому и секулярному.

При этом чувство приближения неких фундаментальных перемен вполне реально ощущается обществом уже более 150 лет. Почти никто не сомневается в их неизбежности: вчера – философы и культурологи, сегодня – политики и обыватели. Отсюда в разные времена возникали похожие друг на друга концепции конца Нового времени, заката Просвещения, конца истории. Еще в начале XX в. на фоне социальных страстей это чувство поражало мыслителей своей, казалось бы, очевидностью. Для Н.А. Бердяева конец «современности» наступил в конце 1910-х гг., когда он в революционной России писал такие строки: «Невозможен возврат к гуманистической морали и искусству, к гуманистическому познанию. Произошла какая-то непоправимая катастрофа в судьбе человека, катастрофа надрыва его человеческого самочувствия, неизбежная катастрофа перехода его человеческого

¹ См.: Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна М., 2002.

самоутверждения в человеческое самоотрицание... Этот процесс есть страшная революция, происходящая на протяжении целого столетия, заканчивающая новую историю и открывающая новую эру»¹. Тогда же вставал закономерный вопрос, какая же эра придет на смену «новой», «современной» истории. Бердяев назвал ее «Новым Средневековьем», предрекая неизбежный кризис философии рациональности, гуманизма и секуляризма в европейской мысли и предсказывая новое религиозное возрождение и возвращение религиозного сознания во все сферы человеческой деятельности по средневековой модели.

Однако в XX в. конец «современности» так и не наступил. Натиск «современности» в прошлом столетии только усилился и обрушился со всей накопленной мощью на последние сохранившиеся основания традиционного в обществе. А главные идеи «современности» со времен Просвещения – секуляризм и гуманизм – достигли своего высшего расцвета именно в XX в., триумфально его возглавив. Победа секуляризма символически выразилась в идеологии атеизма в СССР, а победа гуманизма – в утверждении доктрины прав человека в капиталистических странах. Возможно, XX в. останется в истории как самый «современный» век – век предельного воплощения просвещенческих идеалов.

Именно поэтому для обозначения наступившей в начале XX в. эпохи официальная наука не придумала более подходящего термина, чем Новейшее время, то есть время еще более новое и современное. В сфере искусства «новейшее» назвали «актуальным» (считается, что «актуальное искусство», *contemporary art*, пришло на смену «современному искусству», *modern art*), но разница между «актуальным» и «современным» не больше, чем между «новейшим» и «новым». По сути, по внутреннему содержанию это одно и то же. «Новейшее время», «актуальное искусство» – это еще один виток, сущностная часть и продолжение всё той же «современности».

Сегодня мы вновь делаем предположение: кризис, с которым столкнулся сегодняшний мир во всех сферах, от экономики до культуры, всё-таки связан с кризисом «современности», с противоречиями внутри этой доктрины. Виноват негласный, но хорошо осознаваемый особенно сегодня фундаментальный принцип Нового

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. СПб., 2017. С. 256.

времени: «будь современным или умри». Причастность к «современности» означает право на жизнь, поэтому за попадание в нее борются все, кто борется за существование: страны, народы, культуры, экономики, религии. Но «современность» по своей природе не может вобрать в себя всех, потому что сама всегда строится на отрицании чего-то «несовременного», традиционного. Кто оказывается за ее бортом, того «современность» уничтожает колониальными войнами, бомбардировками, санкциями, карикатурами, информационным давлением – и за счёт этого продлевает свое существование.

Сегодня традиционные религиозные общества Азии и Востока, консервативные христиане Европы и Америки становятся «современными» по внешнему облику, но остаются традиционными по внутреннему содержанию. В отличие от сект, отделяющих себя от мира, все они хотели бы стать «современной», то есть полноценной, частью общества, но современность их не пускает, ставит барьеры и невыполнимое условие – признать верховенство прав человека и свобод над моральными законами традиционных культур.

Раньше люди, общества, идеи были готовы ради ассоциации с современностью выполнить многие ее требования (да и требования были не столь жесткие) – принять современные ценности, правила, институты. Сегодня, как будто чувствуя приближение какого-то конца, катастрофическое уменьшение пространства «современности», они штурмуют его уже без оглядки на формальности, прорываются в него без «приемных экзаменов», не отказываясь от своих традиционных ценностей и плохо понимая, куда и зачем идут. По большому счету, им уже не нужна эта «современность». Они просто хотят выжить, выйти из категории «на уничтожение».

Сегодня в воздухе висит вопрос: не является ли доктрина «современности» лишней частью сегодняшнего мира и можно ли её чем-то заменить? Делаются попытки переосмыслить «современность» через неоархаику, «новое Средневековье», «пост-пост-современность» и другие подобные искусственные конструкции (показательно, что в самой культуре сегодня доминируют архаичные, средневековые и футуристические сюжеты). Но ни одна из этих форм не дает ощущения перспективы. Все они, борясь с «современностью», используют ее главный метод – отрицание, поэтому не способны создать ничего принципиально нового,

а воспроизводят всё тот же дискурс «современности» в разных самобытных формах и декорациях.

«Современность» невозможно прекратить или переосмыслить отрицанием и революцией, потому что «современность» сама есть отрицание и революция. Каждый раз после такого переосмысления будет рождаться лишь очередная новая, но по сути та же старая «современность». Настоящее преодоление «современности» – это изменение способа мышления о современности, лишение ее ценностных оснований Просвещения и духа борьбы с традицией.

Традицию часто справедливо описывают как преемственность исторического континуума, связь прошлого и настоящего, передачу опыта от поколения к поколению. Отсюда – привычка в нашем «современном» сознании связывать традицию с чем-то «старым», «прошлым», «историческим». Но история и время лишь помогают мыслить традицию, тогда как само это явление по природе внеисторическое и вневременное. Традиция – это компенсация текучести и неуловимости настоящего момента, способ преодоления хронологического времени, конечности и смерти. Традиция всегда несет в себе образ предельного прошлого и предельного будущего, то есть образ вечности. Традиция – это то, что позволяет человеку чувствовать вечность и жить в вечности во время своей конечной земной жизни. Традиция в этом смысле есть бесконечная жизнь.

Гуманисты создали такую «современность», которая постоянно отталкивается от традиции и делает человеческое мышление максимально привязанным к ощущению сиюминутности, временности, конечности. «Современность» до сих пор понимается как оторванное от прошлого и будущего мгновение, как момент движения, как что-то постоянно изменяющееся, неуловимое и уникальное. Но традиция – это не прошлое, это вечность. Поэтому, отталкиваясь от традиции, гуманистическая «современность» не перемещается вперед по шкале исторического времени, она движется «от» вечности. «От» вечности – это не в будущее и не в прошлое, это движение к идее «антивечности», конца концов, смерти. В этом смысле идеей смерти одержимо не только современное искусство (один из основных его мотивов – непознаваемость мира, его бесконечная альтернативность, абсолютная конечность, безысходность), но и сама «современность». Именно поэтому гуманистическая «современность» не ведает, что такое эсхатоло-

гический страх: ведь она не ждет смерти и не борется с ней, она ее приближает. «Современность» в этом смысле и есть смерть.

Преодоление вражды между современностью и традицией достигается религиозным мышлением. С точки зрения вечной жизни, вся человеческая история, и прошлая, и будущая, – это не временная продолжительность, а точка в вечности. Эта точка и есть традиция, которую мы можем ощутить только в момент современности и через неё прикоснуться к вечности. Современность – это зеркало, в котором отражается наша традиция и мы сами как создания, обладающие бессмертной душой.

Фантомные боли уходящих столетий, ощущение симулятивности и нереальности происходящего, отсутствие ясности, тщательно скрываемое ощущение несоответствия самому себе и античной беспомощности перед внешним миром, чувство, что не ты живешь, а динамичное время живет и управляет тобой, запрет останавливаться и невозможность осмотреться вокруг, гипериндивидуализация и глубокое одиночество как результат отсутствия любви... Преодоление этих и других столь знакомых нам черт современного культурного кризиса, а вместе с ним – политического и экономического, будет связано с переосмыслением «современности». Оно произойдет, когда мы начнем думать иначе: думать о *современности* и *традиции* не как об антонимах, а как об одном и том же, как о синонимах вечных ценностей и вечной жизни.

С.Н. Решетников, И.В. Тябусина

Трансгуманизм в поле коммуникативных стратегий

Новая эволюционная стратегия – трансгуманизм, как сообщают о себе представители этого движения, «представляет собой радикально новый подход к размышлениям о будущем, основанный на предположении, что человеческий вид не является концом нашей эволюции, но, скорее, ее началом. Это рациональное и культурное движение, утверждающее возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью достижений разума, особенно с использованием технологий, чтобы ликвидировать старение и значительно усилить умственные, физические и психологические возможности человека»¹.

Термин «трансгуманизм» в его современном значении впервые использовал британский биолог-эволюционист Джулиан Хаксли, который констатировал, что современный человек даже без собственного на то согласия «неожиданно назначен управляющим директором крупнейшего дела, занимающегося всем, – дела эволюции»².

В качестве идейных провозвестников трансгуманизма обычно называют С.Н. Корсакова с его «интеллектуальными машинами», Ф. Ницше («Человек есть то, что должно превзойти»³), американскую феминистку Ф. Виллард⁴, а также русского философа Н.Ф. Фёдорова, выдвинувшего идею «активной», т. е. направляемой человеческим разумом эволюции, хотя религиозная, проникнутая христианской моралью позиция последнего мало вписывается

¹ Российское трансгуманистическое движение [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://transhuman.ru/faq> (дата обращения 27.10.2017).

² *Huxley J.* In *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957. P. 13.

³ См.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 2010.

⁴ См.: *Rubin Ch.T.* The means to make the man of the future // *The New Atlantis* [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://futurisms.thenewatlantis.com/2009/10/means-to-make-man-of-future.html> (дата обращения 27.10.2017).

в современный рассудочный проект технологического преобразования человеческой природы.

Важным стимулом образования трансгуманизма стало эссе «Дедал: наука и будущее» (1923) британского биохимика Джона Холдейна¹, в котором он описывает то, как научные и технологические открытия могут изменить общество и улучшить положение человека. Важную роль в придании трансгуманизму его современной формы сыграл основатель крионики Роберт Эттингджер². Популяризатором идей трансгуманизма в свое время был специалист в области искусственного интеллекта Марвин Мински (США).

Сегодня трансгуманистическое движение стремительно развивается. Еще в 1998 г. философы Ник Бостром и Дэвид Пирс организовали Всемирную ассоциацию трансгуманистов (World Transhumanist Association), позднее переименованную в движение *Humanity*³. Во многих странах существуют местные трансгуманистические сообщества, в США практически в каждом крупном городе действуют соответствующие дискуссионные группы. Растущий объем материалов о трансгуманизме публикуется в интернете, а также в книгах и журналах.

Основные цели и задачи трансгуманизма декларируются следующим образом:

- бесконечное совершенствование человека;
- поддержка технического прогресса;
- отдаление, а в идеале и отмена старения и смерти человека, предоставление человеку права самому решать, когда умирать и умирать ли вообще;
- изучение достижений науки и техники для предотвращения опасностей и нравственных проблем, которые могут сопутствовать внедрению этих достижений;
- расширение свободы каждого отдельно взятого человека с помощью научно-технических достижений;
- противостояние учениям и организациям, имеющим цели, противоположные идеям трансгуманизма: энвайронментализ-

¹ См.: *Haldane J.B.S.* Daedalus or Science & the Future. A Paper Read to the Heretics. Cambridge, 1923.

² См.: *Эттингджер Р.* Перспективы бессмертия. М., 2003.

³ *Humanity+* [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://humanityplus.org> (дата обращения 27.10.2017).

му (отказу от технического развития и самосовершенствования, «возвращению к природе»), религиозному фундаментализму, традиционализму и прочим формам идеологии антипрогрессизма¹.

Трансгуманизм базируется на так называемой конвергенции NBIC: соединении достижений в сфере нанотехнологий, биоинженерии (прежде всего генетики), информационных технологий, когнитивистики (создания искусственного интеллекта). К этому блоку тесно примыкают нейропротезирование и крионика.

С помощью генной инженерии предполагается произвольным образом перестраивать как те организмы, которые обеспечивают жизнь человека, так и самого человека, избавляя его таким образом от множества болезней, усиливая умственные и физические способности.

Информационные технологии должны обеспечить так называемую «загрузку сознания» – гипотетическую технологию сканирования и картирования головного мозга, позволяющую перенести сознание человека на другой носитель, например, в память компьютера. Такие работы ведутся по проекту BlueBrainProject («голубой мозг»), который планируется закончить к 2023 г.²

Программы социального развития на основе NBIC-технологий приняты и осуществляются в США – «Конвергирующие технологии для улучшения человеческих способностей» (Converging Technologies for Improving Human Performances, 2002), авторы М. Рокко и В. Бейнбридж³; и в Европе – «Конвергирующие технологии для европейского общества знаний» (Converging Technologies for European Knowledge Society), авторы А. Нордманн и Дж. Хюшф⁴. Лобби трансгуманистов активно работает в Китае, Южной Корее и Израиле, то есть там, где сосре-

¹ Российское Трансгуманистическое Движение // <http://transhuman.ru/faq>.

² *Бабаева Л.* «Голубой мозг» обретает реальные формы // Наша газета [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: nashagazeta.ch/news/14158 (дата обращения 27.10.2017).

³ Converging technologies for improving human performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science / Roco M.C., Bainbridge W.S. (eds.) // NSF-DOC Report, June 2002. Arlington, VA. US.

⁴ *Khushf G.* The use of emergent technologies for enhancing human performance: Are we prepared to address the ethical and policy issues? // Public Policy and Practice. 2005. Vol. 4. № 2. P. 1–17.

доточены центры NBIC-технологий¹. Сообщается, что появление первых трансгуманоидов возможно уже после 2045 г. Трансгуманистическая организация в России в ознаменование этого события, например, так и называется – «Россия 2045»².

Такова вкратце информация о трансгуманистическом проекте, основанная главным образом на тех сведениях, которые его участники распространяют о себе. Теперь о критике проекта.

Она выстраивается в двух планах. Во-первых, следует рассмотреть вопрос о том, достижимы ли основные цели трансгуманизма в принципе. Во-вторых, если ответ на первый вопрос оказывается отрицательным, то это дает право выдвинуть предположения относительно целей трансгуманизма уже не как глобального научно-технологического проекта, а как проекта коммуникативного, рекламного, развиваемого по собственным специфическим законам. Такой взгляд позволит спрогнозировать некоторые ожидаемые события, и если таковые в будущем произойдут, то подтвердят высказанное предположение.

Говоря о том, что основные цели трансгуманистического проекта не могут быть достигнуты в принципе, мы делаем акцент на слове «основные», потому что масса полезных прикладных задач в ходе такой масштабной работы, конечно же, будет решена, например, продвинется развитие медицинского протезирования, информатики, генной инженерии, искусственного интеллекта и многих других направлений.

Однако какова главная цель трансгуманизма? Создать такие научно-технологические предпосылки, которые позволят *поставить под контроль разума сам эволюционный процесс*, в результате чего должны появляться существа, превосходящие традиционного природного человека практически по всем возможным показателям: по скорости и глубине мышления, долголетию, физическим кондициям, крепости здоровья и т. д. Можно сказать, что традиционному «ветхозаветному» человеку предлагается принять участие в эволюционном соревновании

¹ Четверикова О.Н. Диктатура «просвещенных»: о духовных корнях и целях трансгуманизма // Русская народная линия [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://ruskline.ru/analitika/2013/11/02> (дата обращения 27.10.2017).

² Россия 2045. Стратегическое общественное движение [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.2045.ru> (дата обращения 27.10.2017).

с существом новой и более высокой формации, с трансгуманоидом. Кто победит в таком «забеге»?

Для ответа необходимо дать максимально емкое определение жизни, ибо на кону именно она. Такое определение существует: жизнь есть процесс познания¹. А выигрывает в ней тот, кто лучше справляется, во-первых, с определением истины, и, во-вторых, с последующим ее овладением. Оснащен ли для этого трансгуманоид? На первый взгляд, безусловно, да, ведь он будет обладать самым совершенным разумом, возможности которого многократно усилены с помощью новейших технологий. Однако есть ли у трансгуманоида что-нибудь еще, кроме самого совершенного разума? Увы, нет, поскольку всё иное в человеке, то есть его телесное, представляется трансгуманизму не только второстепенным, но даже совершенно лишним, поскольку обрекает индивидуума на физическую смерть. Проект опирается исключительно на разум при условии преодоления телесности.

А что имеется в познавательном арсенале природного человека? В процессе эволюции люди, как мы знаем, овладели не одним, а двумя эпистемологическими механизмами: тем же разумом (эксплицитным знанием), от усиления которого в будущем посредством вычислительной техники никто отказываться не собирается; но также еще и скрытым, строго индивидуальным *имплицитным*, то есть непередаваемым знанием (оба термина – эксплицитное и имплицитное знание – введены Майклом Полани²).

Имплицитное знание обслуживает в основном двигательные реакции. Морис Мерло-Понти, французский феноменолог, называл «телесное» имплицитное знание «молчаливым *cogito*», неразрывно связанным не только с сознанием человека, но и с окружающей действительностью: «Собственное тело есть в мире, как сердце в организме: оно постоянно образует с ним систему»³. Имплицитное знание является базой интуитивного постижения окружающей среды и самого себя, оно спонтанно, внерационально и - что чрезвычайно важно – ценностно ориентировано, в силу чего является матерью духовности, нравственности и морали. Имплицитное знание дарит человеку как творческие озарения,

¹ См.: Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М., 2001.

² См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

³ Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris, 1987. P. 235.

без которых невозможно развитие той же науки, так и способность к самоотречению во имя каких-то высших, как правило, иррациональных целей.

Возвращаясь к нашему эволюционному состязанию, к «гонке за истиной», можно достаточно уверенно предположить, что тот «бегун», который перемещается «на одной ноге», то есть пользуется лишь одним познавательным инструментом (разумом, мышлением), гарантированно проиграет тому состязателю, который использует свое сознание во всей его полноте, не отбрасывая такой важнейший познавательный механизм, как имплицитное знание, на том лишь основании, что оно не поддается рациональному осмыслению.

Однако отказ от взаимодействия с «неудобным» для аналитической обработки, излишне «человеческим» и когнитивно «низким» имплицитным знанием выбивает почву еще из-под одного базового трансгуманистического посыла – достижения индивидуального бессмертия.

Как уже говорилось, эта идея основана на декларируемой возможности технологического решения задачи переноса человеческого сознания *во всей его полноте* на некие другие носители, которые значительно прочнее и долговечнее, нежели человеческое тело и мозг. Например, предполагается переписывать сознание в память мощного компьютера с последующей «распечаткой» человека в качестве голограммы или в каком-то ином техногенном виде.

Здесь возникает та же трудность. Эксплицитное знание для указанной цели может быть использовано легко и даже с избытком, в объеме информации пусть хоть целых разделов Британской национальной библиотеки, а вот знание имплицитное, представляющее собой *библиотеку индивидуального опыта*, не может быть скопировано, поскольку оно лежит за границами интеллекта. Но ведь именно это уникальное и непередаваемое собрание составляет существо личности, обеспечивает ее неповторимость. Лишенные такой внушительной части внутреннего мира трансгуманоиды будут в интеллектуальном плане представлять каталожные разделы той же Британской библиотеки, а отличаться друг от друга смогут лишь внешним дизайном. Причем по достоинству оценить этот дизайн смогут лишь те, кто сохранил подлинную индивидуальность, в частности, заказчики проекта, однако можно ли доверять их вкусу, это вопрос спорный.

Здесь следует добавить, что имплицитное знание необходимо разделять на условно рефлекторное, оформляющееся в сфере каждодневного опыта индивида, и на глобальное трансцендентное, представляющее собой квинтэссенцию опыта всех предшествующих поколений, – на то, что Карл Юнг назвал коллективным бессознательным¹. Возможность вычлнить подобный опыт из генома человека, чтобы затем переписать на другой носитель, представляется более чем проблематичной, поскольку первым и главным свойством архетипа является невозможность быть описанным каким-либо рациональным способом. То есть копированию в рассматриваемом нами случае не подлежит не только поверхностная индивидуальная, но и глубинная архетипичная части человеческой психики, обе они будут потеряны при записи.

Наконец, последний, но столь же непроходимый подводный камень для реализации проекта индивидуального бессмертия – это проблема парадокса актуальной бесконечности, которую можно сформулировать еще как необходимость прорыва из Прошлого в Настоящее. Проблема поистине фаустовская, касающаяся самих основ бытия и человеческого знания. Весьма характерно, что неопитами трансгуманизма названный парадокс старательно обходится, они же или делают вид, будто искренне полагают, что с помощью высоких технологий сумеют справиться с любыми препятствиями, в том числе и с «неудобной» для аналитического знания «дурной бесконечностью».

Проблема, однако, в том, что между живым организмом и косным камнем куда больше общего, чем между живым организмом и абстракцией, каковой является мысль. Мысль одновременно пребывает в Прошлом и в Будущем, что с когнитивной точки зрения есть одно и то же, ибо и то, и другое есть неподвижный мир чистых форм без реального, подлинного содержания. А живой организм пребывает в деятельном Настоящем, наполненном неформализуемой реальностью, ибо любая формализация есть удел только или Прошлого, или Будущего. Территория Настоящего, таким образом, оказывается исчезающе тонка. Зенон называл феномен актуальной бесконечности «быстро исчезающей щелью», но она, эта «ничтожность», парадоксальным образом распаивается

¹ См.: Юнг К.Г., Франц М.-Л. фон, Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М., 2013.

в необъятную, наполненную движением Вселенную вокруг нас. Нет ничего проще – совершать путешествия из Прошлого в Будущее и обратно, что нам ежедневно демонстрирует кинематограф, однако герою картины невозможно сойти с экрана в зрительный зал, перейти в Настоящее. Попытка «записать», то есть формализовать содержание индивидуальной человеческой психики *во всей его полноте*, возможна лишь в случае остановки Настоящего, то есть в случае смерти индивидуума, что является единственной соразмерной платой за такую услугу. Проблема воскрешения, таким образом, есть проблема перехода из Прошлого в Настоящее, из неподвижной абстракции в мир движения. Сама природа эту фундаментальную проблему сняла компромиссным путем за счет растворения индивидуального бессмертия в бессмертии коллективном, которое каждый из людей имеет возможность как бы «привить» самому себе в процессе зачатия новой жизни без фатальной остановки Настоящего. Теоретики трансгуманизма, повторимся, этой проблематики касаться избегают, для них ее как бы нет.

Мы так подробно касаемся принципиальных претензий к основным целям трансгуманизма, потому что уже сегодня следует продумывать процедуры экспертизы чистоты подобных опытов во избежание появления симулякров технологических перевоплощений, которые неминуемо создадут сложнейшие юридические коллизии, не говоря уже о том, что такие эксперименты могут быть опасными для жизни людей. Ведь слишком просто, соблазнительно просто, объяснить исчезновение какого-либо человека или впадение его в коматозное состояние тем, что он «перевоплотился» в некий «ансамбль серверов»...

Таковы замечания к основным целям трансгуманизма, в силу чего мы считаем возможным признать их недостижимыми, что, в свою очередь, позволяет рассматривать это движение в качестве главным образом медийного идеологического проекта.

В чем же реальная цель трансгуманизма? Она довольно прозрачна, стоит только глубже вдуматься в то, что, собственно, предлагается. Критика трансгуманизма сегодня достаточно широка, можно упомянуть хотя бы развернутое исследование В.А. Кутырева¹,

¹ Кутырев В.А. Философия трансгуманизма: Учебно-методическое пособие. Нижний Новгород, 2010.

статьи Н.А. Комлевой¹, О.В. Летова², Д.В. и И.В. Черниковых³, А.А. Ромащенко⁴ и многих других. Очевидно, что перед нами очередная, на этот раз технологическая, реинкарнация евгеники, в результате которой уже не некоторые отдельные расы или народы, а человечество в целом должно быть переqualифицировано как «тупиковая ветвь эволюции». В силу чего должно произойти изменение оценочной шкалы, что позволит современным неомальтузианцам более эффективно преодолевать нравственные ограничения традиционного гуманизма и свободно вводить меры по контролю (читай: сокращению) численности народонаселения планеты. Ведь именно это обстоятельство сегодня признается главным условием для устойчивого развития человечества, что фиксируется начиная с 1970-х гг. на самом высоком уровне: в целевых программах ООН вплоть до последней редакции этого документа («Преобразование нашего мира: повестка дня в области устойчивого развития на период до 2030 года»). «Концепции “устойчивого развития” (sustainable development), – как грустно иронизировал по этому поводу А.П. Назаретян, – чаще всего походили на врачебные рекомендации по продлению агонии обреченного пациента, причем акцент во многих версиях ставился на необходимости форсированно сократить население планеты»⁵. Идеология трансгуманизма призвана работать в одной связке с осуществляемыми сейчас в странах Западной Европы радикальными гендерными преобразованиями, направленными

¹ *Комлева Н.А.* Постчеловечество vs человечество // Известия Уральского федерального университета. Сер. 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2012. № 1 (98). С. 85–90.

² *Летов О.В.* Трансгуманизм и этика // Культурология: Дайджест / РАН ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. Отдел культурологии. 2008. № 4. С. 18–30.

³ *Черникова Д.В., Черникова И.В.* Расширение человеческих возможностей: когнитивные технологии и их риски // Известия Томского политехнического университета. 2012. Т. 321. № 6. С. 114–119.

⁴ *Ромащенко А.А.* Феномен телесного бессмертия в XXI веке: гуманизм и трансгуманизм как инструменты капиталистической культуры // Фундаментальные и прикладные исследования в современном мире / Информационный издательский учебно-научный центр «Стратегия будущего» (Санкт-Петербург). 2013. № 3.

⁵ *Назаретян А.П.* О прогнозировании в шутку и всерьез // Историческая психология и социальная история. 2011. Вып. № 1. Т. 4.

на разрушение семьи и традиционных ценностей, с институтом family planning (планирования семьи), ювенальной юстицией и другими новациями, вызванными к жизни алармистскими фобиями.

Трансгуманизм как миф структурно схож с другим глобальным мифом, захватившим европейский мир более двух столетий назад, – мифом о всеобщем равенстве. Основной посыл последнего столь же фантастичен, поскольку невозможно найти даже двух одинаковых людей, а не то чтобы радикально выравнять всех (сам конечный лозунг коммунизма «от каждого по способностям, каждому – по потребностям» полностью противоречит идее равенства). Гюстав Лебон, крайне скептически относившийся к этой идее, в конце XIX в. дал весьма точный прогноз того, что произойдет в стране победившего социализма, через какие внутренние катаклизмы предстоит пройти ее народам¹, что подтвердилось спустя два десятилетия в ходе социалистического строительства в СССР.

Миф о всеобщем равенстве, как и новейший миф о трансгуманизме, основывался на рациональном знании, а реформаторы точно так же опирались на самую передовую по тем временам «научную теорию». К конечной цели проекта (коммунизму) следовало идти через переходный период (социализм), поскольку сначала нужно было создать необходимые «экономические предпосылки». Сегодня трансгуманизм объявлен такой же «переходной стадией», обязательной для успешного достижения конечной цели эволюционных преобразований – эпохи неогуманизма, в которой человек будет окончательно избавлен от отягчающей его телесности. Переходный период нужен для возникновения «научно-технологических предпосылок».

Принципиальное отличие двух мифов одно: коммунистическая утопия базируется на идее *коллективизма*, а трансгуманистическая – на идее *абсолютного индивидуализма*.

Есть еще одно сходство мифа о трансгуманизме с мифом о всеобщем равенстве, которое пока не проявляется открыто, однако его появление несложно предположить. Речь о том, что сплоченные ныне ряды энтузиастов новой идеи в скором времени должны расстроиться; они должны разделиться на две основные группы по степени радикальности путей достижения

¹ См.: Лебон Г. Психология народов и масс. М., 2016.

конечной цели – на «крайних» и «умеренных» трансгуманистов, причем с первыми самими реформаторами должна быть развернута борьба.

В истории социальных движений возникновение таких крайних групп (монтаньяров, анархистов, большевиков) оправдано тем, что оно позволяет, с одной стороны, ввести в поле легитимности менее радикальные течения той же направленности (например, партии либертарианского толка) и тем прочно закрепить их положение как на политической арене, так и в сознании людей; а с другой, вывести из договорного поля, представить в виде крайних экстремистов активных и потому наиболее опасных для проводимой идеи противников (жирондистов, роялистов, монархистов). Обычно такое разделение происходит как бы естественным путем, поскольку непосредственные участники событий поневоле вынуждены определяться со своей позицией и самостоятельно прибавиться к тому или иному лагерю, но в ряде случаев указанная дифференциация может выглядеть искусственно, что мы наблюдаем сегодня в Сирийской Арабской Республике, где представители международной коалиции по борьбе с терроризмом вот уже шестой год фатально затрудняются дать ответ, чем «умеренная сирийская оппозиция» отличается от террористов Исламского государства (запрещенная в России террористическая организация).

Если оценивать трансгуманизм как планомерно продвигаемый глобальный коммуникативный проект, евристические цели которого не могут не вызывать настороженности и протеста, наибольшие опасения у его противников должны быть связаны не с «крайними трансгуманистами», задача которых лишь отвлечь на себя общественное внимание, а с трансгуманистами более умеренными, которые под внешним прикрытием выполняют ту работу, которая, собственно, изначально и планировалась. Реальной же целью проекта можно предположить законодательное закрепление обязательного «чипирования» - вначале представителей каких-либо маргинальных социальных групп, а затем уже и всех без исключения. Есть все основания сомневаться в том, что к 2045 г. будет достигнута «точка сингулярности», позволяющая производить опыты по преобразованию природного человека в трансгуманоида, однако программируемые контроллеры, обладающие соответствующим функционалом, к этому времени вполне могут появиться.

В заключение, а также в подтверждение высказанного тезиса о том, что трансгуманистический проект направлен прежде всего на попытку внести свой вклад в сокращение численности населения планеты, следует привести следующий факт. Для техногенного изменения человеческой природы, как сообщают поборники трансгуманизма¹, существуют только два ограничения: во-первых, дороговизна операций по совершенствованию человека, в силу чего позволить их себе смогут только очень богатые люди; а во-вторых, к операциям допускаются лишь те, кто уже на деле доказал, что «человеческое» им чуждо, -кто добровольно отказался от собственной гендерной идентичности, от пола.

В этой связи любопытно прочитывается информация, появившаяся 24 октября 2013 г. на сайте международной финансовой группы Credit Suisse, в которой сообщается, что этот крупнейший швейцарский холдинг запускает новый показатель для оценки компаний – индекс ЛГБТ-равенства. Одновременно вводится новый финансовый инструмент – инвестиционный портфель для организаций, ведущих «прогрессивную политику» в отношении сексуальных меньшинств². (Для справки: Credit Suisse Group AG имеет около 530 офисов в 50 различных странах мира. Капитализация – более 50 млрд долларов.) То есть запускаемый кредитный ЛГБТ-рейтинг подразумевает создание преимуществ тем, кто победил в себе гендерную «однобокость». Таким образом, для людей, исповедующих «традиционные» ценности, доступ в техногенное будущее уже сегодня становится проблематичным. Участие компании со штаб-квартирой в Цюрихе придает этой истории известную пикантность, ведь можно сказать, что в новой мышеловке для человечества используется превосходный швейцарский сыр.

¹ Россия 2045. Стратегическое общественное движение // <http://www.2045.ru>.

² Credit Suisse Announces the Launch of the First Ever LGBT Equality Index // SIX Swiss Exchange. (Официальный сайт). Режим доступа: URL: http://www.six-swiss-exchange.com/issuers/services/tensid_news.

Неоколониализм в XXI в.

В последнее время в связи с усилением внимания к глобализации и вестернизации, а также с экспансией китайского капитала в развивающиеся страны, всё чаще в политологическом дискурсе встречается понятие «неоколониализм». Словарь иностранных слов русского языка определяет этот термин как «политику империалистических государств в условиях краха колониализма, направленную на сохранение или восстановление в новых формах экономического, политического и идеологического господства в бывших колониях и полуколониях»¹. Из этого определения следует, что рассматриваемый термин относится к конкретному историческому отрезку.

Что же стоит за попыткой реактуализации понятия, и какие грани международных отношений описываются как неоколониализм сегодня?

Для правильного понимания тенденции становления «современного неоколониализма» необходимо рассмотреть изменения, происходившие в политике колонизации на разных этапах исторического развития западной цивилизации, с которой ассоциируются колониальная и неоколониальная политика.

Само слово «колония» происходит от лат. *colonia* – область, место для поселения. Возникновение первых колоний, характерных для традиционных обществ, происходило еще до нашей эры и было связано с необходимостью расширения жизненного пространства.

Бурное развитие определенных территорий приводило к их перенаселению и, следовательно, к нехватке ресурсов. Это вынуждало наиболее активных и предприимчивых людей отправляться на поиск новых территорий, пригодных для жизни. Земля, на которую шло переселение, и называлась колонией; исходная территория называлась метрополией (от греч. *mētropolis*: *mēter* – мать и *polis* – город). Такие колонии были довольно самостоятельными образованиями, независимыми от метрополии. Связь с метро-

¹ Захаренко Е.Н. и др. Новый словарь иностранных слов. М., 2009. С. 543.

полями была по большей мере культурной и идеологической. Колонии были характерны для всех наиболее известных цивилизаций древности, в том числе египетской, греческой, римской, финикийской.

Второй этап колонизации связан с Великими географическими открытиями и становлением капиталистического общества. Развитые страны Европы, такие как Франция, Испания, Португалия, Великобритания, Голландия начали активно конкурировать за господство над новыми территориями¹. При этом произошла трансформация семантики понятия «колония», которое стало означать не столько создание нового поселения, сколько подчинение местных народов².

Основной целью создания колоний стал поиск ресурсов, а не пространства для жизни. Из колоний в метрополии поставлялись золото и другие ценные ресурсы. По мнению Зб. Бжезинского, влияние североатлантических государств во многом зиждется на колониальной экспансии³. Постепенно колонии стали служить еще одной важной цели – они стали рынками сбыта для промышленной продукции, производимой метрополией. Политически колонии второго этапа были полностью подчинены метрополией и являлись ее частью. Суверенитет метрополии над территорией поддерживался силой.

Марксисты колонизацию рассматривали как один из факторов превращения капиталистического общества в империалистическое. Собственно, термин «империализм» в XIX в. употреблялся для обозначения стремления государства к расширению колониальных территорий. Их количество во многом определяло экономический потенциал метрополии, а значит, способность содержать армию и политический вес на мировой арене. В начале XX в. «колониализм» и «империализм» вовсе стали синонимичными понятиями, хотя современная наука их разводит⁴.

¹ См.: *Яковлева Е.В.* Колониальный раздел Африки и позиция России: Вторая половина XIX в. – 1914 г. Дисс. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2004.

² См.: *Хамидулина А.Ю.* Завоевание Нового Света и международные отношения // Вестник РУДН. Серия: Международные отношения. 2001. № 1.

³ См.: *Бжезинский Зб.* Стратегический взгляд: Америка и глобальный кризис. М., 2012.

⁴ См.: *Рогов И.И.* Империя и империализм: история понятий и современный мир // Пространство экономики. 2010. № 3–2.

С течением времени практически весь мир оказался поделенным, колонии получали формальное закрепление за европейскими державами. Когда это произошло, оказалось, что существующее распределение не соответствует сложившейся политической ситуации в мире, что стало одной из первопричин Первой мировой войны¹. По ее итогам часть колоний получили статус подмандатных территорий, но фактически принципиально важных трансформаций так и не произошло. Таким образом, классическая колониальная система просуществовала практически четыре века до Второй мировой войны², которая привела к более явным изменениям, по крайней мере внешне: колонии стали одна за другой обретать независимость. В ООН был сформирован комитет по деколонизации. Развитие национально-освободительных движений, с одной стороны, и осознание метрополиями высокой стоимости содержания административно-управленческого аппарата и военного персонала, с другой, привело к обретению независимости большинством африканских государств в середине XX в.³

Однако такое положение дел не означало отказ метрополий от рынков сбыта и источников ресурсов в этих странах. Экономика колоний за прошедшие века оказались прочно завязаны на свои метрополии, а местные правительства практически лишены опыта управления. Установившаяся система отношений, позволявшая бывшим метрополиям осуществлять контроль над прежде зависимыми территориями без использования военно-административных средств, получила название «неоколониализм». Для выстраивания такой системы отношений использовался ряд инструментов, в первую очередь, торговых и финансово-экономических, идеологических и психологических. Одно из наиболее фундаментальных описаний этого явления принадлежит бывшему президенту Ганы К. Нкруме. Он выделил ряд связанных с политикой западных стран обстоятельств, которые препятствовали экономическому развитию африканского континента.

¹ См.: *Штоль В.В.* Мировая политика накануне Первой мировой войны // *Обозреватель-Observer*. 2014. № 9.

² См.: *Kitchen J.E.* Colonial Empires after the War/Decolonization // 1914–1918. *International Encyclopedia of the First World War*. Berlin: Freie Universität, 2014.

³ См.: *Beihami H., Meifa F.* The effects of decolonization in Africa // *World Scientific News*. 2014. № 1.

Важнейшим способом консервации отраслевой структуры экономической отсталости являлся неэквивалентный обмен. Суть его заключалась в том, что экспортная продукция бывших колоний (в основном сырье и сельскохозяйственная продукция) покупалась по заниженной стоимости, а цены на продукцию промышленного производства развитых стран многократно завышались.

Такому положению дел способствовала привязанность к европейским валютам во взаиморасчетах. Например, бывшие французские колонии вынуждены были торговать преимущественно за франки. Каков бы ни был доход от реализованного экспорта, расходы валюты на импорт неизменно оказывались многократно выше, что обеспечивало зависимость от европейской державы. Укрепление национальной валюты в африканских государствах осложнялось тем что, зачастую в управляющих советах центральных банков находилось существенное количество европейских консультантов, обеспечивающих принятие «правильных» решений¹. В результате бывшие колонии испытывали перманентную нехватку валюты, наблюдался дефицит платежного баланса и постоянный рост уровня внешнего долга.

Иностранные инвестиции приходили в сырьевые сектора экономики, усиливая ее дисбаланс. Фактически национальные правительства новых государств не имели ресурсов для индустриализации и формирования отраслей промышленности. Это положение усугублялось двумя другими факторами. Во-первых, у них отсутствовал опыт политического управления, а гражданское общество не было сформировано. Проведение реформ в данной ситуации представляется весьма трудной задачей. Во-вторых, границы между странами были определены в колониальный период без учета местной специфики, будь то культурная, языковая или экономическая составляющая. В результате новые государства имели целый ряд внутренних противоречий и латентных конфликтов, но, что представляется еще более важным, каждая отдельная страна имела небольшой по объему внутренний рынок, что негативно сказалось на экономическом росте, с одной стороны, и привело к возникновению panafricanских интеграционных настроений, с другой. В литературе, посвященной неокOLONИализму, описанное явление получило название «балканизация».

¹ См.: *Nkrumah K. Neocolonialism. The last stage of imperialism. New York: International publishers, 1966.*

Программы помощи, разработанные для гуманитарной и экономической поддержки африканских государств, по мнению теоретиков неоколониализма, также были направлены на консервацию зависимости¹. Такая помощь зачастую означала массовые поставки промышленных товаров, производимых в Европе, или выделение денег на оплату таких поставок. В качестве компенсации страны Африки должны были поставлять собственную продукцию сельского хозяйства и минеральные ресурсы.

К. Нкруме пришел к выводу, что единственным типом помощи, безопасной и выгодной для системы неоколониализма, являлась военная помощь. Когда неоколония оказывалась в состоянии экономического хаоса и бедствия и происходил переворот, выяснялось, что метрополия готова предоставить огромные средства для «урегулирования конфликта», при условии, что направляемые средства используются исключительно в военных целях.

Более позитивную оценку программ помощи дал С. Смит, отмечавший, что системы транспорта и связи, созданные благодаря помощи западных государств, имели большое значение для экономического развития. Тем не менее, по его мнению, помощь зачастую оказывалась платой за доступ к месторождениям или размещение военных баз².

Кроме экономических, для закрепления неоколониального статуса использовались и социальные, психологические и идеологические инструменты. В частности, в развивающиеся страны отправлялись специалисты, проводившие не только техническую работу, но и идеологическую пропаганду. Для местных студентов открывались программы обучения за рубежом, особенно гуманитарные, выпускники которых становились активными ретрансляторами западных ценностей и образа жизни. Еще большее влияние на способ мышления оказывали подконтрольные средства массовой информации³.

Таковы инструменты неоколониализма. Итак, главной чертой неоколониализма XX в. являлось сохранение зависимого статуса ряда развивающихся государств от бывших метрополий при отсутствии формального управления. С окончанием XX в. африканский континент не потерял свой значимости ни как источ-

¹ См.: *Parenti S.* Neocolonialism: construction and solutions. Florida, 2011.

² См.: *Smith S.* U.S. Neocolonialism in Africa. New York, 1974.

³ См.: *Vidyarthi G.* Cultural neocolonialism. New Deli, 1988.

ник ресурсов, ни как рынок сбыта продукции, поэтому сегодня по-прежнему наблюдается конкуренция за влияние в регионе.

Одним из наиболее последовательных современных исследователей нового типа неокOLONИализма является А.А. Горелов, рассматривающий неокOLONИализм как часть глобализации – объективного исторического процесса. По его мнению, сущность неокOLONИальных отношений коренится в фундаментальных ценностях западного общества, таких как капиталистический уклад, стремление к экспансии (О. Шпенглер) и воля к власти (Ф. Ницше), агрессивность (Н.Я. Данилевский)¹.

А.А. Горелов выделяет два типа глобального неокOLONИализма – военно-политический и финансово-экономический. Первый проявляется в уничтожении режимов, существующих вопреки позиции США. Несмотря на это, неокOLONИализм не предполагает прямого административного или военного управления такими территориями, поскольку это дорого и менее эффективно, чем контроль местной элиты посредством финансово-экономических рычагов. Военные базы создаются лишь как опорные точки, формируя глобальную сеть.

Финансово-экономический неокOLONИализм напоминает неокOLONИализм, описанный политологами в 60–80-х гг. XX в. Среди его методов отмечается предоставление кредитов и займов, гуманитарной помощи, неэквивалентный торговый обмен, создание филиалов и дочерних предприятий ТНК и т. д. Используются такие инструменты, как насаждение коррупции и подкуп элит, разжигание конфликтов, поставки оружия. Основная задача – формирование элиты, разделяющей политику Запада. Среди дополнительных «неокOLONИальных техник» Нового времени стоит отметить: 1) способствование дезинтеграционным тенденциям и сепаратистским настроениям, создание ситуации управляемого хаоса; 2) вмешательство в экономику под предлогом формирования «открытого общества» (К. Поппер); 3) установление контроля над ресурсами и рынками сбыта; 4) контроль численности и качества населения, продвижение политики планирования семьи, снижение стандартов питания и процедур контроля за его качеством, пропаганда наркотиков, алкоголя и т. д.

¹ См.: Горелов А.А. От мировой колониальной системы до глобального неокOLONИализма // Век глобализации. 2014. № 2.

В политической сфере неоколониализм проявляется в контроле над правительствами формально суверенных государств, обеспечении военного присутствия в стратегически важных точках мира, отказе от соблюдения международного права и применении двойных стандартов, праве на гуманитарные интервенции. Как правило, в государстве, подверженном такому воздействию, интересы местной элиты обеспечиваются за счет дискриминации основной массы населения.

Средством становления такой системы является глобальная война XXI в. Она отличается от мировых войн XX в. Запад достигает своих целей в любом уголке земного шара. Примерами «отдельных сражений» глобальной войны являются операции западных стран в Югославии, Афганистане, Ираке, Ливии, Сирии. Поскольку открытые боевые действия с участием собственных граждан вызывают негативную реакцию, в качестве боевой силы могут использоваться наемники. Отдельно стоит упомянуть и о новом типе войны – гибридной (идеологической, сетевой, информационной). События на Украине, в Киргизии, Грузии, «арабская весна» являются эпизодами глобальной войны.

Выделяются следующие признаки неокolonии: слабое развитие, отсутствие науки и высоких технологий, низкие стандарты образования, малая продолжительность и низкое качество жизни, низкое качество товаров потребления и услуг (в т. ч. медицинских), экспорт сырьевых и «духовных» ресурсов, тенденция к эмиграции среди населения. В неокolonиях создаются грязные производства, устраиваются захоронения вредных отходов.

Наиболее ярко это свойство проявляется в неокolonиях, под статус которых попадает большая часть земного шара. «Основной принцип глобального неоколониализма: одна метрополия – одна колония»¹.

Этой же позиции придерживается С. Амин, утверждающий, что единым империалистическим центром сегодня является совокупность стран Западной Европы, Япония и США. Именно эти страны управляют всем миром. Этими странами и их корпорациями монополизированы практически все виды ресурсов: технологические, интеллектуальные, доступ к сырью. Периферия

¹ Горелов А.А. Глобальный неоколониализм и проблема суверенитета // Власть. 2015. № 2. С. 21.

практически лишена возможности оказывать влияние на принятие решений¹.

Метрополией является не город и не государство, а, скорее, совокупность государств с центром (столицей) – США. Структура системы неокOLONиализма может быть описана так: а) метрополия; б) промежуточные страны различной степени зависимости; в) колонии разного уровня. Наверху структуры находятся США, на втором уровне – европейские государства, Израиль, далее – дружественные сателлиты (например, Саудовская Аравия), затем – не вполне дружественные (Россия); после этого – соперники (Китай); в самом низу – страны-изгои (Иран)².

Очевидно, что данные теоретические построения в некоторой степени напоминают положения неомарксизма и миросистемной теории, согласно которой мир поделен на страны центра, полупериферии и периферии. Целью глобальной метрополии и политики неокOLONиализма является гегемония над миром, обеспечивающая свободный доступ к ресурсам и рынкам сбыта, эксплуатация человечества в целом, где в роли эксплуататоров выступает вполне определенный круг лиц. Эти люди – владельцы крупнейших мировых финансовых организаций, как частных, так и государственных, – обладают сверхкапиталами и управляют «экономикой второго уровня», виртуальной экономикой, где циркулирующие суммы виртуальных денег многократно превосходят те, что обращаются в реальной экономике.

М.Ю. Маковецкий, исследуя международное движение капитала, отмечает, что оно стало уже неотъемлемой характеристикой мировой экономики. Среди негативных эффектов, влияющих на экономику, импортирующую капитал, он выделяет:

1. Консервирование неблагоприятной позиции в международном разделении труда из-за развития отдельных отраслей (энерго-, эколого-, трудоемких); периферийная роль в мировой экономике.

2. Нерациональное использование природных (и других) ресурсов.

3. Неэквивалентный обмен.

¹ См.: *Amin S. Economic Globalism and Political Universalism: Conflicting Issues? // Journal of world-systems research. 3. Winter. 2000.*

² *Горелов А.А. От мировой колониальной системы до глобального неокOLONиализма // Век глобализации. 2014. № 2.*

4. Дискриминация в оплате труда.

5. Рост внешней задолженности, формирование финансовой зависимости.

6. Утрату контроля над предприятиями и отраслями народного хозяйства¹.

Д.А. Парфенов дополняет этот перечень, упоминая также навязывание курса внешнеторговой политики, вывод предприятий в офшорные зоны, складывание условий противостояния национального и транснационального бизнеса, вывоз доходов, хранение золотовалютных резервов за границей и в иностранной валюте².

Финансовая сверхвласть поддерживается экономической (производственной) и политической властью, обеспеченными соответственно ТНК и государством. ТНК подчинены в своей деятельности «финансокрапии».

Современный неоколониализм основан и на деятельности ТНК. Эта деятельность характеризуется следующими аспектами: а) широкие возможности лоббизма; б) отстаивание интересов ТНК правительствами страны их происхождения на двусторонней и многосторонней основе; в) навязывание условий экономической политики.

Государство представляет собой третий уровень управления системой глобального неоколониализма. Однако деятельность правительств наиболее заметна, поскольку именно государственным статусом обеспечивается военная сила. «Поскольку национальная экономика всё в большей степени становится лишь ответвлением межнациональных и глобальных потоков, противостоящих национально социально-экономической деятельности, полномочия и легитимность национального государства ставятся под вопрос: национальные правительства всё менее способны контролировать то, что происходит внутри их собственных границ»³.

Таким образом, наиболее распространенная оценка системы современного неоколониализма сводится к тому, что основными

¹ *Маковецкий М.Ю.* Международное движение капитала в условиях финансовой глобализации // ОНВ. 2015. № 1 (135).

² *Парфенов Д.А.* Экономическая политика России в контексте современного неоколониализма // Российское предпринимательство. 2012. № 21 (219).

³ *Хелд Д.* и др. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культуры. М., 2004. С. 5.

ее проводниками являются финансово-промышленные корпорации, использующие объективный процесс глобализации как способ распространения системы ценностей, основанной на значимости потребления и культа денег и способствующей экспансии капитала на развивающихся территориях. Теоретики данного подхода также исходят из того, что развитие государства (США, Япония, страны Западной Европы) во многом являются проводниками целей ТНК, обеспечивая необходимые политические условия финансово-промышленной экспансии и консервации зависимости развивающихся стран. Если до Первой мировой войны колониальные противоречия приводили к межгосударственным военным конфликтам, то сегодня неокOLONIALное противостояние сводится главным образом к «глобальной войне» – противостоянию центра и периферии. Средствами этой войны всё реже оказываются «горячие» (военные, вооруженные методы) и всё чаще – информационные и политические инструменты, способные не только подорвать политический режим в любой точке земного шара, но и обеспечить «правильное мировоззрение».

В дополнение к позиции современных теоретиков неокOLONIALИЗМА стоит отметить, что, несмотря на смену институтов эксплуатации, сущностные характеристики процесса колониализма не претерпели значительных изменений. В основе существующей в мире системы отношений по-прежнему лежит неравномерное перераспределение ресурсов.

Сегодня это достигается через создание глобального финансового и фондового рынка, товарных бирж, глобальной культуры, глобальных компаний, глобального контроля. Развитие сетевых технологий лишь увеличило возможности ведущих держав влиять на внутренние дела небольших государств. Перевороты в ряде арабских государств показывают, что формирование правительств и режимов, «вписывающихся» в общую систему, во многом является технической задачей, сводящейся к трансформации массового сознания с целью обострения внутренних противоречий, присутствующих в любом обществе.

Противостояние «центр – периферия» не является единственной точкой конфликта, связанной с явлением неокOLONIALИЗМА.

Китай, хотя и снизивший показатели роста экономики в последнее время, тем не менее продолжает уверенно развиваться и всё меньше напоминает страну «периферии». Всё меньше западных корпораций приходит сюда в поиске дешевой рабочей

силы – МРОТ в Китае уже составляет 150–300 долларов (зависит от региона)¹.

Постепенное насыщение внутреннего рынка заставляет китайские компании и правительство искать новые точки применения капитала. В результате Китай вступает в финансовое противостояние с западными корпорациями в Африке, разрабатывает крупные региональные инфраструктурные проекты наподобие Экономического пояса Шелкового пути, очерчивая тем самым зону собственного влияния и расширяя ее.

Противовес неоколониальному Западу в определенной мере представляет и Россия. Притом что в РФ присутствие иностранного капитала значительно, а собственный финансово-экономический потенциал относительно невысок, на международной арене значение Москвы довольно высоко. Это положение достигается в основном за счет неэкономических средств.

Примечательно, что один из ответов на глобализацию западного типа был найден еще в середине XX в. и сейчас присутствует в стратегиях как России, так и Китая. Речь идет об интеграции, об антагонистическом характере которой (по отношению к глобализации) писал еще А.С. Панарин: «Если интеграция – единственное условие восстановления реальной силы, то почему же нам, уже уставшим от бесцеремонности чужой силы, нагло злоупотребляющей нашей незащищенностью, запрещено такую силу иметь?»² В данном случае зоной противоречия оказываются две разнонаправленные тенденции – глобализация (унификация) и интеграция (регионализация, основанная на общих ценностях).

Другой важнейший ответ на вызовы нового неоколониализма – развитие образования. Образование является «важнейшим, эффективнейшим и наидейственнейшим цивилизационным инструментом управления, существующим в распоряжении государственной власти»³. Именно посредством качественной политики воспитания и образования возможно формирование патриотически настроенного населения и национальных элит, способных

¹ *Mia Yiqiao Jing*. A Complete Guide to 2016. Minimum Wage Levels Across China // <http://www.china-briefing.com/news/levels-across-china.html>.

² Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 405.

³ Шамшури В.И. Образование как цивилизационная политика государства // Цивилизационная миссия России. XI Панаринские чтения: Сб. статей / Отв. ред. В.Н. Расторгуев. Пушкино, 2014. С. 72.

противостоять внешнему давлению. Современная зависимость мира от технологий в качестве одной из опор суверенитета требует развития науки, наличия кадрового резерва и развитой системы трансляции передового опыта молодым специалистам.

Наличие качественно образованной прослойки общества дает двойной эффект в противостоянии влиянию неоколониализма и глобализации. Во-первых, государство снижает зависимость от импорта технологий. Во-вторых, его собственные специалисты позволяют грамотно выстраивать информационные потоки внутри страны и использовать механизм мягкой силы во внешней политике. «Пространством борьбы за будущее в этой ситуации становится образование, которое оказывается в центре современного процесса трансформации культуры, так как является не просто сферой услуг, как нам хотят доказать сегодняшние реформаторы, а ее системообразующей частью»¹.

Таким образом, неоколониализм сегодня представляет собой систему отношений, в рамках которой взаимодействуют как государства, так и частные компании, неправительственные организации, фонды и другие НКО, где целью развитых государств и финансово-промышленных корпораций является получение свободного доступа к ресурсам и рынкам развивающихся стран, использование их дешевой рабочей силы и сохранение структуры перераспределения мирового прибавочного продукта.

Для этой системы характерно наличие как минимум двух уровней конфликта: между неометрополией и неоколонией и между наиболее развитыми государствами Западной Европы, США, их союзниками и сателлитами, с одной стороны, и государствами, обладающими серьезным военным или экономическим потенциалом, такими как Китай и Россия, с другой.

Среди методов противостояния колониализму следует отметить интеграцию, несущую не только культурно-ценностную нагрузку, но, что важно, представляющую собой важнейший способ экономической консолидации. Как наиболее перспективный способ сохранения национальной идентичности следует рассматривать систему образования и воспитания, развитие которой определяет долгосрочное развитие общества.

¹ *Миронов В.В.* Миссия России в условиях глобализации: интеграция или дезинтеграция // *Цивилизационная миссия России. XI Панаринские чтения: Сб. статей / Отв. ред. В.Н. Расторгуев. Пушкино, 2014. С. 19.*

Факторы устойчивости политической системы интеграционного объединения

Тема международной экономической интеграции уже полвека является одной из наиболее популярных среди ученых-международников, политологов и экономистов. Новый виток интереса в отечественной науке к интеграционной тематике обоснован, среди прочего, запуском Евразийского экономического союза (ЕАЭС) в 2015 г.

Исследование общих вопросов интеграции зачастую ведется со ссылкой на стадиальную концепцию, предложенную Б. Баласса¹. Историографическое изучение работ по интеграции на постсоветском пространстве, проведенное экспертом Евразийского банка развития А.Н. Либманом, показало, что большинство таких исследований представляют собой описательные работы зачастую с долей политической ангажированности: «С содержательной точки зрения вклад российской науки в понимание региональных интеграционных процессов на постсоветском пространстве остается достаточно скромным»².

Политическая система общества может быть определена как «устойчивая форма человеческих отношений, с помощью которой принимаются и проводятся в жизнь авторитетно-властные решения для данного общества. Она отличается от других систем общества четырьмя характеристиками: является универсальной по охвату данного общества своим воздействием, распространяясь на всех его членов; претендует на конечный контроль за применением физического принуждения; ее право выносить обязывающие решения принимается в качестве легитимного; ее решения являются авторитетно-властными, несущими в себе силу легитимности и существенную вероятность того, что им подчиняются»³.

¹ См.: *Balassa B. The theory of economic integration. New York: Routledge. 2011.*

² *Либман А.М. Исследования региональной интеграции в СНГ и Центральной Азии: Обзор литературы. СПб., 2012. С. 14.*

³ 26 основных понятий политического анализа // Полис. Политические исследования. 1993. № 1. С. 81.

Термин «политическая система» вошел в научный дискурс во многом благодаря работам Д. Истона¹, сравнившего политическую систему государства с организмом. Ее характеристиками являются: способность к саморегуляции и развитию, наличие множества связанных между собой элементов, наличие границ, отделяющих систему от внешнего пространства – среды, и реакция на внешние импульсы. Политическая система в его концепции представляет собой черный ящик, принимающий импульсы окружающей среды – внутренней и внешней (международной). Цель системы содержится в противостоянии внешним негативным импульсам и недопущении саморазрушения, т. е. в сохранении стабильности и регулярности потока политических обменов.

Среда включает в себя экологическую, личностную и социальную составляющие, причем социальная подразделяется на культурную, экономическую, политическую системы, а также на различные социальные группы. Поступающие сигналы, «входы», представляют собой любое событие, которое влияет на систему, являясь внешним по отношению к ней. Их Д. Истон разделил на два типа: требования (demands) и поддержка (supports). Требования свидетельствуют об ожиданиях и интересах людей, в первую очередь касательно способов и правил перераспределения ресурсов системы.

Чтобы система оставалась в рабочем состоянии, кроме требований необходима поддержка. Поддержка может носить материальный характер (налоги, военная обязанность, соблюдение законов) или проявляться иным образом: через лояльное отношение к государственной власти, внимание к политической информации.

В результате эволюции теории политической системы появился структурно-функциональный подход, наиболее видным представителем и основателем которого считается Г. Алмонд. Он рассматривал систему уже не просто как черный ящик, а исследовал присущую ей структуру, функции, выполняемые элементами и обеспечивающие жизнеспособность системы². Таким образом, центральными понятиями подхода Г. Алмонда являются: 1) система, 2) структура и 3) функция. Важное значение имеет и понятие

¹ См.: *Easton D. The Political System: An Inquiry into the State of Political Science. New York, 1953.*

² См.: *Алмонд Г., Пауэлл Дж. и др. Сравнительная политология сегодня. Мировой обзор. М., 2002.*

среды, поскольку «привлекает наше внимание к взаимозависимости происходящего внутри государств и между ними и обеспечивает терминологию для описания, сравнения и объяснения этих взаимодействующих процессов»¹.

Правительства (государства) – это части политической системы. Они представляют собой сложный элемент, поскольку осуществляют множественные функции. Деятельность их осуществляется через специализированные структуры: парламенты, бюрократии, административные учреждения и суды. Все эти органы позволяют правительству проводить определенный политический курс. Решения правительства основаны на возможности легитимного насилия. В политическом курсе выражаются цели, преследуемые правительством, а специализированные органы служат средством в достижении этих целей. Таким образом, «политическая система представляет собой совокупность институтов, формулирующих и воплощающих в жизнь коллективные цели общества или составляющих его групп»².

Г. Алмонд и Д. Пауэлл выделили три группы функций, присущих политической системе: а) взаимодействие со средой; б) поддержание взаимосвязей между элементами; в) обеспечение сохранения и адаптации системы.

Под политической системой интеграционного объединения (ИО) будет пониматься совокупность институтов и органов, формулирующих и претворяющих в жизнь коллективные цели государств-членов, различных групп интересов и общества в целом в рамках принятых международных соглашений и имеющих равные полномочия на всей территории интеграционного объединения.

Прежде чем обратиться к характеристикам элементов и способам их взаимодействия, следует обратить внимание на принципиальное отличие в устройстве государственной политической системы и интеграционной. Во-первых, цель системы ИО – не просто сохранение и адаптация к изменяющимся условиям, но постоянная трансформация. Во-вторых, власть центральных органов ИО базируется не на возможности легитимного применения силы, а на добровольном согласии государств-членов исполнять их решения, консенсусе, достигнутом сторонами и закрепленном

¹ Ачкасов В.А. Сравнительная политология. М., 2011. С. 78.

² Ачкасов В.А. Указ. соч. С. 74.

в международных договорах. В-третьих, принципиально иначе выглядит способ взаимодействия системы ИО со средой.

Если для государственной политической системы точки входа находятся либо во внутренней, либо во внешней среде, то для политической системы интеграционного объединения количество уровней, с которых поступает сигнал, несколько больше.

После формирования некоей целостности (от уровня Таможенного союза по классификации Б. Баласса и выше) для национальной политической системы появляется некий опосредованный уровень среды – *система интеграционного объединения*, отличающаяся как от внешней среды, характеризующейся международными отношениями, так и от внутренней среды, характеризующейся внутривнутриполитическими процессами. При этом в ней сочетаются определенные черты обеих систем.

На систему интеграционного объединения влияют: государства-члены интеграционного объединения, группы интересов, гражданское общество этих государств (опосредованно через правительства и напрямую), культурно-исторический контекст, внутренняя среда объединения (распределение функций между руководящими наднациональными и межгосударственными органами), внешняя среда (другие страны и международные организации). Причем другие страны могут влиять лишь на одну страну-участницу, но так, что последствия затронут все страны объединения.

Таким образом, представляется, что основные структурно-функциональные характеристики системы распределены по уровням следующим образом: 1) внутренняя среда государства; 2) правительство (выразитель государственных интересов); 3) внутренняя среда интеграционного объединения; 4) внешняя среда.

В данной структуре элементы каждого уровня взаимодействуют с элементами остальных уровней, устанавливая и воспроизводя все связи системы. Одни факторы будут иметь интеграционное влияние, а другие – дезинтеграционное, одни будут относительно неизменными (например, в рамках одного поколения), другие могут довольно быстро изменяться в краткосрочной перспективе. В табл. 1 и 2 показано распределение факторов по соответствующим группам.

Таблица 1

Факторы интеграции, имеющие принципиальное влияние на систему интеграционного объединения

Относительно изменчивые параметры	Относительно постоянные (имеющие низкий потенциал к изменению в среднесрочной перспективе) параметры
Объем взаимной торговли в общем товарообороте	Структура национальных экономик и сложившееся региональное разделение труда
Объем взаимных инвестиций	Сходство экономической модели управления
Количество совместных предприятий и проектов	Единообразие национальных политических институтов и методов государственного управления
Наличие политической воли для продвижения интеграции	Сходство или комплементарность внешнеполитических интересов
Готовности передать часть суверенитета на наднациональный уровень	Наличие внешней угрозы
Структура и возможности наднациональных органов управления, правила их формирования	Наличие общих границ
Стабильность национальных политических систем	Общность культуры
Общественное мнение, активность населения и отношение к интеграции	Долговременные противоречия и конфликты
Лояльность или нелояльность населения	Близость уровней экономического развития
Сила оппозиции и групп интересов	Степень развития обрабатывающей промышленности
Проведение скоординированной макроэкономической политики	Размер экономик, объем рынков

Относительно изменчивые параметры	Относительно постоянные (имеющие низкий потенциал к изменению в среднесрочной перспективе) параметры
Правила формирования и использования бюджета	Традиционные и потенциальные миграционные потоки
Общность правового поля	Развитие рыночных институтов
	Культурно-историческая близость

Таблица 2

Факторы интеграции, имеющие второстепенное влияние на систему интеграционного объединения

Относительно изменчивые параметры	Относительно постоянные параметры
Гармонизация трудового законодательства	Демографическая структура населения
Тактические противоречия и конфликты	Развитость транспортной инфраструктуры
Подобие торговых и таможенных правил и процедур	Политический вес игроков
Удобство миграционных стандартов	Наличие границ с другими регионами
Наличие внешнеполитических институтов (представительств)	Удаленность центров мирового развития, транзитный потенциал и возможность организации транспортных коридоров
Интегрированность систем образования	Язык
Уровень научно-технических связей	Религия
Свобода СМИ	Идеология
Риторика по поводу интеграционного проекта	Уровень толерантности общества
Разработанность и сила идеологических оснований	Административно-территориальное устройство

Относительно изменчивые параметры	Относительно постоянные параметры
	Членство в международных организациях, наличие соглашений с третьими странами, ограничивающих интеграционный потенциал

Интеграция – это процесс добровольный¹, поэтому желание и воля правительств участвовать или не участвовать в нем являются первичными. Для построения наиболее эффективной модели ПСИО необходимо понять, что руководит государствами в их желании передать часть суверенитета на наднациональный уровень и насколько эти интересы долговечны. Для этого следует в первую очередь проанализировать базу – постоянные факторы, имеющие принципиальное значение. Экономически благоприятной является ситуация, когда страны имеют рыночную экономику на схожем уровне развития, обладают развитой обрабатывающей промышленностью и занимают разные ниши в мировом разделении труда, их совокупный объем рынка превышает 200 млн потребителей², имеют различия в демографической структуре и сформированные миграционные потоки.

К политически благоприятным условиям будет относиться: близость геополитических и внешнеполитических интересов, наличие общих границ, отсутствие взаимных активных или латентных конфликтов, единообразие применяемых методов управления. Кроме того, культурная и языковая близость, общность истории являются позитивными вводными для запуска интеграции.

Факторы, оказывающие принципиальное воздействие на интеграцию, являются «возможностями» системы (в соответствии со SWOT-анализом). Именно на их позитивную трансформацию должны быть направлены основные усилия. Следовательно, дорожная карта интеграции должна быть направлена на увеличение доли взаимной торговли в общем товарообороте.

¹ См.: *Семак Е.А.* Теоретические основы международной экономической интеграции // Беларусь и мировые экономические Вып. 6. Минск, 2009. С. 117–134.

² См.: *Тренин Д.В.* Россия и мир в XXI веке. М., 2015; *Иноземцев В.Л.* Евразийский экономический союз: потерянные в пространстве // *Полис. Политические исследования.* 2014. № 6. С. 71–82.

В наиболее глубоко интегрированном объединении в мире – Европейском союзе – эта доля составляет 65 %¹. Евразийскому союзу еще далеко до таких показателей – текущее среднее значение не превышает 15 %, хотя для Белоруссии ЕЭАС является рынком сбыта почти половины продукции². Другим направлением развития интеграционного сотрудничества является наращивание взаимных инвестиций, создание больших производств с локализацией отдельных предприятий в разных странах-участницах.

Важнейшим фактором устойчивости интеграционного развития является наличие политической воли у лиц, принимающих решения на национальном уровне. Именно их активностью обуславливается скорость и результативность трансформацией. Это подтверждается и европейским опытом (деятельность Р. Шумана, Ж. Монне, А. де Гаспери), и опытом интеграции на постсоветском пространстве (Н.А. Назарбаев).

Поскольку суть интеграционного процесса – формирование новой целостной системы, соответственно, то, сколько функций и полномочий получают наднациональные органы, будет определять стабильность развития системы. Независимость принимаемых решений определяет доверие к проводимой политике. Одним из важных условий достижений этой независимости является финансовая самостоятельность, т. е. бюджет наднациональных органов не должен зависеть от решений на местах.

Наконец, стабильность интеграционного проекта может быть гарантирована исключительно массовой поддержкой (или нейтральным отношением населения). Если граждане воспринимают отказ правительства от каких-либо суверенных прав в пользу объединения негативно, то, несмотря на остальные факторы, интеграция будет буксовать. В качестве примера можно привести провал принятия Конституции для Европейского союза (2003 г.), Брексит (2016 г.).

Безусловно, интеграция протекает благодаря сочетанию целого ряда параметров. Тем не менее анализ по предлагаемой матрице позволит оценить, какие цели являются драйвером конвергенции – экономические или политические. Понимание, что именно заставляет государства объединяться, а что вносит разлад между ними, позволяет составлять прогноз развития ситуации.

¹ См.: Share of trade with the EU27 // epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do.

² См.: Взаимная торговля товарами. Статистика Евразийского экономического союза. 2015 год. Статистический бюллетень М., 2016.

Часть II
РОССИЙСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ
И РУССКАЯ КУЛЬТУРА
В ГЕОПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

А.С. Миронов

Нематериальное наследие русского народа:
цивилизационные особенности

Вопрос о ценностях русской цивилизации актуален в связи с принятием Стратегии государственной культурной политики. Этот документ предписывает разработку ценностно ориентированной модели ГКП. Но каковы же эти ценности? Принято считать, что на протяжении столетий они транслировались средствами народной педагогики – через нематериальное наследие.

То, что былины и сказки обеспечивают трансмиссию ценностей культуры, было очевидно еще самым первым собирателям фольклора. Первооткрыватель былинного мира П.Н. Рыбников это вполне чувствовал и полагал былинку фактором русской идентичности, по крайней мере в Олонецком крае, где русские «на окраине между корелю и чудью... должны были поддерживать свою народность былевою памятью о славном киевском и новгородском прошедшем»¹. Действительно, техника запоминания и выпевания былины нацелена на культурную трансмиссию ценностного содержания, растворенного в типических и общих местах, которые удерживал в памяти сказитель, благодаря устойчивым лексическим и образным «маркерам», способствовавшим меморализации.

¹ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. Т. III. Петрозаводск, 1991. С. IX.

В контексте исторической миссии освоения и христианизации европейского Севера, многочисленных *украин*, а впоследствии Сибири и Дальнего Востока функция эпоса как средства народной педагогики была чрезвычайно важна для сохранения русской идентичности.

Важно подчеркнуть, что былина транслировала новым поколениям русских не только ценности, но также информацию о социальных нормах (формальных и неформальных), закрепленных в народном правосознании. Поэтому, пока филологи спорили об историзме былин и заимствованиях, историки и юристы, изучавшие устные предания с точки зрения их роли в становлении и трансляции норм обычного права, приходили к очевидному выводу, что эпос дополняет и предвосхищает писанный закон, устанавливая и ценностно осмысливая социальные нормы.

Как писалось еще в знаменитом гимназическом учебнике словесности Галахова, «народная поэзия... обнимает и религиозные и нравственные его интересы», поэтому «народ видит в своей поэзии драгоценное достояние, которое в течение многих столетий одни поколения завещали другим. Она имеет смысл священной старины, неприкосновенного предания, которое должны усваивать люди молодые с тем, чтобы в свою очередь передать его потомкам»¹.

Ограничиваясь перечнем общечеловеческих ценностей (патриотизм, гуманизм, свободолюбие, социальная активность, бесстрашие и др.), современные исследователи фольклора еще не предпринимают аксиологического анализа былинных текстов и не приходят на его основе к выводам о возможном наличии уникальных ценностных концептов русской цивилизации, содержащихся и транслируемых былинным эпосом, о самобытной иерархии ценностей.

Каковы эти ценности русской цивилизации? В трудах А.С. Панарина мы встречаем важную подсказку. Александр Сергеевич в «Православной цивилизации» подчеркивал значимость цивилизационного выбора, который был сделан русскими в пользу смиренного хлебопашца, невзирая на то, что «в известное время (на исходе Средневековья) и в известном регионе (на рубеже Леса и Степи в Евразии) кочевник на коне выглядел аристократом по сравнению с копошащимся в земле пахарем»².

¹ Галахов А.А. История русской словесности. М., 1880. Т. I. С. 1–4.

² Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2003. С. 36.

Противопоставление былинных Микулы и Вольги есть анти-теза русского концепта силы и свойственного многим другим локальным цивилизациям концепта удали. Эта антитеза связана с одним из наиболее древних и важных цивилизационных выборов русского народа.

В чем же особенность ценностной картины мира русского былинного эпоса, чем ценностный концепт силы и любви отличается от античной, от удали рыцарей или восточных витязей.

Прежде всего, это странная сила. Сила-испытание, сила-бремя, сила, удивительно легко оборачивающаяся бессилием. Первое бросающееся в глаза отличие русской силы от силы античных героев вот какое: Ахилл (а к слову сказать, и Зигфрид) непобедимы в течение всей своей жизни, независимо от нравственной оценки их поведения (вплоть до финального трагического эпизода, в одночасье завершающего их бытие как непобедимых героев). Исследуя корпус былин, мы обратили внимание на то, что русский богатырь непобедим постольку, поскольку исполняет некую миссию; сила может оставить того, кто начинает вести себя несообразно миссии сострадания.

Например, Сухман вступает на путь богатырского служения в тот момент, когда проникается состраданием и жалостью к Непре-реке, которая «помутилась». Охваченный огнем сострадания, Сухман мгновенно получает богатырскую силу, это иллюстрируется тем, что он с легкостью выламывает из земли «сырой падубок». Однако по завершении битвы Сухман изменяет своей благородной миссии, опускаясь до хвастовства и глумления над противником. Мы видим, что сострадание в его сердце уступает место самолюбованию и дерзости. Благодать как бы оставляет Сухмана, он делается уязвим для метательных снарядов неприятеля и погибает.

Концепт силы русской былины приближается к христианскому пониманию личного креста как добровольного принятия тягот, испытаний. Силу обретает богатырь, который способен любить и потому сострадать, то есть взять на себя богатырское служение как бремя. Таким образом, русский эпический богатырь непобедим не потому, что искупался в крови дракона, но потому, что одерживает победу – над самим собой! – задолго до того, как встречается в поле недруга.

Непобедимость в бою **предварительно** – прежде самого поединка! – обеспечивается внутренней победой над собственной

гордостью, неверием, черствостью по отношению к чужому страданию, над ленью или другими слабостями. Внутренняя победа над собой неизменно выражается в горячем, искреннем сострадании. Поэтому сила может быть использована богатырем не по собственному изволению. Она дается лишь на дела справедливости и Божией правды.

Любовь и сострадание суть главная особенность русского концепта силы, отразившегося в былинном эпосе. Не каждый эпический герой способен заметить, что «Непра-река помутилась», «из силы повыбилась»; не каждый во время охоты поразится тому, что две белые лебедушки плачут¹; не каждый обратит внимание на слезы на глазах «девицы под стеной Киева»².

Сострадание есть ключ к подвигу и его отправная точка. Только неочерствелому, любящему сердцу открывается, что «две белых лебедушки» – несчастные сестры-беглянки, которые «летают с Золотой Орды от пана от поганого», а плачущая девица и есть сама городская стена (или даже сама Богородица), которая скорбит из-за грядущих бед, готовых обрушиться на христианский народ.

В мире былины именно акт сердечного сострадания дает богатырю силу, а сила без совестного сердечного акта есть зло. Такой злой силой обладает Василий Буслаев. Добрыня оказывается беззащитным перед чарами Маринки Потравницы потому, что вторгается на ее «территорию» просто так – он никого от Маринки не выручает, то есть не имеет моральных прав на победу.

Русский эпический герой бессилен против зла, если он не исполняет миссию любви и сострадания. Эту идею закрепляет образ нагого, безоружного Добрыни, заплывшего в реке «за третью струечку» вопреки другой материнской заповеди. Добрыня чудом избегает гибели, он бессилен потому, что вторгается на «чужую» территорию, в горы Сарачинские, не будучи окрылен миссией любви. И отправляется он туда вовсе не для того, чтобы избавлять «полоны расейские», даже палицу берет с собой не для битвы, а для «потехи» (которая заключается, как видим из других былин, в подбрасывании палицы к небу и ловкому подхватыванию ее у земли). Первая поездка в горы Сарачинские для него –

¹ Королевич из Крякова // Былины. М., 1988. С. 291–300.

² Два тура. Исполн. А.А. Шишолова // Былины Печоры и Зимнего Берега. (Новые записи). М.; Л., 1961. С. 90–91.

не миссия любви и сострадания людям, попавшим в плен к Змею (хотя он знает об этих пленниках от матушки), а именно потеха. Поэтому, взявшись было топтать змеенышей, богатырь оказывается не в силах справиться с этой задачей. Удивительное бессилие!

Такое «бессилие» удивительно для нас, но совершенно понятно сказителю, картина мира которого выстроена в соответствии с логикой духовных законов мироздания. Когда является Змея, герой оказывается безоружен и слаб, застигнут на чужой территории в неловкий момент праздного времяпровождения (купания в реке), да еще и в нарушение материнской заповеди. Казалось бы, Добрыня обречен.

В логике духовных законов былинного мира спасти героя может только срочное принятие миссии любви (а вместе с нею и права на победу над Змеей). К счастью для Добрыни, принять эту миссию ему помогает сама Змея. Собираясь сожрать богатыря либо скормить его змеенышам, она глумится над теперь уже несбыточным предсказанием «святых отцов» о том, что именно Добрыня должен погубить змею и выручить «полоны расейские».

В этот миг в сердце богатыря вспыхивает ревностная любовь: он впервые слышит о таком предсказании, ощущает личную ответственность за то, что авторитет святых отцов будет поруган Змеей. Тем самым Добрыня принимает наконец завещанную «отцами» миссию, и это тут же дает ему силы чудесным образом избежать смерти. Наказуемый и наказывающий меняются местами: ранее моральное право на победу было за Змеей, а теперь – за Добрыней: он выступает в роли орудия Божией воли, действует во исполнение пророчества:

*А святые оцци писали-те – не прописалисе:
А сказали: «От Добрыни Змеи смерть прьдѣт», –
А тепере ну – от Добрынюшки Змеи смерть прьшла!*

Так приговаривает Добрыня, одерживая верх над противником.

Для понимания ценностной иерархии былинного мира особенно важен момент, когда побежденная Змея предлагает Добрыне «злато, коня и себя». Здесь мы снова видим попытку найти «земной» ценностный эквивалент богатырской миссии. Заметим также, что герой не может испытывать эротического влечения

к спасенной княжьей племяннице. Для него она – лишь одна из русских полонянок. Кульминацией действия является не спасение красавицы, но вызволение «русских людей» из полона, – миссия, к исполнению которой Добрыня шел с таким трудом, преодолев некоторую первоначальную черствость, неотзывчивость своего сердца.

Восходя от одной миссии сострадания к другой, герои былин накапливают так много силы, что для гордых это становится подлинным испытанием: возгордившись, то есть отходя от миссии любви и сострадания, некоторые намереваются сразиться с силой небесной.

В этом случае неприятель, каким бы «поганым» он ни был, берет на себя божественную миссию справедливости и укрощает русских гордецов. Орудием Божией воли становятся «татары», «литва» и т. п. недруги. Каждый мертвый татарин, рассеченный натрое, превращается в трех оживших воинов; огненный столп, спустившийся с неба, удваивается от каждого богатырского удара¹; когда богатыри отправляются за Дунай освободить «кровных братьев», по дороге они похваляются забраться на небо и каменеют в тот момент, когда их кони уже взвились прыгать через Дунай.

Важнейшей и, возможно, уникальной особенностью былинного эпоса является то, что сила и непобедимость героя не являются непременным атрибутом русских богатырей в силу самого рождения и национальной принадлежности. Русский герой остается позитивным персонажем до тех пор, пока его действия согласуются с правдой Божией, справедливостью и сердечным состраданием, разделяемым сказителем и слушателями.

В связи с этим важен излюбленный старинщиками эпизод, когда в тяжелый для русской земли момент «старший за младшего хоронится». Достоянные люди в окружении князя Владимира оказываются неспособными искренне пережить чувство сострадания и ответственности, они не готовы принять силу как крест, как миссию. В былине о Василии Пиянице сострадание к «малым детушкам» проявляет слабейший, наименее достойный и даже опустившийся человек – и сила **настигает** его, превращая в героя.

¹ Богатыри и небесный огненный столп // Онежские былины, записанные А.А. Гильфердингом: В 3 т. СПб., 1894–1900. Т. II. № 168.

Сердечное сострадание богатыря к «малым детушкам», к опозоренному князю Владимиру или его похищенной племяннице отличается от патриотизма гомеровских ахейян, поднимающих войной на Троию для восстановления чести своего рода, ущемленной в лице Менелая. Русским богатырем движет *любовь* к конкретным людям, собственная слава его не волнует.

Для понимания концепта *любви* русского былинного эпоса важно отметить, что, в отличие от силы, смелости и др., любовь есть врожденное достоинство богатыря. Только герой с сердцем, способным любить и сострадать, способен принять миссию – и силу для ее исполнения.

В русских сказках ценность любви высказывается несколько иначе. Сказочный герой, будучи «дураком» в понимании окружающих, наделен своего рода духовным оком, особым интуитивным даром созерцания смыслов. Любовь, сострадание, жалость позволяет герою сказки мгновенно проникать в глубинную суть событий, вдохновенно схватывать проблему и находить единственно верный способ действия; ради этого действия любовь помогает подавить собственные желания и даже инстинкты (например, чувство голода). Любящее сердце дает «дураку» русской сказки подлинный высший разум, который завоевывает ему союзников: Бабу-ягу, Серого волка и др.

Кстати, Пушкин абсолютно верно передает этот ценностный концепт любви в своих авторских сказках. Князь Гвидон испытывает чувство голода, но не убивает лебедь, чтобы съесть ее. Он совершает иррациональный, безрассудный поступок – единственную стрелу тратит на то, чтобы защитить лебедь от коршуна, потому что его сердце отозвалось жалостью.

В былине способность героя любить не равнозначна дару духовной очевидности. Впрочем, мы видим нечто похожее, когда любовь-жалость к пленнице дает богатырю откровение, что перед ним его родная сестра, разлученная с семьей во младенчестве. Пленница предлагает себя богатырю, а он отвечает:

*Уж ты глупа-преглупа, да красна девица душа,
Уж ты глупа-преглупа да дочь Петровна хороша,
Ты ведь по роду ты мне будёшь родна сёстра!..*¹

¹ Козарин: Былина № 203 // Былины: В 25 т. Т. 4. Былины Мезени: Север Европейской России. СПб.; М., 2004. С. 541–545.

В остальных случаях любовь как качество героя русской былины есть не способность постигать глубинную суть происходящего, но особая горячность души, заставляющая отзываться на чужую боль. «Молодецкое сердце не утерпчивое»¹ есть необходимое условие принятия миссии и получения силы свыше для исполнения этой миссии.

Деятельная любовь как отзыв на чужую боль и несправедливость только и делает героя богатырем. Например, калика Иванишо не обладает «смелой», деятельной любовью в той мере, в которой ею наделен Илья Муромец, на что последний ему прямо указывает: «Силы у тебя втрое от моего, а смелости-ухватки вполнину нет»².

Сострадание к семье и соотечественникам вполне свойственно Гектору, но герой античного эпоса сражается за родину не для того, чтобы восстановить справедливость, ведь беззаконие Париса очевидно. Троянцы отнюдь не раскаиваются и упорствуют в нечестии, рассчитывая, что сама по себе победа даст им славу и оправдает перед потомками. Если бы русские богатыри попали в такую ситуацию, то оказались бы обречены, потому что в их мире неправедная победа не только не дает славы, она попросту невозможна.

Безусловно, в античном эпосе проговаривается и утверждается ценность защиты угнетенных друзей. Так, по словам Фетиды, «благородно быть для друзей угнетенных от бед и от смерти защитой». Однако в гомеровском эпосе сострадание и жалость пребывают в самом низу списка мотивов героя, главной целью которого является, и с большим отрывом от прочего, снискание славы: Ахилл, проникнувшись жалостью к ахейцам, вступает в битву не из жалости единственно, но подразумевая, что за это его «как бессмертного бога, рати почтут». Герою русского эпоса тоже нередко «славу поют», однако желание этого не является мотивом его действий ни в одной из былин.

С.С. Аверинцев подчеркивал, что для античных греков «испытывать жалость... вообще не аристократично» и приводил для сравнения рассуждение сирийского христианского мистика ранневизантийской эпохи – Исаака Ниневийского: «И что такое

¹ Суравец-суздалец // Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков. М.; Л., 1960. С. 205–206.

² Илья Муромец и Идолище. Былина № 15 // Былины: В 25 т. Т. 7. Былины Пинег: Север Европейской России. СПб.; М., 2012. С. 200–205.

сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце». «Обнимающая весь мир слезная жалость, которая понята не как временный аффект, но как непреходящее состояние души и притом как путь одухотворения, “уподобления Богу”, – этот идеал вполне чужд античной культуре. В пределах языческой мировоззрения такая жалость явно бессмысленна», – пишет С.С. Аверинцев¹. Именно эта любовь-жалость составляет основу ценностной картины мира русской былины и русской сказки.

В науке установилось разделение ценностей на объективные, связанные с идеалом, и субъективные, связанные с удовольствием.

Если говорить о ценностях былинного мира, то здесь всегда «имеется в виду» исключительно первый вариант значения, а именно: образ поведения героя воспринимается как благо (или зло) независимо от того, нравится ли нам такое поведение. Система ценностей былины объективна: например, если Ивану Годиновичу хочется «сотворить блуд» с родной сестрой, то такая связь не может быть признана былиной ценностью на том лишь основании, что таково острое желание героя, нацеленное на получение им удовольствия.

Пользуясь замечательной народной формулой, которую так любил И.А. Ильин, можно определить, что русский герой «не по милу хорош, а по хорошему мил». Алеша Попович мил сказителю и слушателю потому, что «хорошо» поступает и ровно до тех пор, пока не начинает поступать «плохо» (например, претендовать на жену Добрыни). С этого момента ценностный центр сказителя и слушателя перестает совпадать с ценностным центром героя. Если бы это произошло, русская былина превратилась бы в захватывающее описание адюльтера (на манер «Тристана и Изольды»), в котором симпатии рассказчика будут вовсе не на стороне обманутого мужа, но этого, как мы знаем, не происходит.

Ценностная система былинного мира может быть, на наш взгляд, замечательной иллюстрацией к выводам, которые делает

¹ См.: *Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы.* М., 1977.

Н.О. Лосский в своей книге «Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей», где он, в частности, критиковал распространенные психологические теории, «субъективирующие ценность и отвергающие существование абсолютных ценностей». В былинном мире сугубо гедонистическая (эвдемонистическая) ценностная мотивация как конечная цель действия, безусловно, присутствует, однако противоречит образу социальной нормы. Вслед за отцами Церкви Н.О. Лосский утверждает в качестве подлинной конечной цели **обожение** (θεωσις)¹. Поскольку, как было показано выше, уникальный ценностный концепт силы, утверждаемый русской былиной, связан не с приращением физической мощи, но с развитием способности любить, горячо и деятельно отзываться на чужое страдание, нам представляется, что восхождение былинного богатыря из силы в силу соответствует этой конечной цели и ценности человеческого существования.

¹ См.: Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж, 1931; М., 2000.

Традиционализм как основа взаимоотношений России и Германии

Современный мир испытывает тектонические изменения, которые меняют всю политическую карту мира. А ситуацию на Западе некоторые эксперты характеризуют даже как «перестройку», «разлом» или «новую современность». И пока неясно, чем закончится эта «перестройка», положение действительно остается крайне сложным и неопределенным. В связи с этим в общественном сознании прочно устоялось представление о современности как «переломной эпохе», суть которой состоит в том, что человечество оказалось на решающем перепутье и встало перед выбором: либо коллективное уничтожение, всеобщая катастрофа, либо беспримерный по своим размерам эволюционный скачок в сознании.

Но одно можно сказать с полной определенностью: в ближайшие 20–30 лет характер эволюции человечества должен коренным образом измениться. Интуитивно ясно, что если человечеству удастся преодолеть глобальный кризис, то это будет качественно иная, отличающаяся от современной, цивилизация, предполагающая выход на новую траекторию развития не только человечества, но и всей истории нашей планеты. Для своего становления эта новая цивилизация имеет определенные предпосылки, поскольку сохранились еще несметные духовные, организационные, культурные и технологические сокровища, которые накопило человечество.

Внимательно всматриваясь в окружающую действительность, можно заметить, что вместе с новыми общими проблемами и опасностями появляются и новые надежды. Транснациональному, радикальному глобалистскому проекту начинают оказывать сопротивление все традиционные культуры и цивилизации. Эта борьба с негативным воздействием глобализации проходит не только по границам, разделяющим государства и регионы, но и внутри стран и народов. Всё более очевидным становится столкновение двух миров, двух взглядов на человека и на будущее человеческой цивилизации. Народы и индивиды находятся

в поисках смыслов для своей идентичности, идет болезненный и трудный процесс выработки новых форм мировоззрения, адекватных как вызовам современности, так и сущности человека. На этом пути идет борьба между миром и насилием, пессимизмом и оптимизмом.

В ситуации опасной развилки, на которой стоит человечество, Россия направляет свои усилия на установление гуманного миропорядка, на сближение и сотрудничество также и с западными государствами и, конечно, же, с нашей близкой соседкой – Германией. У России есть как природные и материальные ресурсы, так и духовно-нравственные ценности, которые могут открыть дорогу переходному периоду к иному укладу жизни во всем мире. Поэтому в интересах обеих стран – новый диалог народов, осуществляемый на принципиально новых основаниях. Сегодня весьма актуальны попытки вновь обрести единые нравственные и духовные ценности, найти общий базис, общие точки соприкосновения. Возможно, они находятся где-то на глубине, их не видно с первого взгляда, но они устойчивы и непоколебимы по сравнению с меняющейся политико-экономической конъюнктурой, несомненно существуют как фундамент, на который можно уверенно опереться и двигаться дальше.

Вызовы и угрозы самому существованию человека и жизни на земле актуализируют необходимость найти общие точки соприкосновения, лежащие в том числе и в сфере защиты традиций и духовных ценностей, свойственных всем историческим мировым религиям, вопреки идеологии дегуманизации и конфронтации. Сегодня ученые, общественные и религиозные деятели в России говорят о необходимости взаимодействия, которое поможет в новых, изменившихся условиях обрести человеческие ценности добра, понимания, справедливости. Разумеется, поиск такого взаимодействия, как показывает опыт, труден и в политической, и в экономической жизни, и на уровне взаимодействия мировоззрений и традиций. Но растет понимание необходимости такого взаимодействия. Патриарх Кирилл, открывая XX Всемирный Русский Народный Собор, говорил о том, что возможность продолжения диалога и «наведения мостов» не выглядит сегодня безнадежной. «Множество фактов позволяют говорить о том, что фундаментальный отказ от традиционных духовно-нравственных ценностей, на котором настаивают западные элиты, не находит широкой поддержки в народе, мы знаем, что помимо привычного

нам официоза, формируемого средствами массовой информации, есть другая Америка и другая Европа»¹.

И добавим – другая Германия, хотя отношения с ней остаются всё еще проблематичными: в лице объединенной Германии Россия получила последовательного политического оппонента. А немецкие СМИ настроены откровенно враждебно. Вместе с тем ситуация довольно неоднозначная. Внутри немецкого общества образовалась весьма сложная совокупность противоречий: там есть и сторонники глобализации, и ее противники, сторонники сближения с Россией и ее недоброжелатели. Глобалистам сегодня принадлежат не только крупные концерны, ведущие транснациональный бизнес, но и федеральное правительство, и по большому счету все партии, представленные в нынешнем бундестаге. Даже левые партии в нынешней Германии уже почти ничем не отличаются от ХДС и ХСС.

Глобалистам противостоят консерваторы, которые сегодня однозначно находятся в оппозиции к функциональным элитам, доминирующим в политике, СМИ, науке и культуре. В обобщенном виде политический тип консерватора включает в себя широкий спектр: и классического либерала, который некогда считал своей партией СвДП, и традиционного христианина, и националиста (которого, однако, не следует путать с шовинистом), и классического левого марксистской выучки. Сегодня этот новый «консервативный» конгломерат представляет собой не программный консерватизм, а общую консервативную тенденцию в Германии. В прагматическом смысле консерваторами являются все те, кому кажется, что трансформация Германии, осуществляемая преимущественно сверху, идет слишком быстро, является нелегитимной и направленной против немецких интересов. Они ориентируются главным образом на национально-государственное мышление, критически относятся к ЕС. Еще двадцать лет тому назад в том же ключе высказывался известный немецкий философ Г. Рормозер, идеи которого стали еще более актуальными. Он полагал, что быть консерватором – это элементарное условие выживания человечества: «Но приоритет обретает основополагающий кон-

¹ Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на XX Всемирном Русском Народном Соборе // Официальный сайт Московского Патриархата [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4656175.html> (дата обращения 28.10.2017).

сервативный императив выживания человечества, означающий “сохранение”. Сегодня на первом плане стоит “сохранение”»¹. Во внешнеполитических вопросах есть сторонники как германо-французского сотрудничества, так и широкого взаимодействия с США в существующих рамках НАТО. Но есть еще и фракция, которая выступает за германо-российскую или «евразийскую» ориентацию и за роль Германии в качестве моста между Западом и Востоком².

Что касается немецкого населения, то оно в большинстве своем позитивно настроено по отношению к России. Это создает хорошую основу для взаимных продуктивных отношений, несмотря на то, что немецкие СМИ и центральные политические партии продолжают усиленно нагнетать атмосферу страха и вражды против России. Тем не менее на фоне антиросийских заявлений звучат голоса и в поддержку сотрудничества с Россией. Так, еще в декабре 2014 г. более 60 известных представителей политики, экономики, культуры и средств массовой информации Германии подписали обращение к федеральному правительству своей страны, членам парламента и СМИ. Все они призывали власти Германии прекратить конфронтацию с Россией и остановить сползание Европы к войне. Среди подписантов обращения – бывший канцлер Германии Герхард Шредер, бывшие руководители правительств Гамбурга, Берлина и Бранденбурга, бывший председатель СДПГ Ханс-Йоахим Фогель, бывший президент Германии Роман Герцог и актер Марио Адольф. Под документом стоят подписи весьма уважаемых деятелей культуры, священников и многих других общественных деятелей³.

Внутри немецкого общества как никогда ранее наметилось явное стремление сохранить свои культурные традиции и христианские корни. Это находит свое выражение в различных сферах. В идеологическом пространстве Германии сегодня наряду с

¹ Рормозер Г., Френкин А.А. Новый консерватизм: вызов для России. М., 1996. С. 99.

² См.: Анкета о современном консерватизме: политические исследования Gefter.ru 23.12.2016 // Интернет-журнал ГЕФТЕР [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://gefter.ru/archive/20524> (дата обращения 28.10.2017).

³ Немецкие политики и общественные деятели требуют от своего правительства остановить сползание к войне // <http://pandoraopen.ru/2014-12-08/nemeckie-politiki-i-obschhestvennye>.

идеями глобализации отчетливо звучит мотив сохранения привычных форм жизни, подвергающихся искажению под влиянием глобализации, наплыва беженцев и ряда экономических и политических проблем. В немецком обществе всё чаще наблюдается возврат к социокультурным традициям, которые проявляются в различных фестивалях, карнавалах, сельских праздниках и т. д. В сельской местности создаются центры по восстановлению и сохранению местных традиций, в школах ратуют за христианское воспитание. Традиции признаются и в производственных коллективах в качестве надежного ориентира и руководящих принципов, поддерживающих и направляющих ежедневную работу. При этом традиции и инновации не являются взаимоисключающими¹. Приходит понимание того, что традиции способствуют укреплению социальной сплоченности, оказываясь «последней скрепой», на которой держится коллективная идентичность.

В области литературы обращает на себя внимание повышенный интерес немецких писателей к творческому освоению национального классического наследия. Причем это происходит на более высоком уровне, нежели в случаях прямой «консервации» старого художественного опыта. В философии наблюдается такое же стремление реконструировать и развивать основные традиции немецкой классической философии, издавать книги по этой тематике². Судя по всему, авторитеты постмодерна слишком поспешно провозгласили смерть традиции и принцип «мертвой руки» как неспособность и неготовность современной культуры к наследованию, означающую аннигиляцию культурной идентичности. Философы вновь размышляют о том, что такое человеческий дух, как должно быть устроено справедливое общество и т. д.

Новые настроения учитывают в своей риторике и политики. Недаром канцлер Германии А. Меркель призвала граждан не забывать о национальных традициях: петь рождественские песни и играть на флейте³.

¹ Unsere Werte // Сайт швейцарской компании Zindel Maienfeld [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.zindel-maienfeld.ch/Unsere-Werte> (дата обращения 28.10.2017).

² Возрождение философии в Германии // <https://www.deutschland.de/ru/topic/znanie/universittet-nauchnye-issled>

³ Рождественские песни и игра на флейте: Меркель нашла способ привлечь избирателей // <https://www.youtube.com/watch&v>.

В целом Германия является страной с давними и в своей основе неискорененными традициями, несмотря на все исторические перипетии, наверное, потому, что немцы по своей природе являются консерваторами, им даже с трудом удалось перейти на новую евровалюту. Для немца первично само государство как единственное упорядочивающее начало, непосредственно определяющее бытие каждого. Немцам присуще передаваемое от поколения к поколению уважение к порядку, власти, государству. Дисциплина им привита почти что на генетическом уровне¹. Это объясняется именно непрерывностью развития их традиционного общежития: сохранилась своего рода пуповина, связывающая конкретное настоящее немецкого народа с его прошлым бытием.

Современная консервативная реакция в Германии и внимание общества к традиции имеет часто религиозную мотивацию. Несмотря на то, что роль религии в Германии значительно снизилась, нельзя сказать, что она совершенно не влияет на жизнь граждан. В мегаполисах и небольших городках построено много церквей и храмов и многие жители регулярно посещают богослужения. Религиозность как приватное признание трансцендентного сегодня приветствуется. Несмотря на «расколдовывание мира», больше половины людей в Германии считают себя верующими в рамках всё тех же мировых религий. Опросы показывают, что число принципиальных атеистов не превосходит 13–15 %. Но религиозность сегодня иная, чем во II, XIII или XIX веках европейской истории.

Сложные взаимоотношения светской и религиозной сфер в современном немецком обществе некоторыми исследователями рассматриваются в рамках предложенной Ю. Хабермасом философской концепции «постсекулярного общества», согласно которой наступает период «нового мощного вторжения религии» в мире, «всемирного ее возрождения», получившего название десекуляризации. Сегодня в Германии, как и в Западной Европе в целом, секуляризация соседствует с десекуляризацией. Десекуляризации свойственна актуализация признания государством важного значения современной национально-культурной и

¹ Особенности немецкого менталитета // Интернет-форум Germany.RU [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://foren.germany.ru/arch/wissen/f/5043711.html> (дата обращения 28.10.2017).

религиозной идентичности граждан. В настоящее время процесс десекуляризации мира идет не по пути деградации светскости государства или отказа от неё, а по пути усложнения процессов взаимодействия светскости государства и идентичности личности, социальных групп, общества в целом. Десекуляризации противостоит уже не столько секуляризация, сколько идеологическая глобализация, навязывающая регионам, народам, социальным группам унифицированные мировоззренческие ценности, во многом вступающие в противоречие с традиционной духовно-нравственной культурой народов страны.

Тем не менее следует подчеркнуть, что в отношении к понятию «традиция» до сих пор продолжает господствовать стереотипная установка, закрепленная в массовом идеологическом сознании еще со времен Просвещения, согласно которой традиция понимается как сумма старых обрядов и догм, как что-то архаичное и отсталое. Суждение о якобы изначальной консервативности традиции порождено прежде всего политическими и идеологическими мотивами, оно не имеет научно оправданного обоснования. Такое понимание имело длительную эволюцию. Изначальное значение понятия «традиция» включало в себя аспект особого уважения к переданному как к дару и, соответственно, к самому процессу передачи, но в дальнейшем этот аспект в светской культуре постепенно утрачивался, приведя к возникновению концептуальных затруднений в связи с конструированием противопоставления традиции и *ratio*. По мере становления светского мировоззрения и сопряженного с ним роста авторитета индивидуального критического разума происходило углубление этого противостояния.

Если старые теории описывали традицию как процесс передачи «дарителем» чего-то «получателю», то новые подходы критикуют это понимание как сильное упрощение, представленное в рамках модели «даритель – получатель». Открытие субъекта в Новое время сделало необходимым понимать прежнего «получателя» как активную часть традиции. Поэтому одного противопоставления дорациональной традиции и рационального модерна стало недостаточно, чтобы представить более адекватную картину. Фактически процесс модернизации предлагает дифференцированную картину: частично традиция отодвигается (обрыв традиции) от развития модерна; частично существующие традиции и модерн существуют бесконфликтно или дополняют друг друга

(наподобие альтернативной медицины). О том, что это понятие не исключается из научного обихода, свидетельствует то, что сама модернность стала новой «большой традицией». Вместо того чтобы рассматривать традиции как домодерный феномен, речь уже идет о том, чтобы социальные функции традиции описывать также в рамках современного и постмодерного общества¹. И всё же соревнование между традицией и рациональностью продолжается до настоящего времени.

Абсолютизация «современности» и третирование «традиции» во многом ответственны за то, что сегодня мы с трудом разбираемся в палитре разнообразных «традиций» и «традиционализмов». Даже отказ принимать «установку на современность» как всеобщую и обязательную вовсе не означает проявление «просто традиционализма». Соответственно сложившемуся пониманию традиции трактовалось и традиционное общество, которое понималось как тип социальной организации, радикально отличный от современного общества, характеризуемый замедленностью изменений, если не полным их отсутствием².

Как показала практика модернизации, противопоставление «традиционных» и «современных» обществ было не слишком плодотворно не только в практическом отношении, но и в познавательном, так как при этом утрачивалось глубинное понимание подлинных основ того или иного общества, ибо конкретный социальный опыт никогда не бывает только современным. Как оказалось, «традиционные общества» очень многообразны, а «традиции» весьма устойчивы. Наряду с установкой на современность отчетливо манифестировала себя также и установка на традицию. Можно утверждать, что традиция одинаково необходима во всех устойчивых обществах – и традиционных, и современных; различными бывают лишь механизмы ее действия, а также оценки самого факта зависимости от прошлого. Сегодня является общепризнанным, что установка на традицию является теоретически обоснованной, позволяет выстраивать долгосрочные стратегии развития. А задачи модернизации видятся уже

¹ Zwei Hauptbedeutungen Tradition // Словарь Sensagent [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://dictionary.sensagent.com/TRADITION/de-de/> (дата обращения 28.10.2017).

² Традиция – это... Что такое традиция? // <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki>

не в изменении традиционных принципов организации общества, но, скорее, в освоении современных технических средств и технологий. Этот факт исследователи связывают с наступлением новой фазы в геополитическом развитии мира и с повсеместной интенсификацией процессов модернизации, востребовавших средства для конструктивного освоения конкретных традиций.

Традиции – из-за проблем, связанных с глобализацией, и особенно благодаря кризисам современной жизни – продолжают не только сохранять свое значение, но и снова появляются в центре теоретического интереса. Этот интерес к традиции в теоретическом плане неслучаен. Как полагает К. Нири, проблематика традиции лежит в русле ключевых проблем теории общества. Однако теоретическая разработка традиции, понимание ее сущности и способа существования вызывает большие трудности. Они связаны не только с громадным многообразием явлений, подводимых под понятие «традиции» с его идеологической перегруженностью, но также и со злоупотреблением этим словом, грубым его искажением, когда оно рассматривается как синоним обычая или привычки¹. Проблема традиции «такая же темная и запутанная, как и мало обсуждаемая»², констатирует Й. Риттер. Дополнительно усложняет данную ситуацию немногочисленность работ по этой теме. Еще в 1984 г. на XIII Немецком конгрессе по философии, где активно обсуждалась тематика традиции, С. Виденхофер, подводя итоги этого обсуждения, заявил, что понятие традиции не является центральным понятием современной философии, но в то же время не является и незамечаемым или вытесняемым понятием³. Тем не менее вплоть до настоящего времени понятие традиции в философии едва ли играет какую-то заметную роль. В имеющихся справочниках часто отсутствует обсуждение этой темы и анализ данного понятия. В этом прослеживается линия, идущая от К. Поппера, который видел в развитии теории традиции прежде всего задачу социологии, а не философии. Поэтому феноменом традиции преимущественно занимается социология,

¹ Begriffe und Theorie der Tradition [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.traditio.de/etexte/dissein.html> (дата обращения 28.10.2017).

² Ibid.

³ Ibid.

так как традиция принадлежит к основам социальной жизни и действия¹.

Препятствием для теоретического исследования традиции являются также проблемы политического плана. Там, где до сих пор эксплицитно ставится вопрос о систематическом месте традиции, – в так называемой школе Риттера (Ritter-Schule), коммунитаризме, а также в рамках дискуссии о постмодерне – сразу же возникает прямой упрек в консерватизме. Это связано с тем, что рассуждения о традиции, как правило, свойственны представителям консервативного направления, поскольку речь идет о сохраняющейся угрозе утраты традиции в современных, рационально ориентированных западных обществах. Обоснование такому упреку в консерватизме дал М. Грайхенфаген в рамках своего исследования консерватизма, утверждая, что консерватизм будто со времен Просвещения занял оборонительную позицию и его нужно понимать как реставраторский, как тормоз на пути развития. В таком же ключе он рассматривает и понятие традиции, от которого зависят другие основные консервативные понятия, такие как авторитет, институции, а также понимание государства и религии.

Но это, однако, не является основанием для того, чтобы дезавуировать само понятие. В Германии есть и другое понимание традиции, которое рассматривается не как нечто устаревшее и преодоленное, а как имеющее рационально действующее содержание, способное к развитию. Так, например, философ Й. Пипер, несмотря на все противоречия и критические упреки, является по существу единственным немецким философом по этой проблематике, который еще с середины XX в. всегда эксплицитно занимался проблемой традиции. Фактически же меняется не отношение к традиции, а возможность безгранично и монополюно управлять конкретными социальными процессами, регулируя определенное содержание традиции при помощи силы и власти. Современности свойственна не утрата традиций, а их плюрализация.

Если теперь вновь вернуться к вопросу о поиске путей для установления взаимопонимания России и Германии, то, несомненно, определенные возможности может представлять и разрабатываемый некоторыми отечественными и западными учеными

¹ Zwei Hauptbedeutungen Tradition // Словарь Sensagent [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://dictionary.sensagent.com/Tradition/de-de> (дата обращения 28.10.2017).

современный традиционализм. Он не только отстаивает цивилизационное многообразие, но и является принципиально новой доктриной, дающей импульсы для выработки нового мировоззрения на современном этапе глобального кризиса.

Современный традиционализм направлен на изменение целей человеческой деятельности и ее этических регулятивов, требует выработки новых ценностей и новых мировоззренческих ориентиров, которые могут быть восприняты различными культурами, сохранившими в том числе и традиционные ментальности. Философия традиционализма сложилась в некое самостоятельное идейное течение, имеющее явное политическое измерение, консервативное по своей сути, обращенное к более глубоким ценностям, неизменным и относящимся к вечности, но в то же время нацеленное и на усвоение всех достижений человечества. Современная теория традиционализма, в отличие от традиционализма начала XX в., усилиями отечественных и зарубежных ученых приобрела статус очень респектабельной, обладающей большими объяснительными возможностями теории. В ее арсенале – достижения философии, социологии, психологии, этнографии, языкознания, религиоведения, генетики, истории, искусствоведения. В интегрированном виде эти достижения дают новый взгляд на традицию, преодолевающий преимущественное понимание традиции как консервации отживших форм жизнедеятельности, как то, что связано с прошлым, утратило новизну и в силу этого противостоит развитию и обновлению.

Традиционализм создает также основу для современных коммуникативных проектов, а также для международных политико-организационных усилий. Для России коммуникация – способ бытия, выражающий трепетное желание сохранения всякого бытия, даже через уступчивость и порой утрату себя, тем самым определяющая и распространяя свои идеалы добра, взаимопонимания и уважения. В немецкой философии крупной попыткой осмысления способов коммуникации являются работы Ю. Хабермаса, развивающего современный вариант intersubjectивной философии, в основе которого лежит традиционализм и патриотизм. В этом отношении интересен духовный поиск многих немецких и русских философов. Их понимание необходимости патриотизма как культурологической привязанности имело место у Фихте, Гегеля, отчетливо писал об этом Хайдеггер, естественно, при этом отличая патриотизм от национализма и иных форм ксенофобии.

Большой вклад в теорию традиционализма вносят российские философы. Видный отечественный философ В. Аверьянов посвятил этой теме фундаментальный труд, охватывающий как отечественные, так и западные исследования¹. Он наметил основное направление исследований в этой области: «Предназначение теории традиции состоит в выведении исследователей на синтетические характеристики культуры и управления культурно-информационным процессом. <...> Оно должно быть ориентированным в том числе на сквозную миссию традиции, реализующую себя в разных условиях и эпохах, учитывающим необходимость самообновления из собственного пневматологического источника»².

Размышляя о возможностях современного традиционализма в сфере налаживания взаимопонимания России и Германии, следует иметь в виду два подхода, существующих в его рамках: транскультурный (или универсалистский) и социокультурный. Первый из них акцентирован на выявлении общечеловеческого в различных культурных традициях. Универсалистский или транскультурный подход исходит из описания сущностного содержания ядра традиции как переживания некоего мистического архетипа, носящего надындивидуальный характер. Представители такого подхода отправной точкой своих рассуждений полагают аксиому о единстве человеческой природы, единстве человеческого духа (на очень большой метафизической глубине) вопреки культурным и историческим различиям. Но что же лежит на большой метафизической глубине? На протяжении длительного времени и в сплетении различных философских подходов и интерпретаций затерялось изначальное, подлинное понимание Традиции, которая в переводе с латинского означала «передачу», «предание» или «наследие». Но она предполагала вовсе не всякую передачу и всякое наследие, а лишь наследие сакральное, сакральную нерасторжимую связь с Абсолютом, Божественным бытием, Высшей реальностью. Благодаря этой священной связи человек получал некие высшие знания, вечные идеи, истины, ценности и нормы вне времени и пространства.

В ходе истории философия переинтерпретировала сакральное в метафизическое, в то, что абсолютно неизменно, что совершен-

¹ См.: Аверьянов В. Традиция и динамический консерватизм. М., 2012.

² Там же. С. 30.

но не меняется и независимо от любых случайностей, в том числе исторических. Она указывает на некое «первоначало», которое при любой смене непрерывно актуализируемых различий оставалось тем же самым. И в конечном счете это «первоначало» оказывалось Богом. В противоположность знанию дискурсивному и опосредованному, которое принадлежит рациональному уровню познания, метафизике приписывается свойство непосредственного, интуитивного знания. Человек всякой культуры, осознанно или нет, на основе потрясения трансцендентным пронизан глубинными метафизическими смыслами, имеющими надличностный характер. На этих смыслах основывается понимание человеком смысла личной жизни, решение им экзистенциальных и мировоззренческих проблем, проблемы смерти и бессмертия и т. д. И в таком понимании вечная и незыблемая основа есть сама сущность Традиции.

Такой подход очень близок некоторым русским мыслителям: он выражен, в частности, в учении о констанциональности Н.О. Лосского (от лат. *con* – с, вместе, и *substantia* – нечто лежащее в основе). В основе такого подхода лежит древняя мудрость: всё во всём. Его можно встретить также у других российских философов, таких как Ю.В. Мамлеев, М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский; двое последних в своей совместной книге писали: «Оба мы совершенно уверены, что есть (не “существует”, а “есть”!) одна философия, по-разному выполненная в текстах разных стран, культур, времен и личностей. Просто одна и та же действующая в ней сила вспыхивала в мире как разные имена»¹. Историк русской философии А.А. Ермичев считает, что русская философия есть один из видов всемирной философии как таковой. Предметом философии, которая носит феноменологический характер, «является особенное отношение человека к миру, когда он в целостности своего существования представляет мир как целое, т. е. ограниченным некоей неведомой реальностью, которая выступает основой существования нашего видимого мира, источником его организации и развития»².

В Германии такое понимание философии близко к позиции Канта, также полагавшего одной из основ эмпирической реальности мира явлений принципиально непознаваемую для нас сущность. Ярким апологетом универсалистского или транскуль-

¹ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1997. С. 25.

² Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014.

турного подхода к традиции был Г. Лейбниц, который стремился понять мир в единстве и многообразии явлений, а его метафизика как наиболее умозрительное и максимально общее учение о сущности была основной компонентой его философской системы. Близкие к ним идеи можно встретить у Шеллинга в виде «древнейшей мудрости» первоначала, которому была присуща огромная сила великого мировоззрения, сводящего религии с философией в единстве древнейшего таинства. Но наиболее глубокую разработку этого феномена дал Хайдеггер.

Он рассматривает традицию как синоним метафизики, которая всюду обнаруживает свое присутствие, она пронизывает собой всю культуру, все её аспекты, является ее исходным смыслом. Т. е. под традицией Хайдеггер понимает по преимуществу *метафизическую* традицию, а стержнем метафизики является вопрос о бытии. Сама традиция в контексте герменевтической феноменологии Хайдеггера представляет собой традицию понимания смыслов бытия. Метафизика для него, как и для Гегеля, – не часть «духовной культуры», а ее квинтэссенция и истина. Традиция по своей сути есть предание, передача бытийных смыслов. Ее содержанием является устоявшийся смысл бытия. Но парадокс заключается в том, что традиция, передавая эти смыслы, не только скрывает их, но скрывает также и факт их «передачи», иными словами, традиции свойственно предавать забвению свое собственное происхождение, скрывать и заслонять свой источник. Это свойство коренится в самом существе метафизики¹.

Таким образом, в универсалистском подходе проявляется давно замеченное многими исследователями глубинное родство между нашими народами, заключающееся в том, что русские и немцы относятся к метафизическим народам. Их объединяет признание объективности духовного начала, его существенности для мира. На всем протяжении истории немцев и русских отличала от других европейских народов особая устремленность к духовности, т. е. к признанию связи с надындивидуальными смыслами и ценностями, божественными или космическими силами, направленность к некоей незримой субстанции, метафизическому основанию логического и онтологического в бытии культуры. И те, и другие постоянно размышляли над особым сверхиндивидуаль-

¹ См.: *Heidegger M. Die Grundprobleme der Phenomenologie.* F.a.M. Vittorio Klostermann. 2 Auflage, 1989; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

ным смыслом своего исторического бытия. Поэтому неудивительно, что русский писатель и мыслитель Ф.М. Достоевский нигде не был понят так глубоко, как в Германии, а немецкий философ Ф. Ницше нигде не имел такой популярности, как в России.

Наличие общечеловеческой компоненты в какой-то мере может обеспечивать диалог культур. Но общечеловеческое в разных культурах имеет свои особые интерпретации и сплавлено с теми пластами смыслов, которые характеризуют историческую специфику той или иной социокультурной традиции. Люди идентифицируют себя как народ именно в связи с теми особенностями, которые отличают их от представителей другой социокультурной традиции. Диалог культур предполагает, что особенности каждой культуры должны быть признаны, и к ним необходимо уважительно относиться. Стало быть, здесь создаются лишь предпосылки для взаимопонимания культур, но не возможности изменения базисных ценностей, разделяющих культуры.

Опираясь на современный традиционализм, Россия могла бы гибко взаимодействовать с иными культурными мирами, в частности с немецким. Для русской культуры естественно стремление сочувственно и глубоко вживаться в чужие культуры, постигать их как свою собственную, открывать в них новые творческие импульсы и восполнять друг друга своим творчеством. Эту особенность русской культуры Н.О. Лосский назвал «правилом Соловьева»: *Люби все другие народы, как свой собственный.*

В заключение следует отметить, что, несмотря на усилия некоторых немецких политиков снова подтолкнуть Германию к новой конфронтации с Россией и вновь представить ее в качестве противника, прошедшее десятилетие запомнится главным – историческим примирением наших народов, преодолением страдания памяти, отчуждения и недоверия. История доказала, что немцы и русские тесно связаны друг с другом: духовно, экономически и геополитически. Особенно этот процесс был замечен в 80–90-е годы прошлого века. При этом очевидное сближение России и Германии усиливало их вес и позиции не только в современной интегрированной Европе, но и в мире в целом. Со всех точек зрения союз между Россией и Германией представляется идеальным. Не случайно русский философ с немецкими корнями Федор Степун (1884–1965; с 1947 года жил и работал в Мюнхене) сформулировал представление о том, что спасение Германии придет из России – так же, как спасение России придёт из Германии.

Вхождение в «новую современность»:
европейское и российское восприятие традиции
и перспектив развития

Современный мир вступает в эпоху больших перемен, и самым весомым аргументом тому стали поистине тектонические геополитические сдвиги. Уходит в прошлое однополярный мир, восстанавливается или возрождается исконное право на независимость, суверенность наций, народов и государств. На первый план выходит стремление к справедливости, которое теснит центральный постулат либерализма, сформулированный в рамках понятия свободы. «Мультикультурализм», вышедший из плюралистического дискурса, замещает идея культурно-социальной идентичности. Последняя находится в тесной связи с такими качественными характеристиками, как культурно-исторический тип, социальная матрица, цивилизация как особый тип развития. Как сопутствующее следствие формируется новый гуманизм, который отрицает эгоистически-злую первооснову человека, составившую фундамент либеральной мысли. Речь идет о стремлении остановить распад, антропологическую деградацию, о желании вернуть позитивные цели и возвышенные идеалы. Означает ли всё это возврат традиционных ценностей? И как они соотносятся с трансформацией постмодерна в «сверхмодерн» (*la surmodernité*)¹, «постсовременности» в «гиперсовременность» (*l'hypermodernité*)², переход к которой западных обществ фиксируется европейскими авторами в течение последних десятилетий?

Идея «сверхсовременности» появилась и в российской интеллектуальной мысли. Однако тот феномен, который обозначается на Западе как «гипермодерн», радикально расходится по смыслу с той категорией, которая предлагается российскими

¹ *Citot V.* La modernité et son devenir contemporain. Notices bibliographiques sur quelques parutions récentes // *Le Philosophoire*. P., 2005. № 25. P. 153–162.

² *Bertucci M.-M.* Chronique «linguistique». L'identité plurilingue: un signe d'hypermodernité? // *Le français aujourd'hui*. P., 2007. № 157. P. 119–124.

исследователями и называется «сверхмодерном»¹ (и отчасти «метамодерном», отзвуком современного западного течения в искусстве²). Именно это различие позволяет лишний раз убедиться, сколь несходны глубинные послы и социальные перспективы двух цивилизационных матриц – европейской и российской. Западный «гипермодерн» есть историческое и культурное продолжение постмодерна, фиксация его кризисных экстремальных проявлений в социальной среде и в антропологии. Российский «сверхмодерн» предлагает проект позитивной эволюции общества и человека, возлагая надежды прежде всего на духовный и творческий потенциал личности. «Гипермодерн» представляет собой продолжение либеральной традиции, российский «сверхмодерн» взыскует «новой сакральности» с опорой на традиционно русские социально-моральные ценности справедливости и равенства. Объединяет оба направления одновременность проявления в современной кризисной реальности, а также то, что оба констатируют необходимость перемен. По всем иным параметрам эти явления – антиподы.

Этапы и логика европейского модерна

«Гипермодерн», как и постмодерн, есть продолжение логики модерна, а потому необходимо определить «дух модерна», его принципы и главные ценности, чтобы осознать связь и перспективы этих трех этапов европейского развития, претендующего к тому же на универсальность, на то, чтобы стать эталоном эволюции человечества в целом.

Смысловая quintэссенция модерна заключается в индивидуальном и социальном освобождении индивида от любого рода гетерономии – внешнего по отношению к нему закона, отличного от всего, что исходит от его автономной нравственной воли. Это освобождение интерпретируется как исторически поступенчатое избавление от разного рода «опеки»: от опеки Церкви (духов-

¹ См., напр., *Черняховский С.Ф.* Традиция, модерн и сверхмодерн // Перелом. М., 2013. С. 19–20; *Кургинян С.Э.* Четвертый мировой проект // <http://paxrussica.ru/blog/sverhmodern/8.htm>.

² *Серова М.* В рамках проекта «Русский метамодерн». Российское культурное сообщество: в поисках реальности, или Бог после смерти Бога // Журнал о метамодернизме [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://metamodernizm.ru/in-search-of-reality> (дата обращения 28.10.2017).

ной, моральной и научной), от опеки государства (первоначально через разрушение монархий, а сегодня через заклятие так называемых «тоталитарных» режимов), от опеки эстетической (восстание против «до-современных» ценностей, идущих от Античности), от социальной и психологической опеки патриархальной семьи и т. д. Именно этот процесс именуется «исторической возможностью обретения свободы»¹, которую несет с собой модерн. Итогом этого движения к свободе должна стать автономия, которая сама устанавливает закон для своих действий, мыслится как «самозаконие». Реализация либерального принципа в планетарном масштабе подразумевается в форме глобализации, которая представляет собой передачу эстафеты «свободы» от Старого Света к Новому – США и далее по всему миру.

После Реформации, осуществившей секуляризацию общества, главной мишенью в процессе исторической эмансипации стало государство, которое было противопоставлено интересам личности. Здесь, однако, возникли подводные камни. Для того чтобы безболезненно избавиться от государственной опеки, не ввергнув народы в анархию, в реальную «войну всех против всех», нужно было найти инстанцию, которая оказалась бы приемлемой заменой «общего блага» и скрепляющих социум общих ценностей, символом которых долгое время являлось государство. Такой инстанцией стала институция культуры. В подобном контексте Культура, причем обязательно противопоставленная Традиции, призвана сначала выступить как символ коллективного освобождения от норм природы, а впоследствии сделаться инструментом индивидуального освобождения от трансцендентных ценностей и от коллективных норм, которые приведут к гетерономии, зависимости от «чуждого» индивиду внешнего закона. Если Традиция, по мысли либерализма, «закрепощает», то Культура «освобождает». Культура поэтому становится *новой универсальностью*, вытесняющей прежнюю традиционную универсальность – государство. «В конечном счете, именно Культура воспитывает дух и дает индивиду доступ к универсальному», – пишет французский аналитик истории модерна профессор философии Винсент Сито².

¹ См., напр.: Citot V. Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) // Le Philosophoire. P., 2005 № 2. P. 36.

² Citot V. Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme). P. 38.

Вместе с тем утверждается новый «прометеевский гуманизм как основание модерна, который делает из человека в некотором смысле бога в противовес религии, традиции и обычаю»¹.

Постмодерн, продолжая логику модерна, радикализует отказ от идеи традиции, отрекаясь от «метанарративов»: сколько индивидов, столько и «рассказов». В таком случае невозможна преемственность, «передача по наследству» идей или каких-либо форм рациональностей, как невозможно формирование какой-то основополагающей или приоритетной «метанаррации». Девальвируется и другая важная составляющая традиции – солидарность. Она становится устаревшей ценностью в рамках тотального постмодернистского «фрагментарного опыта» и гедонистического нарциссизма.

От постмодерна к «гипермодерну»

Большая часть западных исследователей полагает, что расцвет постмодерна пришелся на период с 1960 по 1980 г. В течение последующих трех с половиной десятилетий шли разнородные процессы трансформации общества постмодерна. И хотя до сих пор нет однозначного и четкого понимания, в какое новое состояние общество постмодерна преобразовалось, наименований нового качества несколько: «неомодерн», «гипомодерн», «гипермодерн», «сверхмодерн», «продвинутый модерн» и т. п. (la néomodernité, l'hypomodernité, l'hypermodernité, la surmodernité, la modernité avancée).

Дело не только в том, что процесс формирования нового качества общества незавершен. По сути, происходит развитие и углубление тех тенденций индивидуализации, социального гедонизма и массового консюмеризма, которые уже были отмечены как характерные черты западного общества конца 80-х гг. прошлого века. Другое дело, что на фоне компьютерно-цифровой технологической революции они приобрели новые черты, которые изменили портрет современного индивида. И потому европейские исследователи предпочитают говорить скорее о появлении «индивида гипермодерна» (d'individus hypermodernes), а не о цивилизации гипермодерна (de civilisation hypermoderne).

Новый «психотип человека» – индивид гипермодерна – достаточно удачно определяется как «парадоксальный человек»,

¹ Ibid. P. 39.

«освобождение» которого находит сегодня свой предел в нем самом, ибо на него начинает давить его собственная неограниченная свобода, к которой он так долго стремился¹, отмечает Николь Обер, профессор социологии Высшей школы коммерции в Париже. Традиционная личность, соответствовавшая «доиндивидуализированному» миру, была инкорпорирована в коллективность, что предполагало приоритет ответственности перед коллективными нормами и интериоризацию этих норм. Новый человек радикально отличается от прежнего «ветхого» человека традиционного общества. Для человека гипермодерна характерен «выход за все пределы», чрезмерность, фрагментарность и неопределенность, интенсификация всех процессов.

Согласно концепции Н. Обер, первые представители этого нового человеческого типа появились уже в 70-е гг. XX в. в Европе и Северной Америке. По ее мнению, формирование индивида гипермодерна в скором времени приведет к появлению общества гипермодерна, зачатки которого начали возникать в 1990–2000-х гг. в экономически наиболее развитых странах западного мира. Общество гипермодерна представляется как модель утрированности всех ракурсов бытия. Если речь заходит о потреблении, то это «гиперпотребление». Когда пишут о терроризме, то выясняется, что существует «гипертерроризм». Даже о самом капитализме говорят как о «гиперкапитализме»². Такой беспощадный ритм создает логика развития новых технологий и коммуникаций, трансформирующих общество.

Теоретически важные обобщения реперных точек новой современности предложил Марк Оже, один из крупнейших на сегодняшний день специалистов в области антропологии современности и постсовременности, профессор Высшей школы социальных наук во Франции. В своей знаменитой книге «Ничейные пространства. Введение в антропологию сверхсовременности»³ новое состояние общества он называет «надсовременностью» или «сверхсовременностью» (*la surmodernité*). Он также отмечает, что главная модальность «сверхсовременности», которая радикаль-

¹ *Aubert N.* Un individu paradoxal // *L'individu hypermoderne*. P., 2013. P. 83.

² *Hypermodernité* // <https://fr.wikipedia.org/wiki/Hypermodernité>.

³ *Augé M.* Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. P., 1992. На русском языке: Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. М., 2017.

но отличает ее от традиционных обществ, – это перенасыщение, переизбыток, чрезмерность (l'excès). Он выделяет три главных ареала новизны, три модификации такой избыточности (un triple excès): перенасыщение времени (l'excès de temps), перенасыщение пространства (l'excès de l'espace) и перенасыщение индивидуальности (l'excès de l'individualité)¹.

Что касается параметра времени, то оно в сверхмодерне перегружено событиями, которые не успевают истолковывать историки, но в то же время они с избытком комментируются социальными актерами разного рода. Важнейшим переломным событием новейшего времени он называет «крушение советского блока»². Исчезновение «больших нарративов», исторических проектов, исчерпание идеи прогресса приводит к тому, что мы более не ищем истоки, а только различия. Мы утрачиваем память, а вместе с ней уходит идентичность как основа Традиции.

Во-вторых, происходит трансформация пространства, возникают «ничейные пространства», «не-места», которые, по его мнению, являются наиболее яркими выразителями новой философии. Фактически речь идет о полном размывании идентичности как фокуса Традиции в эпоху глобализации. Конкретное место «антропологично», оно всегда связано с определенностью человеческого пребывания, с устойчивостью взаимосвязей, с памятью и реальными контактами. «Пространство, которое нельзя определить как идентифицирующее или как связующее, или как историческое, есть не-место», – пишет Марк Оже во «Введении к антропологии сверхсовременности»³.

В традиционном обществе «место» определялось такими классическими понятиями, как «маршрут, перекресток, центр». Такое «место» было пронизано историей, насыщено человеческими

¹ Augé M. Résumé: Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité, 1992 [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.articule.net/wp-content/uploads/2008/10/diapononlieux.pdf> (дата обращения 28.10.2017).

² Augé M. Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. P., 1992 // Википедия [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: https://fr.wikipedia.org/wiki/Marc_Augé (дата обращения 28.10.2017).

³ Цит. по: Скопина М.В. Феномен «места» и «не-места» в постиндустриальном городе // Вестник МГСУ. 2013. № 1 [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <http://vestnikmgsu.ru/files/archive/issues/2013/1/ru/7.pdf> (дата обращения 28.10.2017).

отношениями и взаимодействиями. Именно «антропологическое место» должно соединять в себе прошлое и современность. Современная интерпретация пространства уходит от этой традиционной социальноцентричной картины восприятия и предлагает человеку совершенно другие опыты. Аэропорты, автомагистрали, транспортные развязки, подземные переходы и иные подобные «не-места» – примеры территории «сверхсовременности». В них люди не взаимодействуют друг с другом, а молча и анонимно «циркулируют». Речь не идет о каком-либо фланировании, бесцельных прогулках. Напротив, всё здесь подчинено конкретным прагматическим целям. Однако эти «не-места» являются пространствами, в которых одиночество и людское единообразие подменяют собой идентичность и взаимоотношения.

«Избыточность» пространства приводит к «сжатию» планеты, завоевание виртуального пространства – к отстранению, отчуждению человека от самого себя. В «сверхсовременности» количество и значимость «не-мест» возрастает по экспоненте. Это – нигде не укорененные места, связанные с возрастающей мобильностью современного индивида, места кратковременного и анонимного обитания, скоротечного прохода и проезда – метро, вокзалы, гостиницы, супермаркеты. Давление «ничейных пространств», «не-мест» выражается в росте номадизма в современной культуре (туризм и т. п.) и связанных с ним явлений бесследного существования, незапоминания, неизбежного и быстрого забвения. Но это и есть потеря идентичности, которая формально сводится к демонстрации чисто официальных документов (паспорта, водительских прав, кредитной карточки и проч.) как единственно ощутимых признаков конкретного человека. Мир сводится к фикции: «Фикция всё более набирает силу: она уже не только задает кавычки, а просто поглощает реальность, намереваясь преобразить ее»¹.

Стандартизированная информация, рожденная в таких «не-местах», заставляет людей замыкаться в своем коконе. И это непосредственно связано с третьей чертой «общества сверхмодерна» – избыточностью индивидуализации, сосредоточением на «я-субъекте». «Человек мира» полагает, что всё вокруг создано

¹ Оже М. От города воображаемого к городу-фикции // Художественный журнал. № 24. [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.guelman.ru/xz/362/xx24/x2402.htm> (дата обращения 28.10.2017).

только для него, и это «индивидуальное» производство смыслов постоянно ускоряется и умножается. Однако то же самое явление оборачивается для него усталостью. «Именно тогда, когда, казалось бы, земное пространство в целом становится обозримым для индивида и когда укрепляются крупные межнациональные сети, именно тогда усиливается партикуляризм. Человек всё более стремится остаться один или, напротив, обрести прежнюю утраченную родину. Мессианизм одних и консерватизм других как бы говорит на одном и том же языке – языке почвы и корней»¹. Формируется ожидание нового мифа.

«Не-места» создают новый «общественный договор» на фундаменте одиночества»², – пишет М. Оже. Таким образом, можно говорить о новом качестве общества – обществе «сверхмодерна». «Сверхсовременность» – это сосуществование разрозненных, однообразных, совершенно равнодушных друг к другу индивидуальностей, и она питается надеждой на возвращение к подлинной идентичности.

Интеллектуальная ситуация на Западе отражает состояние сильнейшей тревоги по поводу катастрофичности современного его состояния. Однако проблема в том, что преодоление кризиса мыслится фактически как продолжение тех же тенденций. В этом отношении следует говорить об определенном тупике. Полная «деидеализация» всех межличностных отношений, ускользание «из реальности в гедонистическое зазеркалье», «миграция из сферы труда в сферу досуга, из творческой напряженности в гедонистическую расслабленность»³, по меткому замечанию А.С. Панарина, стала нормой и составила итог европейского цивилизационного процесса. Последним пределом этой эволюции стало гедонистическое потребительское общество и его вариации в форме «общества спектакля», «эры пустоты». Метаморфоза эта началась давно: «Какой-то микроб подточил энергию и нравственное здоровье прежнего “фаустовского типа”. Он заново

¹ Augé M. Résumé: Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité.

² Augé M. Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. P. 119.

³ Панарин А.С. Народ без элиты: между отчаянием и надеждой // Библиотека думающего о России [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: http://www.patriotica.ru/actual/panarin_elit.html (дата обращения 28.10.2017).

открыл для себя современность: уже не как поле свободного труда и творческого дерзания, а как десоциализированное пространство гедонистического индивидуализма, не желающего знать никаких социальных заданий и обязательств. *Новоевропейский проект эмансипации личности незаметно был подменен проектом эмансипации инстинкта – главным образом инстинкта удовольствия*¹. Эти слова написаны русским мыслителем более полутора десятилетий назад, но они отражают самую сердцевину современного духовного кризиса человечества.

Линией разлома, последней чертой перед кульминацией кризиса действительно стал крах советского проекта. По иронии истории, новая эра сначала явилась взору «цивилизованной Европы» в радостно-позитивном первичном ликовании евро-атлантического мира по поводу избавления от «тоталитарных режимов». На самом деле это была эпитафия западному проекту фиктивных «общечеловеческих ценностей», существующему без позитивного идеального начала, ибо без такового все поиски нового «гипермодерна» оборачиваются дурной бесконечностью вариаций на тему «индивида гиперпотребления» и соответствующего ему общества.

Рождение нового мировоззрения на Западе

Несмотря на многообразие терминов, определяющих ситуацию после постмодерна («гипермодерн» Жюль Липовецки² и др., «цифромодернизм» и «псевдомодернизм» Алана Кирби³, «**авто-модернизм**» Роберта Самуэля⁴, «**альтермодернизм**» Николя Буррио⁵), все критики и комментаторы согласны в том, что мы являемся свидетелями заката постмодерна и очевидной необходимости реконструкции и возвращения мифа.

Теоретические попытки переоценки ценностей оформляются сегодня, в частности, под общим наименованием *метамодерна*. Этот термин был предложен в 2010 г. голландскими философами

¹ Там же.

² *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. М., 2001.

³ *Kirby A.* Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure our Culture. New York; London, 2009.

⁴ *Samuels R.* Auto-Modernity after Postmodernism: Autonomy and Automation in Culture, Technology, and Education // Digital Youth, Innovation, and the Unexpected. Cambridge. 2008.

⁵ *Bourriaud N.* Altermodern. Tate Triennial 2009. London, 2009.

Т. Вермуленом и Р. Аккером в статье «Заметки о Метамодернизме», который, как они полагают, становится «доминирующей культурной логикой современности»¹. Метамодернизм видится как попытка преодоления постмодернизма и как общая реакция на чреватый кризисами настоящий момент. «Экосистема жестоко разрушена, – пишут они, – финансовая система становится всё более и более неуправляемой, и геополитическая структура, изначально будучи неоднородной, в последнее время всё больше обнаруживает свою нестабильность. Этот тройной кризис вызывает серьезные сомнения... накаляет культурные дебаты и провоцирует расшатывание догматов. История, похоже, стремительно продвигается за пределами своего поспешно объявленного конца»².

Авторы прокламируют восстановление «смыслов», размытых и утраченных в постмодернизме. В определенном контексте это может восприниматься как начало возврата к Традиции. Однако главное здесь в том, что речь идет о традиции, остающейся все-таки в рамках модерна. Модерн, некогда отвергнувший Традицию, сам для европейской цивилизации возводится в ранг новой традиции. От понимания Традиции остается только идея трансляции наследия, но наследия Модерна, и тогда, как указывают авторы концепта «метамодерна», «смерть постмодернизма (как и всякая смерть) также может быть воспринята и как передача, предоставление некоего наследия»³.

Идейно новое понятие метамодернизма, поясняют авторы, ближе не к префиксу «*мета-*» (*греч.* μετά – между, после, через), а к платоновскому «*metaxy*» (*греч.* μεταξύ), означающему нечто «среднее» между чувственным миром и миром идей. Современный человек, согласно этой концепции, призван, подобно маятнику, постоянно двигаться между полюсами идеализма и иронии, преодолевая наивный модернизм и циничный постмодернизм через непрерывное раскачивание между ними и взаимное дополнение. «Всякий раз, как энтузиазм метамодерна качнет в сторону фанатизма, гравитация вытягивает его обратно к насмешке в миг,

¹ Вермулен Т., Аккер Р. ван ден. Что такое метамодернизм? // Двоеточие [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <https://dvoetochie.wordpress.com/2014/06/19/metamodernism/> (дата обращения 28.10.2017).

² Там же.

³ Там же.

когда насмешка качнется в апатию, гравитация вытягивает его назад в энтузиазм», – поясняют они этот тезис¹. Т. Вермулен и Р. Аккер называют этот процесс «осцилляцией, раскачиванием» между модернистскими стратегиями и постмодернистскими тактиками. Если модернизм породил утопию, а постмодернизм – безысходность, то метамодернизм призван возродить надежду и смысл, в то же время признавая, что их не существует в реальности, но исходя из того, что они «как бы есть», что они необходимы индивиду для действия и самореализации, для ухода от бессмысленности существования.

В 2015 г. Т. Вермулен и Р. Аккер выступают с новой статьей, в которой отмечают, что сильное желание утопий, несмотря на их бесполезную сущность, набирает силу. Намечается глубокий мировоззренческий сдвиг, нацеленный на возрождение трансцендентных идеалов в эстетике и интеллектуальном пространстве Запада². Эту способность адаптировать мифы и религиозные парадигмальные модели под реалии XXI в. конкретизирует молодой ученый Йельского университета Б. Демпси в статье «Реконструкция: Метамодернистская “трансцендентность” и возвращение мифа», получившей многочисленные отклики³.

Он отмечает, что такая реконструкция присутствует в метамодернистских формах искусства, которые обращаются вновь к библейским сюжетам, переосмысливая их в рамках реалий и катастроф XXI в. Эта новая, «высокопробная» трансцендентность уже стала частью современной культуры, формируя метамодернистский миф. Она использует, например, приемы классической иконографии для критики экологической обстановки на планете, библейские сюжеты греха и искупления и многие другие, которые

¹ Вермулен Т., Аккер Р. ван ден. Заметки о «Заметках о метамодернизме» // Журнал о метамодернизме [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <http://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/> (дата обращения 28.10.2017).

² Вермулен Т., Аккер Р. ван ден. Заметки о «Заметках о метамодернизме». Недопонимания и уточнения // Журнал о метамодернизме [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <http://metamodernizm.ru/misunderstandings-and-clarifications/> (дата обращения 28.10.2017).

³ Демпси Б. Реконструкция: Метамодернистская «трансцендентность» и возвращение мифа // Журнал о метамодернизме [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <http://metamodernizm.ru/reconstruction/> (дата обращения 28.10.2017).

вписаны в современный контекст и заставляют зрителей задуматься над современностью в терминах обновленной религиозной парадигмы. Наряду с библейской тематикой возрождается терминология героического, эпического существования. Такой процесс можно охарактеризовать, считает Б. Демпси, как «хрупкий метамодернистский “теизм”»¹. Этот феномен является реакцией современного человека на бессмысленность потребительского существования, отражает стремление к поиску новой глубины и новых смыслов человеческого бытия.

Российская ситуация

Последние два с половиной десятилетия Россия была активно вовлечена в процессы глобализации, отражением которых в интеллектуальной сфере стали отчасти идеи постмодернизма, породившие на Западе гипертрофированные формы индивидуализма. Социально-политический кризис, а также разочарование и усталость от фрагментации мышления, характерного для постмодернизма, формируют интерес к классическим концепциям, универсальным истинам и традиционным ценностям не только на Западе, но и в России. При этом специфику российских размышлений предопределяет тенденция к поиску нового вдохновения в национальном культурно-историческом коде развития, никогда, по сути, не отрекавшемся окончательно и бесповоротно от своих трансцендентных оснований.

Особенность ситуации заключается в том, что, в отличие от Запада, Россия если и порывала с традицией как воплощением «сакрального», то это были периоды кратковременные – «эпохи смуты», частичной утраты святоотеческого наследия. Восстановление страны всегда было связано с возвращением к ядру культурно-исторических ценностей, разумеется, с поправкой на новации и технологический уклад. В отличие от европейской цивилизации, которая отказалась от универсальной истины бесповоротно и в эпоху модерна пришла к аксиологическому релятивизму, доведенному до своего логического завершения в постмодерне, Россия, а позднее Советский Союз сумели на определенном этапе развития соединить просветенческое рациональное начало и традицион-но-ценностное. Такой синтез позволяет современным философам

¹ Демпси Б. Реконструкция: Метамодернистская «трансцендентность» и возвращение мифа.

определять подобные периоды как реализацию формата Сверхмодерна уже в то время, когда на Западе о нем не было и речи.

С.Ф. Черняховский полагает, в частности, что проблема современной России не в том, что она «недомодернизирована», а в том, что ее насильственно уже четверть века пытаются повернуть от развития в форматах Сверхмодерна – соединения рационального и традиционно-ценностного – к Постмодерну. «Модернизация России (в конструктивном смысле слова, а не в смысле “вестернизации”) имела ту уникальную особенность, что при утверждении рациональности не были разрушены ценностно-сакральные ядра. Именно в этом была суть Советского проекта: равновесие сакральности и рациональности»¹, – пишет он.

Российская перспектива «новой современности», как и западная «гиперсовременность», отталкивается от проекта модерн, стремясь преодолеть его по-своему, с опорой на выстраивание новой метафизики, новой духовности. Замысел нового направления российской истории предлагает, в частности, С.Э. Кургинян, обозначив его как «Сверхмодерн» – «четвертый мировой проект по отношению к трем существующим проектам – Модерну, Постмодерну и Контрмодерну, следующий уровень развития человечества после окончания проекта Модерн»². Исследования Сверхмодерна прочно связываются автором с коммунистической традицией, имеющей истоки в марксизме. Ее недостатком была излишняя материалистичность, отсутствие или утрата национального метафизического наследия, заложенного еще русским космизмом. Создание нового проекта (Pax Russica) должно опираться на все имеющиеся в нашем интеллектуальном поле концепции и идеи. Необходимо выработать свою собственную систему смыслов, которая сможет противостоять концепту «конца истории». Наша задача – в создании сверхистории и нового идейного нарратива на базе тех ценностей, которые позволят человеку идти вперед. «Теперь все должно быть “сверх”. Сверхусилие, сверхистория, сверхмодерн», – пишет Кургинян³. Ядром

¹ Черняховский С.Ф. Традиция, модерн и сверхмодерн // Перелом. М., 2013. С. 19–20.

² Кургинян С.Э. Четвертый мировой проект // <http://paxrussica.ru/blog/sverhmodern/8.htm>.

³ Цит. по: Волков П. Конец эпохи Модерна. Сверхмодерн // <http://vybor.ua/article/Mirovozzrenie/koniec-epohi-moderna-sverhmodern.html>.

и движущей силой нового проекта может стать «Коллективный Разум», который следует воспринимать в духе русской традиции Общего Дела¹.

Подобные размышления свидетельствуют о том, что в поле общественного обсуждения набирает силу стремление к возрождению Традиции. Историческая дискретность российской истории, неоднократные попытки разрыва традиции, революционной смены ценностных систем, привели к тому, что в конце прошлого века в России возник феномен расколотого сознания, который активно эксплуатировался либеральными вождями перестройки. Но сегодня настало время, когда вновь проявляют себя вечные ценности, которые присутствовали в народном сознании во все эпохи. Главные среди них – справедливость и социальное равенство, подкрепленные этическими требованиями создания «нравственного государства».

О российском метамодерне

Глобальное измерение современного миропорядка с необходимостью порождает реактивность интеллектуальной ситуации в России на соответствующие трансформации на Западе. Специфическим центром притяжения в этом отношении стало явление, получившее на Западе наименование метамодерна. Отношение к новому феномену, покуда он не обрел четкие очертания, колеблется от снисходительного до открыто восторженного. Эта новация обсуждается российскими авторами, имеющими разные идеологические позиции, и оценивается позитивно либералами, умеренными и новыми консерваторами.

Так, Д. Быков пишет: «Я, в общем, за метамодернизм, то есть за новых умных, грубо говоря»². Профессор кафедры философии РАХН и ГС О.А. Митрошенков анализирует историческое место метамодернизма в новой философской парадигме. Он отмечает, что «хаос (один из ведущих посылов постмодернизма) стал расцениваться не только как совокупность неограниченных возможностей развития, но и как фактор, повышающий социальный риск. <...> Эклектика, в том числе мультикультурная, лелеемая и

¹ Кургиян С.Э. Русский Мировой Проект.

² Метамодернизм // Википедия [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Метамодернизм> (дата обращения 28.10.2017).

культивируемая постмодернизмом, не привела к созданию нового единства, но способствовала противоречиям и конфликтам “у родного порога”¹. Итогом, полагает он, стали напряжение и усталость от постоянных деконструкций нонклассики. На этом фоне идет процесс возвращения к очевидным, традиционным ценностям, обращение к надежным и понятным нормам, уважительному цитированию высоких образцов. Более того, считает он, эстетической базой для формообразования в метамодерне могут стать элементы соцреализма. «Большой стиль» вызывает сегодня интерес самых различных, в том числе рафинированных, аудиторий². Он полагает, что духовная культура и аксиология грядущего социума и человека будет предполагать приоритет вечных ценностей, светлого будущего, концепт счастья и т. п., снижающих ощущение риска повседневности.

Процесс российского обсуждения нового поворота в развитии общества интересен тем, что в нем намного сильнее и конкретнее, чем в западной научной литературе, проявляются фундаментальные коды российской Традиции, взывающие «новой духовности»³.

Недавно в интернет-пространстве был создан сайт российского варианта проекта «Метамодерн». Его кураторы подчеркивают, что в нашем обществе запрос на духовные, метафизические основы перемен особенно сильны. Сегодня тревожным становится факт отсутствия положительной программы, вертикального вектора, способных отражать «ментальную, глубинную, нематериальную суть нации, проявленность которой в поле культуры совершенно необходима для нормального развития общества и его самоидентификации», пишут представители молодого поко-

¹ Митрошенков О.А. Что придет на смену постмодернизму? // Журнал о метамодернизме [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <http://metamodernizm.ru/chto-pridet-na-smenu-postmodernizmu> (дата обращения 28.10.2017).

² Там же.

³ См., напр.: *Истомина Т.* Метафизика метамодернизма // <http://syg.ma/mietafizika-mietamodiernizma>; Серова М. Российское культурное сообщество: в поисках реальности или Бог после смерти Бога; Метамодернизм – выход из здания суда? (29.01.2016) // Журнал о метамодернизме [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <http://metamodernizm.ru/metamodern-interview> (дата обращения 28.10.2017).

ления россиян¹. Современный вызов не есть простое требование комфорта и «европейского выбора». Он выходит далеко за пределы стремления грубого удовлетворения желаний индивида общества гиперпотребления. Формируется запрос на «почву под ногами. Почву, которой лишился современный человек в пост-современном мире, окруженный разодранной на клочки реальностью, погруженный в различные виды реальности виртуальной, получивший неслыханные технологические возможности, но потерявший собственную идентичность»².

Стремление к реализации свободы личности не исчезает. Но оно взывает к новой формуле существования «общего, вопреки существованию частного», растет «жажда переживания единства с целым»³. Это предчувствие нового времени, новой эры авторы проекта русского метамодерна выражают пафосными словами, столь нехарактерными для циничного постмодерна и даже для современного западного общества. Необходимо привести их полностью: «Начинается цивилизационная подвигка. Причем настолько крупная, что рядом в истории человечества ничего не стоит, кроме неолитической революции. Жизнь, которая нас окружает, – абсолютный тупик. Общество потребления не имеет права на существование. Человек в своем сегодняшнем виде не имеет права на существование. Просто надо дойти до края. У Хлебникова есть замечательные строки:

*И когда земной шар, выгорев,
Станет строже и спросит: «Кто же я?»,
Мы создадим «Слово о полку Игореве»
Или же что-нибудь на него похожее.»⁴*

Авторы «Русского метамодерна» считают, что мы стоим на пороге появления нового мифа, новой цивилизации. При этом его представители отчетливо осознают свою тесную связь с Традицией, с которой русский человек никогда не порывал окончательно

¹ Серова М. Российское культурное сообщество: в поисках реальности или Бог после смерти Бога.

² Серова М. Российское культурное сообщество: в поисках реальности или Бог после смерти Бога.

³ Там же.

⁴ Там же.

но, несмотря на все противоречивые перипетии истории страны. Если Традиция и оспаривалась, пишут они, то русские даже в полемике, были включены в ее контекст. «Наше поколение преодолевает кризис современности с помощью новой серьезности, обращения к корням, возврату к мифологическому (или магическому) сознанию»¹.

Тем самым определяется вектор развития русского метамодерна, который говорит о возрождении «новой сакральности». «Русский метамодерн» видится как параллельная ветвь западного метамодернизма, у которой есть свое преломление новой эпохи через призму национальной стихии в духе прикосновения к своей традиции, обращаясь, в частности, к идеям Достоевского, Бердяева, Толстого, Тарковского и классическим концепциям русской философской мысли. «Мы оказываемся в атмосфере тотального материализма, что для русского человека, к примеру, несвойственно. У нас даже атеизм совершенно особый, пламенный, как неистовая вера. Несвойственна нам благополучная середина, материальная усредненность, всегда нужно, чтобы “дух накатил”»², – пишут они. И именно эту линию, опираясь на историю русской мысли от Н.А. Бердяева до А.А. Зиновьева, они предполагают развивать в своем проекте.

В итоге дискуссий и размышлений на открытой интернет-площадке рождается «Манифест русского метамодерна», который, по замыслу авторов, призван дополнить и конкретизировать западноевропейские идеи и стать подобием «сакрального филиала» метамодернизма, выровнять пространство современного искусства, в котором сакральные темы табуированы.

Русский метамодерн определяет в качестве своей доминанты выход к трансцендентному – с опорой на глубокие традиции русской философской мысли, на национальное тяготение к абсолютным, предельным ценностям человеческого существования, – заявлено в «Манифесте русского метамодерна» в 2015 г.: «Мы рассматриваем приставку “мета”, как образование от греческого “metaху” – промежуток, где трансцендентный Бог соприкасается с человеческой сферой»³. Отказываясь от эгоистического антро-

¹ Метамодернизм – выход из здания суда?

² Метамодернизм – выход из здания суда

³ Серова М. Манифест русского метамодерна // Журнал о метамодернизме [Электрон ресурс]. Режим доступа: URL: <http://metamodernizm.ru/russian-metamodern-manifesto> (дата обращения 28.10.2017).

поцентризма, который стал причиной всех глобальных катастрофических проблем, авторы «Русского манифеста» провозглашают идеи универсального гуманизма и антропокосмизма. Важнейшим фактором сохранения планеты и общества, стоящих на пороге экологической и смысловой катастрофы, является отказ от жизни потребителя и возвращение к духовной ответственности, к восприятию себя как части целого и принятию ответственности за это целое, заявляют они.

Русский вариант «метамодерна» выходит за рамки молодежного эстетического проекта. Он оказывается ответом на общий социальный запрос возродить эстетические критерии в искусстве, забытые в угоду политическим жестах, о котором пишут авторы старшего поколения российской интеллигенции. «Очевидно, что сегодняшнее “актуальное искусство” является продуктом политического и коммерческого заказа в не меньшей степени, чем идеологически выдержанное искусство советского времени»¹, – замечает А.В. Щипков. Таким образом, возрождение Традиции, «перезапуск кода традиции», который должен начать самовоспроизводиться, можно считать свершившимся фактом, ибо он реально проявляет себя в разных слоях современного российского общества, в разных поколениях, в разных социальных механизмах.

Сегодня в России многие пытаются сформулировать национальную идею так, будто возможно найти некое социальное декало. Ситуация похожа на пореволюционную эпоху начала XX в. Тогда, в такое же переломное «смутное» время взращивали новое племя и пытались, в частности, предопределить развитие советской прозы, формируя новый социальный заказ. Однако проницательные умы уже в те годы сознавали, что «заказ» такого рода невыполним, ибо Россия такая страна, которой заказывать «бесполезно: ей закажут Индию, а она откроет Америку»².

Именно так всё и происходит с «загадочным российским сфинксом», столь не постижимым для утратившего Традицию коллективного Запада. А происходит это потому, что в России

¹ *Щипков А.В.* От составителя // Перелом. Сб. статей о справедливости традиции. М., 2013. С. VII.

² *Тьянянов Ю.Н.* Литературное сегодня // <http://philologos.narod.ru/tynyanov/pilk/ist16.htm>.

сохранился глубокий творческий потенциал, способность национального поиска, уходящего корнями в подлинность Традиции. А главное то, что в российском сознании сохранилась «тоска по сакральному», т. е. религиозность в подлинном смысле слова¹.

Такое состояние российского бытия открывает новые горизонты не только для страны, но и для других народов. Одновременно рождается перспектива для глобального мира открытия новой, но уже российской «Америки» – российской цивилизации. Импульсы, сохраненные в коллективном и политическом бессознательном России, дают шанс переосмысления Традиции в нынешней ситуации мировых цивилизационных разломов и геополитической неопределенности и создания Нового мирового порядка, основанного на идеях Справедливости и Братства (в русском варианте – Соборности), которые были заявлены, но не реализованы Модерном («Старой современностью») и Просвещением.

¹ *Щитков А.В.* От составителя // Перелом. Сб. статей о справедливости традиции. М., 2013. С. V.

Обращение к святоотеческой традиции
в русской религиозной философии
XIX – начала XXI в.¹

I

В религиозно-философской мысли можно увидеть ряд философов, творчество которых характеризовалось обращением к святоотеческому наследию, выявить и типологизировать мотивы и особенности обращения мыслителей к святоотеческому наследию. В первую очередь здесь следует назвать имена И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Г.В. Флоровского, В.Н. Лосского, а также нашего современника православного философа С.С. Хоружего. В исследовательской литературе анализ такой темы до сих пор не предпринимался, учения упомянутых философов рассматривались либо по отдельности, либо в рамках направлений мысли, к которым их творчество традиционно причисляют. Между тем типологизация направлений русской религиозно-философской мысли XIX – начала XXI в. по критерию обращения мыслителей к святоотеческому наследию позволяет систематизировать изучение мотивации, философского смысла обращения к учениям святоотеческой традиции, события встречи с ней, а также заключить о причинах отсутствия такой встречи у других религиозных философов, разделить творчество религиозных мыслителей по новому основанию, выделив две группы. Таким образом, типологизация способствует систематизированному рассмотрению указанной тематики.

Актуальность рассмотрения обращения к святоотеческому наследию русских религиозных философов определяется значимостью проблематики для решения таких вопросов как дальнейшая разработка религиозной философии, углубление религиозно-философского самосознания, философское осмысление культурной идентичности, поиск путей преодоления кризисных явлений в современной культуре.

¹ Работа выполнена по гранту РГНФ № 15-04-00229.

Соответственно целью раздела является обсуждение проблематики русской религиозно-философской мысли XIX–XXI вв. в аспекте типологии, предусматривающей выделение направлений мысли, в которых опираются на учения святоотеческой традиции, либо руководствующиеся логикой, не приводящей к интеграции в религиозно-философский дискурс вышеупомянутой традиции.

Упомянутые группы в русской религиозной философии, в сущности, определены различными интерпретациями соотношения западнохристианского и восточнохристианского идейного наследия, в которых в одном случае на первом плане оказываются общехристианские черты, во втором – особенные. Обращение к святоотеческому богословию значимо не только само по себе, но и в плане сопоставления богословских парадигм христианского Запада и Востока, раскрывающего своеобразие путей развития теологической и богословской мысли. Такой подход позволяет увидеть черты своеобразия христианской мысли Запада и Востока.

Представители первой типологической группы включают в религиозную философию святоотеческие учения: учение о цельном знании у И.В. Киреевского; трактовка структуры святоотеческой традиции как христианского эллинизма, в которой подчеркивается синтетический аспект, акцентирование синтетического характера византийской образованности у Г.В. Флоровского; учение энергийной антропологии у С.С. Хоружего. Всё это примеры актуализации святоотеческих учений в контексте религиозно-философского дискурса.

Представители второй группы не придают святоотеческим учениям существенного значения в религиозно-философском дискурсе. Эти авторы не находят оснований для интеграции в религиозно-философские построения святоотеческих учений, полагая, что учения византийской православной святоотеческой традиции не имеют существенного значения для религиозно-философского дискурса. Правда, в этом случае велик риск, что религиозно-философский дискурс утратит реальную конфессиональную определенность (при возможном сохранении номинальной). Но имеет ли конфессиональная принадлежность значение для религиозно-философского дискурса? В том случае, когда речь идет о целом религиозно-философском дискурсе, несомненно, имеет. Дело в том, что в религиозно-философском дискурсе условно могут быть выделены два типа содержательных проблем.

К первому типу относятся проблемы, связанные с рассмотрением соотношения дискурсов религиозно-философского и безрелигиозного, по отношению к этому вопросу представители различных религиозно-философских позиций и конфессий по определению придерживаются единого подхода.

Ко второму типу относятся проблемы внутррелигиозные, в частности, связанные с осмыслением конфессиональных разделений в христианстве. Здесь на первом плане оказываются известные догматические и обрядовые различия, особенности опытного восточнохристианского богословия и западнохристианской схоластической теологии (католическая мистика и протестантское богословие в своих истоках были реакцией на схоластическую теологию и в этом смысле были связаны с последней по типу диалектических отрицаний).

Разумеется, говоря о западнохристианской и восточнохристианской традициях, в том числе и о типах богословия, следует сказать и о том общем, что им присуще – это общие черты христианского вероучения и христианско-эллинские синтетические конструкции, в которых, однако, синтез был осуществлен различным образом и по форме, и в плане содержания сочетаемых компонентов. Здесь можно указать на синтез философии и богословия в схоластике и на синтетическое же учение о науках внешних и внутренней в восточнохристианском богословии. Однако сразу же укажем и на формальные и содержательные различия этих синтезов. Прежде всего, эти синтезы занимали различное место в общем строе указанных богословских традиций. Если в первом случае синтетическое учение о науках внешних и внутренней вовсе не было стержневым и центральным в общем строе богословского дискурса, то во втором случае это был центральный двукомпонентный синтез с отчетливым выделением философии из всего строя античной мысли.

Если в схоластической мысли по мере накопления опыта творческого самоопределения философского разума сочетание начал веры и разума приобретало всё более внешний характер, что готовило почву для последующего его расторжения в философско-теологических синтезах, поскольку, в сущности, вера есть иное в сравнении с разумом, равно и наоборот; то в восточнохристианском богословии по самой его опытной, практической конституции расторжение его с началом веры было невозможно. Разумеется, здесь были свои проблемы, в частности, связанные

с пониманием веры как введения в богословскую практику, в аскезу, в то время как вера, ее существо, ее следствия, ее практические эффекты – не только введение, но часто сама суть дела; а также с наличием в византийском богословии, в святоотеческой традиции отнюдь не только синтетических тенденций в виде учения о науках внешних и внутренних, но и односторонних интенций, призывов изгнать из богословско-философского синтеза внешние науки и т. д.

II

Схоластический дискурс был структурирован не по типу богословско-философского синтеза – последний скорее был намечен, чем всесторонне разработан, но в виде синтеза философско-богословского, в котором был выделен комплекс проблем схоластики: соотношение веры и разума, спор номинализма и реализма, доказательства бытия Божьего, разрабатывавшийся во многом философскими средствами.

Общая стилистика схоластической мысли определялась не только духовным и интеллектуальным содержанием и контекстом проблемы соотношения веры и разума, но и всего указанного проблемного комплекса. Что касается двух последних проблем схоластики, то спор номиналистов и реалистов в основном был философской проблемой; также вряд ли следует признать удачным в богословском отношении стремление теоретическими средствами доказать бытие Божие, хотя, разумеется, эти усилия были бесполезны в философском отношении, способствовали уточнению возможностей философско-теоретического мышления.

Доказательство – это теоретическое усмотрение, а вера в Бога есть убежденность человека в существовании невидимого и невозможного в естественном порядке вещей. В определенных исторических обстоятельствах «переоткрытие» этой истины вызывало растерянность у тех, кто привык ставить разум выше веры, кто принадлежал к интеллектуальной традиции, в которой отсутствовало понимание подлинного равновесия веры и разума, не были раскрыты принципы мировоззренческого со-утверждения веры и разума, что рано или поздно приводило, с одной стороны, к постепенной деградации разума в тупиковых перспективах его абсолютизации, догматизации или скептицизма, а с другой – к мировоззренческой изоляции веры от возможностей разума, что делало

невозможным совмещением веры и разума в синтетической мировоззренческой системе, вело ко взаимному ослаблению начал веры и разума, соотношение которых в разных вариантах – по типу «синтетического равновесия», «взаимоотрицания», «изоляции», «замещения» и др. – представляет собой одно из важнейших измерений этоса культуры.

В споре номинализма и реализма философская проблематика фактически выходит на первое место, а разработка этой проблематики, открывавшая пути развития номинализма, сыграла важную роль в трансформации средневекового способа мышления¹.

В схоластическом богословии соотношение разума и веры сложилось таким образом, что всё более отчетливо обозначалась перспектива раскрытия и творческого использования «эффектов» разума, творческая увлеченность философскими открытиями в сфере разума (онтологическими, гносеологическими, логическими и др.). Создавалась почва не только для постоянного философского соизмерения двух видов знания – естественного и сверхестественного, для поддержания и усиления этоса разумного исследования, уместного в собственно исследовательских областях, – но и для утверждения лишь вводного и внешнего отношения к области веры, к сфере опытного богословия. Соответственно сферам интеллектуальной и духовной (области веры) уделялось неравное внимание, первой – преимущественное.

Не случайно, что родоначальники новоевропейской философии – оппоненты схоластического типа мышления – рассматривали последнее как уязвимую для теоретической критики разновидность философского мышления, т. е. критически сопоставляли два стиля рационалистического мышления – средневековый схоластический и новоевропейский научно-философский. Если бы схоластика воспринималась родоначальниками философии Нового времени как теология, как дисциплина вероучения, то они рассматривали бы оппозицию разума и веры, соотношение теологии и философии, а не сопоставляли бы критически две разновидности философии.

В свою очередь, подобно схоластам, родоначальники философии Нового времени Р. Декарт и Ф. Бэкон были уверены в доброкачественности и прочности собственного религиозно-филосо-

¹ *Гайденко П.П.* Волюнтаривная метафизика Средних веков // *Метафизика.* 2015. № 4 (18). С. 122–133.

софского синтеза (так, Декарт нашел Богу место в философском синтезе в роли создателя предустановленной гармонии, подобно тому, как позднее в деизме Богу будет отведена роль первотолчка во вселенском движении), который с мировоззренческой точки зрения может рассматриваться как тот же тип религиозно-философского синтеза, что и схоластический, только с еще большей акцентацией и более глубокой разработкой стороны философско-теоретической, соответственно, в еще большей мере лишенный равновесия разума и веры, и потому еще более хрупкий.

Почему же при характеристике западнохристианского наследия большее внимание уделяется именно схоластической философско-богословской парадигме, хотя очевидно, что это не единственный тип мысли даже в эпоху западноевропейского Средневековья, другим была католическая мистика; кроме того, вскоре схоластику потеснили религиозно-философские направления эпохи Возрождения, а затем – Нового времени. Соответственно, в целом картина западноевропейской религиозно-философской жизни сложнее, многомернее. Вместе с тем, как представляется, указание на многообразие не разрушает своеобразного системного единства упомянутых идейных направлений, поскольку все они могут рассматриваться как связанные диалектически, точнее, отношениями диалектического отрицания. В таком случае все перечисленные идейные компоненты представляются единой диалектической системой, звенья которой оказываются связанными диалектически необходимым образом.

Поэтому, если речь пойдет о переосмыслении этого диалектически сочлененного смыслового поля, то дело, естественно, не может ограничиться изменением каких-либо частных, необходимо будет переустройство исходных соотношений, сформировавших это диалектическое поле, для чего надо будет обратиться к иной идейной традиции и к связанному с ней синтезу.

Если сначала позиции веры (а потому и разума) умялялись и деформировались за счет установки на превосходство религиозно-метафизического разума, то впоследствии под влиянием новых исторических условий, в связи с развитием науки, техники, трансформации философского знания происходит умножение типов критики религии, возникает атмосфера тотального, абсолютного преобладания мирского, естественного над сакральным, сверхестественным, т. е. возникает дух секуляризма. В конечном счете секуляризм усиливают многие факторы, а творческое сопротив-

ление ему на западнохристианской почве постепенно становится критически слабым.

Другими словами, если взять всю сумму характерных черт западнохристианской теологии, то можно будет сказать, что значимость и эффективность конструкции этой части конфессионального комплекса оказались рассчитаны лишь на аграрное общество с неразвитой городской жизнью, на ситуацию отсутствия какой-либо значимой идейной конкуренции, т. е. была максимально действенной лишь в период бытия примитивного социума с V–VI по X–XI в., в темные века западноевропейской истории.

В условиях возрождения и развития в западнохристианском ареале городской цивилизации и культуры, усложнения прежних примитивных запросов и вкусов городского общества католическая теология сравнительно быстро оказалась в сложном положении, столкнулась с вызовами, с которыми она не в состоянии была справиться. Сфера влияния католической теологии в обществе и в культуре стала неуклонно сокращаться. Уже давно отсутствовавшее в мировоззренческой сфере равновесие компонентов христианского и античного, веры и разума быстро перешло и в сферу искусства, в городскую жизнь, в общество, т. е. стремительно создавалась почва для начала движения западноевропейского социума по пути возрожденческой трансформации и новоевропейской секуляризации.

Между тем на христианском Востоке, в Византии в контексте святоотеческой традиции, понимания богословия как имеющего опытный характер, как основанного на опыте личной веры (за счет чего в этой традиции, с одной стороны, исключалась подмена опыта веры рационалистическим религиозно-философским умозрением, с другой стороны, на основе учения о науках внешних и внутренних, практики византийского типа образования, сохранялась возможность воспроизведения античного интеллектуального наследия) очерчивалась перспектива иного типа синтеза компонентов христианских и эллинских.

Речь идет о перспективе мировоззренческого и цивилизационного (социокультурного) синтеза особого рода, который хотя и не являлся в полной мере эксплицитным и идеально полным (в нем не было тенденции формирования теоретического разума), однако в нем, во-первых, присутствовал концепт опытного богословия, гарантировавшего веру от «замещения» путями умозрения, а во-вторых, и для разума указывалась верная позиция,

с одной стороны, предотвращающая его иррационалистическую недооценку, опасное игнорирование (как в католической мистике), так и, с другой стороны, позволявшая избежать тенденции к его абсолютизации, как в схоластическом рационализме.

Речь идет о принципе полноты, о сочетании духовной и культурной традиций. Говоря об этом принципе полноты, С.С. Хоружий отмечает, что такая «полнота развития в нашей исихастской традиции была реально явлена, существовала в истории в последние десятилетия существования Византийской империи, века полтора. Это в основном XIV век. Тогда существовала развитая традиция на уровне практики, на уровне мистического опыта, но она включала в себя и высокоразвитые культурные измерения. Культура поздней Византии осуществляла себя именно в этой примыкающей, ассоциированной парадигме по отношению к духовной традиции. Соответственно, сложившаяся система имела все предпосылки к существованию и к плодотворности»¹.

Этот принцип полноты представляет собой подлинное достижение, поскольку в нем, с одной стороны, утверждалось фундаментальное значение веры в духовной жизни, а с другой – постигалась и утверждалась неизбежность «составного» характера общемировоззренческого знания, включающего науки как внутренние, так и внешние; подчеркивалась значимость измерения культуры. В принципе полноты, во-первых, в истинном соотношении утверждались вера и разум, науки внутренние и внешние, здесь не происходила деформация этого соотношения, т. к. разум не полагался инстанцией, покровительственно разрешающей вопросы веры, принципом, постепенно замещающим собой веру, ибо без жизни в вере невозможно восхождение к Средоточию бытия. Во-вторых, в этом принципе полноты нет игнорирования значимости разума, знания внешних наук. В этом принципе не было основы для развития тенденции не приметного мировоззренческого соскальзывания на почву естественного, что содействовало формированию почвы обмирщения и т. д.

Очевидно, что в этом принципе полноты воплощена парадигма, содержащая в себе иной путь в сравнении с отстаиванием

¹ Хоружий С.С. Духовная и культурная традиции в России в их конфликтном взаимоотношении // Институт синергийной антропологии [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/07/hor_bilingua.pdf (дата обращения 28.10.2017).

исключительно религиозной традиции или только пути разума, утверждавшегося в качестве сущности бытия.

То, что этот принцип полноты, органически связанный с восточнохристианской традицией, оказался «пропущен» и «замещен» проблематичным схоластическим синтезом или же заведомо односторонними началами, не только породило одностороннее развитие и кризисные явления, но и обусловило новый цикл поиска принципа полноты истины.

Разумеется, указанный принцип полноты не может рассматриваться как совершенный во всех отношениях. Его очевидный недостаток – внешние науки в нем рассматривались по принципу античного знания, здесь не подготовлялся переход к знанию новоевропейского типа.

Хотя гибель византийской цивилизации и не привела к полной утрате византийского православного наследия, однако наследие это во многих отношениях было упрощено, догматизировано, утратило творческое измерение.

III

В русской мысли идея построения религиозной философии с существенной опорой на святоотеческие учения имеет долгую и сложную предысторию. Во-первых, в самой святоотеческой традиции могут быть выделены различные тематические компоненты – богословско-вероучительные и практико-аскетические, которым при изложении может уделяться различное внимание. Во-вторых, одно дело – задача воспроизводства самой традиции (возможны ситуации, когда она прерывается и т.д.) – миссия Паисия Величковского (1722–1794) и его последователей¹; другое – когда предпринимаются попытки с позиций святоотеческой традиции завязать диалог с современностью – творчество Тихона Задонского (1724–1783)². Наконец, третья возможность – это собственно ситуация включения святоотеческих учений в состав религиозной философии в качестве существенного компонента (творчество И.В. Киреевского и др.), которую нужно отличать от религиозно-философского творчества, не связанного со специальным обращением

¹ *Ермишин О.Т.* Философия религии. М., 2009. С. 131.

² Там же. С. 129–130.

к святоотеческим учениям – творчество Г.С. Сковороды (1722–1794).

Первым русским религиозным философом, который прямо указал на синтетический философский (религиозно-философский) потенциал учений святоотеческой традиции был И.В. Киреевский. Это было новый момент в философском (религиозно-философском) дискурсе. Именно в синтетическом святоотеческом учении о цельном знании Киреевский усмотрел основу своей религиозной философии. Характерно, что ни в западнохристианской традиции, ни в собственно философских учениях Киреевский не усмотрел основу для синтеза в своей религиозной философии.

Помимо опоры на святоотеческие учения, другой особенностью религиозной философии Киреевского, в сравнении с предшествующими вариантами религиозно-философского дискурса в Славяно-греко-латинской академии и в творчестве Сковороды, была ориентация не только на христианизированный аристотелизм или платонизм, но и на новоевропейскую философию.

Другой момент, менее ясный и дискуссионный, – это собственно вопрос о том, что собой представляет учение о цельном знании, какие именно святоотеческие учения и понятия имелись в виду Киреевским. Разнообразие мнений на сей счет у исследователей возрастает из-за того, что свою религиозно-философскую систему Киреевскому удалось изложить лишь на уровне более или менее пространно изложенного замысла.

Ввиду того, что многие свои мысли Киреевский выразил сжато и фрагментарно, в исследовательской литературе присутствует тема реконструкции воззрений Киреевского. Не переходя к рассмотрению этой темы, к полному обзору исследовательских реконструкций воззрений Киреевского, обратим внимание на одну из формулировок учения о внутренней цельности знания, в которой речь идет о двух состояниях личностных сил и способностей: «В глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого»¹. Дальнейшие пояснения Киреевского дают повод для неоднозначных толкований. Слова Киреевского об общем средоточии отдельных сил и способностей в глубине души,

¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 319.

о слиянии всех отдельных сил «в одно живое и цельное зрение ума» можно понимать не только как единый организм сил и способностей души, в котором учтена каждая сила и способность и которые входят в этот единый организм в преобразованном относительно своего первоначального эмпирического состояния виде, но и как погружение в единое мистическое состояние, в котором гаснут, теряются особенности, отдельные силы души.

В работе «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» Киреевский, поясняя идею цельного внутреннего знания, прибегает к формулировке о поиске такой установки, в которой была бы невозможна автономия различных сил человека от духовно-нравственного центра. «Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности. Одним чувством понимают они нравственное; другим – изящное; полезное – опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, покуда ее действие совершится. Каждый путь, как предполагают они, ведет к последней цели, прежде чем все пути сойдутся в одно совокупное движение»¹. «Вообще можно сказать, что центр духовного бытия ими не ищется. Западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других; то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира, ибо есть в его движениях даже в самые крутые переломы жизни что-то глубоко спокойное, какая-то искусственная мерность, достоинство и вместе смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Европейец, напротив того, всегда готовый к крайним порывам, всегда суетливый – когда не театральный, – всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях, только преднамеренным усилием может придать им искусственную соразмерность»².

По Киреевскому, православный человек ищет в своей душе, в своей внутренней жизни духовный центр, вокруг которого

¹ *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 274.

² Там же. С. 274–275.

собираются все силы души, не довольствуясь более поверхностными схемами религиозных воззрений, совместимыми в определенном смысле и с обычным, естественным состоянием ума и сил души.

Нужно отметить, что в философской интерпретации учения Киреевского о цельном знании можно говорить не только о ракурсе философско-антропологическом, здесь возможна и более общая интерпретация. В последнем случае речь пойдет об исходной схеме философского учения в совокупности его подразделов: гносеологическом, онтологическом, аксиологическом и др. А.К. Судаков в подразделе 6 «Умозрение цельности как христианская философия цельной жизни» монографии «Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского», реконструируя философские воззрения Киреевского, говорит об идее соединения планов естественного (рационального) и духовного (трансрационального) в сложном иерархическом единстве, основывающемся на видимом господстве духовного момента¹. Наиболее отчетливо общефилософский смысл основополагающего учения Киреевского о цельности внутреннего знания представлен в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии».

В случае с учением Киреевского о цельном знании, скорее всего, следует говорить, как предполагал еще В.В. Зеньковский, об ориентации Киреевского на святоотеческое учение о различных состояниях разума в случае ориентации на внешнее, естественное и в случае преобладания в нем внутренних, духовных интересов².

При обсуждении смысла выбора Киреевским в качестве основоположного святоотеческого учения нужно указать на ряд моментов. Выделяя в качестве центрального в своей религиозной философии учение о цельном знании, объединявшем области веры, разума и чувств, Киреевский считал, что впервые это синтетическое учение было разработано в святоотеческой традиции, на которую он и ссылаясь, избегая ссылок на западные философские учения о целостном человеке (Ф. Шиллера³ и др.), что, понимает-ся, не случайно, поскольку у Шиллера основной акцент делался

¹ Судаков А.К. Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского. М., 2012. С. 73–74.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Харьков; М., 2001. С. 213.

³ См. «Письма об эстетическом воспитании человека» Ф. Шиллера. М., 2007.

на синтезе разума и эстетического, т. е., с позиций Киреевского, разрабатывался не полный и не аутентичный вариант философско-мировоззренческого синтеза.

В связи с философскими исканиями Киреевского, связанными с осмыслением святоотеческого наследия, следует сказать еще об одном моменте. Киреевский рассуждал в том духе, что в философии (в религиозной философии) совершенно недостаточно рассматривать традиционную проблему соотношения веры и разума односторонне, а именно в плане разъяснения различий разума и веры с целью оправдания веры перед лицом разума. В определенных обстоятельствах не менее важна и другая сторона проблемы – обоснование прав разума, сосуществующего с верой. Важно подчеркнуть, что Киреевский, испытавший влияние эпохи Просвещения, идеологии и философии рационализма, не готов забыть и о тех истинах, которые содержатся в просветительских максимах о том, что всё в бытии должно предстать перед судом разума, о сне разума, рождающем чудовищ, и др., разумеется, без забвения того, что абсолютизированный разум также становится источником проблем, как и любое абсолютизированное относительное.

Философско-исторические воззрения Киреевского строились на сопоставлении путей исторического развития Европы и России. Своеобразие исторического пути Европы, по Киреевскому, во многом обусловил заимствованный от античности принцип формальной (отвлеченной) рациональности, повлиявший и на западноевропейское христианство. Влияние принципа формальной рациональности на западноевропейское христианство проявилось в искажении смыслов христианского учения, постепенно приведшее к схизме и к другим последствиям: к Реформации, к утрате искаженным, расколотым, враждующим христианством влияния на общество и культуру; к выходу на первый план отвлеченного разума, его развитию вплоть до возникновения, наряду с тенденцией самоутверждения, исторической тенденции его теоретического и мировоззренческого самоограничения.

Западнохристианский мир не сумел обрести равновесие принципов христианской традиции и разума. К обретению этого равновесия в определенных тенденциях византийского православия двигался восточнохристианский мир, однако падение Византии привело к забвению или к маргинализации византийских восточнохристианских синтетических тенденций.

«Что же оставалось делать для мыслящей Европы? Возвратиться ещё далее назад, к той первоначальной чистоте этих основных убеждений, в какой они находились прежде влияния на них западноевропейской рассудочности? Возвратиться к этим началам, как они были прежде самого начала западного развития? Это было бы делом почти невозможным для умов, окружённых и проникнутых всеми обольщениями и предрассудками западной образованности. Вот, может быть, почему большая часть мыслителей европейских, не в силах будучи вынести ни жизни тесно эгоистической, ограниченной чувственными целями и личными соображениями, ни жизни односторонне умственной, прямо противоречащей полноте их умственного сознания, чтобы не остаться совсем без убеждений и не предаться убеждениям заведомо неистинным, обратились к тому изводу, что каждый начал в своей голове изобретать для всего мира новые общие начала жизни и истины, отыскивая их в личной игре своих мечтательных соображений, мешая новое со старым, невозможное с возможным, отдаваясь безусловно самым неограниченным надеждам, и каждый противореча другому, и каждый требуя общего признания других. Все сделались Колумбами, все пустились открывать новые Америки внутри своего ума, отыскать другое полушарие земли по безграничному морю невозможных надежд, личных предположений и строго силлогистических выводов»¹.

Многообразие идеологической, философской и культурной жизни в новоевропейский период Киреевский справедливо связывает с эрозией религиозной традиции и выдвижением на первый план отвлеченного разума. Вместе с тем Киреевский далек от схемы рассуждения по типу «отход от христианства – возвращение к нему», хотя, разумеется, немалая доля истины в таком рассуждении есть. Как представляется, здесь нужно различать два плана рассмотрения. В одном противопоставляются вера и неверие, и тогда для религиозного философа выбор представляется вполне ясным и определенным. В другом на первом плане оказывается спор о путях христианской политики с целью осмысления и преодоления «исторической неудачи» христианства, секуляризации как исторической тенденции первоначально на христианском Западе, а затем и в других христианских странах и в мире.

¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. С. 253–254.

Дискурс Киреевского, а впоследствии и Г.В. Флоровского преимущественно разворачивается во второй плоскости.

Рассуждая о началах истинного христианства, к которому должен вернуться Запад, Киреевский опирался на православную традицию и религиозную философию, православное мышление. Последнее он утверждал в контексте возможного диалога святоотеческой традиции и новейших результатов западной образованности. По сути дела, Киреевский имел в виду новую синтетическую творческую задачу, решение которой не могло быть сведено ни к простому возвращению к традиции, ни к выдвиганию еще одной идеологии.

Синтез, к которому был устремлен Киреевский, он пояснял не только посредством высшего понятия цельного знания, в котором утверждалась иерархия понятий гносеологических, этических, эстетических и др., с верхней ступенью веры, без подмены, замещения исключительно верой этой иерархии ступеней; но изображая идеальный тип православного верующего, у которого «свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры», ибо вера «для него не слепое понятие, которое потому только в состоянии веры, что не развито естественным разумом», для которого вера также «не один внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть, но авторитет вместе внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума»¹.

В рассуждениях о цельном знании, о православном мышлении Киреевский пытался сформулировать кардинальную идею соотношения веры и разума, традиции и разума таким образом, чтобы указанные понятия сочетались в синтетической конструкции, взаимодействовали не взаимно разрушительным образом, что являлось задачей новой и сложной.

С этими явно обращенными в будущее размышлениями Киреевского можно сравнить замыслы В.С. Соловьёва, который, подобно Киреевскому, был озабочен тем, в каком облике в современной культуре должен быть представлен синтез христианской культуры для нового исторического утверждения христианства. В отличие от Киреевского, стремившегося к такому сочетанию понятий традиции², веры и разума, в котором было бы сохранено

¹ *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 319.

² Здесь нужно отметить, что понятием традиции Киреевский оперировал, фактически сопоставляя традиции западно- и восточнохристианские, без

их своеобразии, Соловьёв стремился преодолеть «отчуждение» современного ума от христианства путем преодоления несоответствующей христианству неразумной, т. е. традиционной формы. «Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную, безусловно, форму»¹.

В отличие от Киреевского, критиковавшего отвлеченную разумность, равно как и другие способности души в отвлеченном состоянии, стремившегося к поиску модели синтетического иерархического сочетания понятий веры, традиции, разума, Соловьёв рассуждал о «великой задаче» введения христианства в разумную форму в духе идеалов времени рационалистического типа; не просто критиковал в известных аспектах, возможно, даже во многих (что уместно), но отвергал бытие христианства в «неразумной» форме традиции; фактически стремился к логоцентристскому, просветительского типа замещению традиции разумом, к превращению метафизического разума в основную опору.

Если в философском замысле Киреевского приоткрывались новые интеллектуальные и культурно-исторические горизонты, то замысел Соловьёва во многом представлял собой синтез, аналогичный новоевропейскому христиански ориентированному метафизическому рационализму немецкой классической философии (Фихте, Шеллинг, Гегель).

IV

Хотя раскрытие философского значения учений святоотеческой традиции – явление редкое в русской религиозно-философской мысли, но всё же не единичное. Помимо Киреевского и А.С. Хомякова существенное значение такому ходу мысли придавали Г.В. Флоровский и В.Н. Лосский, а из числа наших современников – С.С. Хоружий, в этом же направлении в своих последних работах продвигался и А.С. Панарин².

тематизации проблематики традиции, которая впервые была мировоззренчески осуществлена в творчестве родоначальника традиционализма Р. Генона, а впоследствии вошла и в научный гуманитарный дискурс.

¹ Цит. по: *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 126.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 39–574. См. о нём: Бажов

По мнению Флоровского, творчество русских религиозных философов не должно опираться исключительно или преимущественно на западные философские и духовные традиции, но призвано ориентироваться на образцы святоотеческого наследия, византийской православной традиции.

Оппозиция философии Соловьёва и философской мысли, ориентированной на византийскую православную традицию, была сформулирована Флоровским в период переосмысления его отношения к философии Соловьёва. Если же на эту оппозицию взглянуть в более широком контексте истории русской философии, то станет понятно, что у неё была предыстория в виде противостояния философии Соловьёва и славянофильства. Соловьёв противопоставлял идею христианского универсализма «языческой» идее национального обособления, национального эгоизма, искажившей христианское сознание, под власть которой, по мнению Соловьёва, попали и славянофилы. Как представляется, особый акцент Соловьёв делал на идее христианского универсализма не только потому, что видел в ней выражение идеи христианской любви, но и потому, что эта идея была созвучна универсализму метафизического разума. Главный упрек Флоровского в адрес Соловьёва – это игнорирование последним византийской православной традиции в её своеобразии. В противовес Соловьёву, акцентировавшему христианский универсализм, не придававшему существенного значения особенностям православного христианства, Флоровский на первый план выводил византийско-православную традицию.

Особенность подхода Флоровского к проблематике различий западнохристианской и восточнохристианской традиций заключалась в том, что он не ограничивался рамками межконфессиональных догматических и богословских споров, а вслед за И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым рассматривал последствия конфессиональных, догматических и богословских различий в западнохристианской и восточнохристианской религиозно-философских и культурно-исторических традициях. За счет выведенной

С.И. Перспективы политического и культурного развития России в современной отечественной консервативно-либеральной мысли (на примере политико-культурологического дискурса позднего А.С. Панарина) // Гуманитарные научные исследования. 2014. № 10 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://human.snauka.ru/2014/10/8133> (дата обращения 28.10.2017).

Флоровским из рассмотрения сущности святоотеческой традиции такой ее особенности, как мысли синтетической, христианско-античной, подход русского мыслителя в методологическом и в содержательном отношении приобрел многомерный, синтетический характер, в известной мере аналогичный западнохристианской схоластике, также основанной на синтезе компонентов христианского и античного, однако лишенной недостатков западнохристианской схоластики в части мировоззренческого осмысления веры и трактовки соотношения веры и разума. Понятно, что в религиозно-философском плане Флоровский вновь выводит на первый план предложенную еще славянофилами, в особенности И.В. Киреевским, оппозицию двух традиций – западнохристианской (католической и протестантской) и восточнохристианской.

Однако в этой оппозиции Флоровский по-новому расставляет акценты. Если славянофилы, во многом в логике романтизма, делали акценты на концепте «народного духа» и на противопоставлении «истинных» проявлений в прошлом и «профанного» настоящего, концентрируя внимание на особенностях древнерусской образованности (хотя в последнем случае Киреевский занимал особую позицию), то Флоровский, преодолевая романтизм славянофилов, критически воспринимая и феномен древнерусской образованности, рассматривал в качестве образца не древнерусскую православную образованность, но кульминацию византийской православной традиции в творчестве Г. Паламы, которому удалось осуществить наиболее глубокий и аутентичный синтез христианского и эллинского компонентов святоотеческой традиции. По мнению Флоровского, Киреевскому удалось выйти за рамки романтизма, однако он не раскрыл церковную традицию.

В богословском дискурсе Флоровский фактически избегал односторонних позиций – либо последовательного традиционализма, либо модернизма. Что касается первой позиции, то здесь надо иметь в виду, что, во-первых, патристическую традицию Флоровский рассматривал в качестве классического образца синтеза христианства и античной культуры, и, во-вторых, простое повторение патристической традиции в современности, по Флоровскому, не будет творческим синтезом. Соответственно, Флоровский специально говорит о необходимости осуществления неопатристического синтеза, предусматривающего синтез христианства и начал современной культуры, аналогичный классическому святоотеческому синтезу христианства и культуры античной.

Что касается последовательного модернизма, то, как представляется, последний рассматривался Флоровским как субъективистский разрыв с церковной традицией. Соответственно, можно говорить о феномене своеобразного традиционалистско-модернистского синтеза в богословском творчестве Флоровского, на который уже обратили внимание исследователи П.Л. Гаврилюк и А.В. Черняев¹.

Важно подчеркнуть, что Флоровский указывал на различные типы синтеза в традициях восточнохристианской и западнохристианской. Этим традициям присущи различные по форме и по содержанию типы синтеза, соотношения наук внешних, мирских и внутренней, духовной, веры и разума, разума и традиции, начал культурных и духовных.

В восточнохристианской традиции вера как основное содержание духовной жизни рассматривается не только как начало не менее существенное, чем жизнь разума, но в своих границах и как более существенное. Однако подлинное возвышение веры достигается не за счет отказа от признания значимости разума, внешних наук и т. д. Зрелым плодом восточнохристианской традиции явилось паламитское энергийное богословие, в котором и был явлен один из примеров указанного синтеза.

Следует подчеркнуть, что в осмыслении святоотеческого наследия в творчестве Киреевского и Флоровского, в учении о естественных состояниях ума и внутреннем цельном знании первого и в рассмотрении святоотеческого наследия как христианского эллинизма и роли последнего как образца для неопатристического синтеза у второго, в указании на тип византийской образованности как сочетания наук внешних и внутренней, духовной, акцент делался на синтетических аспектах святоотеческих учений, сохранивших свое значение для богословских и религиозно-философских построений в современности.

Фактически здесь очерчивалась религиозно-философская программа, складывавшаяся в русле восточнохристианской традиции, но оставшаяся имплицитной. Киреевский сформулировал

¹ См.: *Гаврилюк П.Л.* Парадигмальный сдвиг в историософии Г.В. Флоровского: об истории создания курса лекций «Философия Вл. Соловьёва» // Историко-философский ежегодник 2015. М., 2015. С. 284–302; Черняев А.В. Неопатристический синтез как встреча Традиции и Модерна // История философии. 2016. Т. 21. № 1. М., 2016. С. 168–175.

философскую программу разработки «православного мышления», в которой намеревался совместить традиции восточнохристианскую и философскую, но она осталась нереализованной. Что касается Флоровского, то его критика философии Соловьёва оказалась не введением в разработку иного варианта религиозной философии, а решающим пунктом на пути эволюции от религиозной философии к богословию, т. е. и Флоровский не разработал систематически никакой определенной религиозной философии, но лишь наметил ее эскиз. Вместе с тем указанная выше собственно религиозно-философская задача не может рассматриваться как утратившая актуальность.

Еще раз подчеркнем, что идею цельности, синтетическую идею можно рассматривать как ключевую в философской интерпретации Киреевским и Флоровским святоотеческой традиции. Говоря о цельном знании, о христианском эллинизме, о синтетической формуле византийской образованности и словно отвечая на знаменитый вопрос Льва Шестова «Афины или Иерусалим?», и Киреевский, и Флоровский утверждают: «И Иерусалим, и Афины; и вера, и разум; и традиция, и разум; и внешние науки, и внутренние», настаивая при этом на восточнохристианском типе синтеза.

И в случае с положением Киреевского о внутреннем цельном знании, и с трактовкой Флоровским святоотеческого наследия как христианского эллинизма акценты делаются на необходимости включения в состав мировоззренческого комплекса начал веры и разума в одном отношении как иерархически выстроенных, с признанием главенства веры в утверждении религиозно-мировоззренческих смыслов, а в другом – как необходимо взаимодополнительных с признанием их автономии по отношению друг к другу.

V

С.С. Хоружий выступил как автор концепции нового этапа в истории русской философско-богословской мысли в 1930–1970-е гг. в русском зарубежье (где сохранились условия для творческой эволюции русской философско-богословской мысли XX в.), для которого конституирующим был переход от религиозной философии, основанной на религиозной метафизике, преимущественно ориентированной на образцы немецкой классиче-

ской философии, к богословско-философской мысли, во многом основанной на византийской святоотеческой традиции. И этот новый этап в истории русской философско-богословской мысли рассматривается Хоружим как звено общей истории византийской и русской православной богословско-философской мысли, истолкованной в основном по Г.В. Флоровскому. Кроме того, Хоружий выступил и как автор оригинальной философской концепции синергийной антропологии, вписывающейся в упомянутый новый этап в истории русской религиозной философии.

Кратко рассмотрим оба указанных тематических плана.

Несмотря на то, что интенсивное развитие русской культуры началось сразу после крещения Руси, долгое время оно не включало в себя развитие философско-богословской мысли¹.

Здесь дело и в особенностях восточнохристианской традиции, и в характерных особенностях восприятия ее на Руси. В то время как на Западе интенсивное развитие философско-богословской мысли опиралось на традицию античного интеллектуализма, доминирующей роли отвлеченного концептуального мышления, в Византии этот способ мышления не играл такой существенной роли, поскольку восточнохристианское сознание базировалось на примате опыта; цель христианского существования усматривалась в обретении опыта Богообщения, жизни в Боге. В Византии изучение античной философии имело значение пропедевтическое и четко отделялось от поиска истины в соответствии с евангельскими представлениями о том, что вся истина во Христе. Особенности восточнохристианского дискурса как синтеза греческой патристики и аскетике (исихазма) сложились уже к VII в. у преп. Максима Исповедника.

В русской рецепции византийского православия акцент делался на аутентичном опыте Богообщения, на литературе аскетико-назидательной, а не философско-богословской. В результате русское сознание, воспринимая восточнохристианский дискурс, формировалось как истово благочестивое, однако лишь минимально просвещенное и едва ли стремящееся к просвещению.

¹ См.: Хоружий С.С. Дело христианского просвещения и парадигмы русской культуры // Институт синергийной антропологии [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/013_Horuzhy_Delo_Prosv.doc (дата обращения 28.10.2017).

Кроме того, в восточнохристианском дискурсе не сложилась самостоятельная парадигма культурного развития и научного знания. Соответственно, постепенно западные парадигмы утвердились в качестве единственного и универсального образца всего христианского мира, включая и регион православия. Особенности восточнохристианского дискурса воспринимались и истолковывались как незначительные отклонения от доминирующих западнохристианский культурных парадигм. Однако в народной культуре сохранились антивестернизаторские установки. Характерной особенностью православного социума становится социокультурный и духовный раскол, углубившийся в России в результате реформ Петра I и, соответственно, принявший в стране особенно острые формы, что, в частности, существенно сказалось и на развитии русского философского самосознания, одной из существенных тем которой стала оппозиция учений славянофилов и западников.

Мировую известность русская философия приобретает со времени творчества В.С. Соловьёва и его последователей – представителей национальной школы философии всеединства, одного из ведущих направлений русского религиозно-философского Ренессанса начала XX в. Вместе с тем эти заслуженно приобретшие мировую известность представители школы философии всеединства работали в русле самостоятельного направления, по преимуществу опиравшегося на немецкую классическую философию в рамках классической западной богословско-философской традиции.

В этом, по преимуществу западного типа дискурсе были частично выражены и особенности восточнохристианского дискурса, традиции русской духовности. Однако ключевые особенности восточнохристианского дискурса – личностная и энергичная его стороны, отличные от эссенциальной природы классической метафизики, – не были выражены в этом дискурсе.

Проявлениями кризиса, вызванного несоответствием русской религиозно-философской мысли периода религиозно-философского Ренессанса кардинальным особенностям восточнохристианского дискурса, стали споры об имяславии и о софиологии о. С.Н. Булгакова.

Споры об имяславии не стали поворотным пунктом в развитии философско-богословской мысли, т. к. инициированные ими философско-богословские размышления остались по пре-

имуществу неопубликованными, существенно не согласовывались с истинными принципами восточнохристианского дискурса, а также были заслонены революционными событиями в России.

Следующий этап в истории русской религиозной мысли формировался в условиях послереволюционной катастрофы, когда горечь, ожесточение и озлобление по-христиански мыслящие русские люди стремились преодолеть покаянием и трезвением. Усилилось недоверие к масштабным идейным и идеологическим построениям эпохи Серебряного века, возрос интерес к аскетике и к достоверным устоям православной традиции.

По Хоружему, поворотными здесь стали труды В.Г. Флоровского, В. Кривошеина, В.Н. Лосского, И. Мейендорфа, и новое направление под названием «неопатристики и неопаламизма» и православного энергетизма окончательно сложилось к середине 70-х гг. XX в. Именно в указанном направлении, по Хоружему, богословская мысль наконец осуществляет адекватное выражение восточнохристианского дискурса. Вместе с тем здесь возникает проблема перехода от богословия к философии.

В качестве философски значимых особенностей энергичного богословия Хоружий выделяет обращенность к опыту, к человеку, к подвижнической традиции, рецепция которых отделяла новые философские установки от парадигмы религиозной метафизики.

Так создается основа для философии, с одной стороны, не чуждой современной интеллектуальной ситуации, характеризующейся антропологизацией богословия (и онтологии), кризисом метафизики и всех классических моделей и парадигм, с другой стороны, выходящей за пределы подверженных кризису классических и метафизических оснований, в этом смысле, носящей неклассический характер.

По Хоружему, так формулируется неклассическая антропология, опытная и энергичная, отказывающаяся от классической эссенциалистской антропологии, трансдисциплинарная, сочетающая в себе основные дискурсы, причастные к проблеме человека: философский, богословский, герменевтический, психологический, системно-синергетический.

Для антропологических поисков Хоружего характерна аналогия между исихазмом и феноменологией, в частности, между исихастской установкой трезвения и феноменологическим концептом интенциональности. Однако основной линией антропологических размышлений Хоружего стало осмысление исихастской

традиции с характерным для неё размыканием себя Иному, Богу для восприятия божественных энергий, обожения, которое позволило найти путь к формулированию общеантропологического принципа размыкания как универсального способа, каким человек актуализирует свое отношение с Иным. Выделяются три типа антропологического размыкания – онтологический, онтический и виртуальный.

VI

В исследовательской литературе высказывается мысль, что своеобразие русской религиозной философии определяется ее ориентацией на святоотеческую традицию. Утверждение это нуждается в уточнении. Во-первых, указанная формула характеризует не всю русскую философскую мысль, а только ее религиозно-философскую часть, даже если эта часть и расценивается как наиболее значительная в сравнении с другими.

Но, как видно, рассматриваемое утверждение нуждается в уточнении и применительно к русской религиозно-философской мысли, поскольку в ней отчетливо выделяются два русла, которые условно можно обозначить как «христианское» и «православное». Смысл последнего разделения в прямом указании на две группы русских религиозных философов; представители первой при разработке своей религиозной философии не придавали существенного значения факту конфессиональных различий в христианстве, особенностям западнохристианской традиции и православия, выраженным в византийской святоотеческой традиции. К первой группе может быть отнесено философское творчество В.С. Соловьёва и большинства его последователей, Н.А. Бердяева и др.

Ко второй группе мыслителей, которые сознательно избрали опору не только на основания христианские (общехристианские), что, разумеется, естественно для христианина, но которые в равно существенной степени относятся к обеим сторонам православного христианства – общехристианской и к конфессионально особенной, выраженной, в частности, в византийской святоотеческой традиции, в православном опытном богословии, поскольку рассматривают последнее не только как результат определенных внешних исторических обстоятельств и случайностей, но как неотъемлемую существенную особенность православия.

Но и во второй группе мыслителей, включающей И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского, Г.В. Флоровского, В.Н. Лосского, С.С. Хоружего, в свою очередь могут быть выделены видовые варианты идейных позиций, обусловленные акцентацией различных сторон святоотеческой традиции. Киреевский усматривал наиболее важную основу для построения религиозной философии в учении о цельном знании; Достоевский обличал в католицизме стремление к опоре на государственное принуждение в делах веры, в действительности приводившее лишь к атеизму, и тем самым акцентировал в православии принцип свободы; Флоровский подчеркивал двукомпонентную структуру святоотеческой традиции как христианского эллинизма, как синтеза христианства и начал эллинской культуры (по образцу которого и определялась перспектива нового синтетического диалога христианства и современной культуры, перспектива неопатристического синтеза); Хоружий акцентирует энергийное богословие, выделяет центральный философский принцип из святоотеческой традиции. На первый взгляд перед нами лишь примеры обращения к святоотеческой традиции в религиозно-философских целях.

Однако при более внимательном сопоставлении этих примеров здесь могут быть выделены два варианта религиозно-философского обращения к святоотеческой традиции. В первом и втором примерах (учения о цельном знании Киреевского и представления о структуре святоотеческой традиции как о христианском эллинизме у Флоровского) можно заметить, что акценты делаются на синтетическом измерении святоотеческой традиции, а в последнем – на энергийно-синергийном принципе, выражающем одно из важнейших понятий святоотеческой традиции. Хотя в последнем случае нет указания в эксплицитном виде на синтетический план, в имплицитном виде указание на определенный синтетический план содержится, поскольку предполагается сосуществование планов богословского и философского.

Как представляется, наиболее глубокое религиозно-философское самосознание раскрывается в таких религиозно-философских учениях синтетического типа, в которых синтез философии, религии и науки сочетается с продуктивным решением проблемы соотношения традиции и современности, с положительным ответом на вопрос о религиозно-философской значимости характерных особенностей святоотеческой традиции.

Упомянутое различие путей религиозно-философской мысли обуславливается различием центральных звеньев этих синтезов – религиозной метафизикой в первом случае, и комплексом «замещающих» религиозную метафизику учений (о православной святоотеческой традиции, о личности, о разуме, о социально-исторической сфере) – во втором. Другие существенные аспекты синтеза второго типа, которые могут быть эксплицированы, суть полагание связи веры с религиозной традицией и церковной организацией, позволяющее предотвратить субъективистское искажение естественной субъективной стороны религии, темы историко-философской динамики в связи с конфессиональными разделениями (тема исторических судеб христианского Запада и Востока) и цивилизационной (социокультурной) идентичности (тема византийско-православной, восточнохристианской идентичности России). В свою очередь, раскрытие оснований связи идентичности русской культуры с восточнохристианской традицией позволяет, с одной стороны, в определенной мере внутренне отъединиться от традиции западнохристианской и западноевропейской, не разделять оснований драматических (возможно, трагических) тенденций эволюции западного общества, уйти от комплексов несамостоятельности, подражательности; с другой стороны, дает возможность сохранять с Западом необходимый диалог, не впадая в изоляционизм либо в утопию востокоцентризма.

Православный социализм как будущее россии

Традиция в русском цивилизационном пространстве – это, прежде всего, народное восприятие/переживание, чаще всего бессознательное, той христианской по истоку духовной энергии, которая не покидала Россию со времен Крещения и до сегодняшнего дня, вопреки всем изломам и драмам нашей национальной истории. А *революция* – подлинная, настоящая – есть попытка *уничтожить* это духовно-энергетическое ядро, заменить его чем-либо другим или просто забыть о нем. Попытаемся рассмотреть их противоречивые взаимоотношения в связи с понятием *социализма* – еще одного ключевого слова жизни XX в.

Словосочетание «православный социализм» включает в себя по меньшей мере три смысла – собственно религиозный, мировоззренческий и социальный. Начнем с первого.

Любая религия предполагает наряду с Абсолютом – источником блага и бытия – набор практических уложений, регулирующих поведение человека/народа/цивилизации в земной жизни. Заповеди, предназначенные для общенародного исполнения, в традиционных (классических) цивилизациях являются религиозными основами общественного и национального существования. Таково, например, почитание предков в конфуцианстве, кастовое устройство общества в индуизме, идеальное государство Платона (на деле, правда, не удавшееся). Существует 613 заповедей Моисея, и по субботам, как известно, социальная жизнь в Израиле почти замирает. По-своему (вплоть до исламского банкинга) заповеди Пророка осуществляет мусульманская умма. Тысячи богословов Востока день и ночь думают, как наилучшим образом жить народам в соответствии с богоданными законами. Не случайно святой равноапостольный князь Владимир спрашивал при «испытании вер»: какой у вас закон? Закон Бога (правило, норма) в дохристианских и нехристианских исповеданиях – это и есть их религиозный «социализм», то есть совокупность уложений, обязательных для каждого члена соответствующей общины и всей общины в целом (за отказ – по меньшей мере изгнание).

Всякая цивилизационная – развернутая по вертикали – деятельность человека в конечном счете религиозна, даже еда и питье, в чем сомневаются только «исторические материалисты».

Однако христианство радикально обновило эти древнейшие вероисповедные правила. В отличие от языческих и «имманентистских» религий, фактический идеал которых здесь, на земле, достигается исполнением закона, Христос пришел с благой вестью о Царстве Небесном, достижимом любовью и благодатью. Цель христианства трансцендентна, а не имманентна, она за гробом, по ту сторону сущего. В этом плане прав Розанов: христиане действительно «люди лунного света», града земного не имеющие, града грядущего взыскующие. Каждый, кто хотя бы раз читал Евангелие, знает, чем заканчивается история рода человеческого – Страшным Судом и концом света, а вовсе не хилиастическими «молочными реками с кисельными берегами». Тысячелетнее царство праведников – не земное царство, а небесный Иерусалим. С этой точки зрения любое прагматическое социальное устройство ветхого Адама «мелко плавает» на фоне грозного финала изгнанников рая, и более того, идейно противоречит ему. «Не собирайте себе сокровищ на земле» – прямо сказано. История богатого юноши, отказавшегося следовать за Богочеловеком, казалось бы, навсегда должна отучить христиан размышлять о том, как бы удобнее устроиться в этом падшем мире. Христианство – это подвиг, духовный и телесный, это прорыв к Новому небу и Новой – безгрешной – земле. Первых христиан травили львами, они уходили в пустыню и питались акридами – какой уж тут социализм? Разве что катакомбный...

Исходя из сказанного, православный социализм следует признать религиозной мечтой, своего рода мифом о земном рае, когда все люди станут христианами и будут жить по-христиански, как лично, так и соборно (общинно). Образ этой мечты – деяния апостолов и ранние христианские братства, когда пришествия Христа во славе ждали со дня на день и имели всё общее. В последующей христианской истории приближение к «православному социализму» осуществлялось, прежде всего, в общежительных монастырях, киновиях, от Пахомия Великого и Феодосия Печерского до Сергия Радонежского и Иосифа Волоцкого. Если в религиях бытия – например, в иудаизме, исламе – предполагается относительная реализация идеала в натуральной плоти (племенной и национальной в том числе), то благовестие Христа требует

преображения плоти, преодоления её наличного (похотливого и смертного) состояния, для чего безличная (пусть даже освященная) традиционная социальная практика оказывается скорее препятствием и соблазном, чем условием (фарисейство). Некоторые националисты даже выводят отсюда, что христианство есть иудейская выдумка для того, чтобы ослабить соперников в борьбе за власть над миром.

Любопытно, что когда К.Н. Леонтьев в 70-х гг. позапрошлого века громко напомнил эту, казалось бы, самоочевидную мысль о загробной цели христианства, на него обрушились многие православные авторы. «Христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни», – говорили ему, как будто он лично предсказал, что «восстанет народ на народ, и царство на царство», и «по причине умножения беззакония во многих охладает любовь» (Мф. 24:7, 24:12). И хотя последние годы этого замечательного мыслителя прошли в тяжелом пессимизме относительно судьбы человечества вообще и России в особенности, всё же он до конца жизни разрабатывал свою концепцию спасения православно-русской цивилизации, которую можно назвать не то что «социализмом», а прямо соборно-монархическим коммунизмом.

Сознавая религиозную утопичность своей деятельности, Леонтьев тем не менее считал долгом по возможности отдалить, оттянуть торжество антихриста. Я приведу цитату из его работы «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», в которой Леонтьев предлагает свой план спасения Святой Руси от антихриста путем *соединения православной монархии с идеальным корпоративно-общинным строем*: «Социализм, понятый как следует, есть не что иное, как новый феодализм, уже совсем недалекого будущего, разумея при этом слово *феодализм*, конечно, не в тесном и специальном его значении романо-германского рыцарства или общественного строя именно времени этого рыцарства, а в самом широком его смысле, т. е. в смысле глубокой неравноправности классов и групп, в смысле разнообразной децентрализации и группировки социальных сил, объединенных в каком-нибудь живом центре духовном или государственном; в смысле нового закрепощения лиц другими лицами и учреждениями, подчинение одних общин другим общинам, несравненно сильнее или чем-нибудь облагоустроенным (так, например, как были подчинены у нас в старину рабочие селения монастырям). Теперь коммунисты (и, пожалуй, социалисты) являются в виде самых

крайних, до бунта и преступлений в принципе неограниченных либералов; их необходимо казнить, но сколько бы мы их ни казнили, по нашей прямой и современной обязанности, они, доводя либерально-эгалитарный принцип в лице своем до его крайности, обнажая, так сказать, его во всей наготе, служат бессознательно службу реакционной организации будущего, и в этом, пожалуй, их косвенная польза, даже и великая»¹.

Вот так пытался этот умный человек «задержать народные толпы на (неизбежном, впрочем) пути к безверию и разнородному своеверию»². Разумеется, никто не предлагает буквально перенести его рекомендации в наш XXI в. Однако это хороший урок для нас, особенно при обсуждении вопроса, что такое православный социализм. С точки зрения строгой христианской догматики – химера и утопия, но в плане естественного для верующего человека/народа стремления к совпадению слова и дела – *поисильный, хотя, разумеется, несовершенный проект совместной (национальной, государственной, культурной) христианской жизни людей в миру, а не только в монастыре*. Хотя Гоголь и восклицал в свое время: «Монастырь наш, Россия!» Конечно, все христианские конфессии и тем более секты проектировали свой «земной рай», от «двух градов» Блаженного Августина и католической «Утопии» Томаса Мора до «теологии освобождения» и либерально-протестантских сект. Недавно отмечалось 500-летие Яна Гуса и его «таборитов» – что это, как не ранний «предпротестантский социализм»? Лютеранство, в свою очередь, породило социальную философию немецкого идеализма, от идеи «вечного мира» Канта до гегелевского апофеоза государственности, которую профессор усмотрел в современной ему Пруссии (позднее тут и Бисмарк со своим «прусским социализмом»). Я уже не говорю о многочисленных европейских попытках учредить тот или иной «Город Солнца» под знаменем религиозной праведности.

Всё это осталось утопией, потому что было основано на ложной – католической или протестантской – вероисповедной установке и порождаемых ею мировоззренческих фантомах. Строилось

¹ *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // К. Леонтьев, наш современник / Сост. Б. Адрианов, Н. Мальчевский. СПб., 1993. С. 26–27.

² *Леонтьев К.Н.* Над могилой Пазухина // К. Леонтьев, наш современник. С. 146–151.

на стихиях мира сего, а не по Христу. Выражаясь более категориально, это были «человеческие, слишком человеческие» усилия установить рай на земле средствами европейской буржуазной цивилизации, уже вступившей на нисходящий путь антропоцентрического модерна. Как характерно выразился по поводу Европы Петр Чаадаев, «искали Бога, нашли свободу и процветание». К сожалению, Чаадаев периода «Философических писем» ещё не сознавал, что тем самым гуманистическая ренессансно-романтическая Европа покончила с христианством (это, между прочим, прекрасно понял его друг Герцен, возненавидевший мещанскую Европу, как только в ней оказался, и метко назвавший собор Святого Петра знаком *растрижения* Запада).

Иначе произошло в России. «Москва – Третий Рим» – религиозная реальность, а не виртуальный двор короля Артура и не бесплодное соперничество гвельфов с гибеллинами. Напротив, Священная Римская империя германской нации – это прежде всего военно-политическая структура. И сказать «государство – это я!» не пришло бы в голову ни одному русскому царю. Не буду повторять здесь аргументацию отечественной православной мысли, от старца Филофея до XXI в.: Святая Русь не перестала быть таковой ни с ордынцами, ни с Петром, ни с Лениным. Её духовная история непрерывна, вопреки трагическим псевдоморфозам вроде февральского предательства или троцкистского интернационал-коммунизма. Незримая миру энергия православия уберегла ее от модернистского и постмодернистского вырождения в холодное чудовище, рисующее карикатуры на пророков и законодательно поощряющее содом¹. Именно такая Россия (в государственной форме СССР) победила оккультный нордический рейх и первой вышла в космос. Как писал в 1993 г. блаженной памяти митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн, «при всей противоречивости народной жизни в ее безмерном разнообразии, она всё же насквозь пронизана христианским мировосприятием. Его характернейшие черты – жертвенность, самоотверженность, терпение – позволили нашему народу пережить страшные

¹ Подробнее см.: *Казин А.Л.* Последнее Царство. Русская православная цивилизация. СПб., 1998. (Книга издана по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II; электронная версия: <http://www.wco.ru/biblio/books/kazin1/main.htm>.)

испытания последних восьми десятилетий, помогают и сейчас нейтрализовать, обезвредить злонамеренные эксперименты над страной. Это неоспоримый факт, очевидная реальность нашего бытия»¹.

Сказанное означает, что «христианского капитализма» в России не может быть, также как и «христианской демократии» – для этого Русь слишком глубоко приняла в себя Спасителя. У русских именно православное, а не протестантское отношение к труду, к прибыли, ко времени: они рассматривают эти ценности *не как собственность, а как дар*. В отношении к собственности как Божьему дару («земля – богова») издавна коренилась драма русского купечества и предпринимательства: отсюда и знаменитая купеческая гульба, и миллионы на монастыри или... на революцию. Даже нынешние «новые русские» в глубине души знают, что они «разбойники»: большинство из всех вовсе не собираются строить в России цивилизованный капитализм, а переводят деньги на Запад. В метафизическом смысле слова национальная буржуазия в России как бы подвешена между храмом и тюрьмой; во всяком случае вплоть до настоящего времени капитал («бешеные деньги») переживается в России как неправда, как грех: от трудов праведных не наживешь палат каменных. Отсюда и чудовищная коррупция, которая в ближайшие годы способна, грубо говоря, сожрать нашу государственность, если деньги останутся, как сейчас, главной ценностью повседневного существования.

Нравится нам это или нет, Россия не испытала в полной мере Возрождения, Реформации и Просвещения, через которые прошла романо-германская цивилизация. Одним из существенных отличий православно-русского культурно-исторического типа является отсутствие *соглашательства* (компромисса) между религиозными полюсами жизни. В отличие от Запада русская духовность делит мир не на три (рай – мир – ад), а на два (рай – ад), а всё земное как бы растянуто между божественным и бесовским; особенно это касается богатства, власти и культуры. Духовная вертикаль, как, впрочем, и европейско-азиатская горизонталь русского сознания, по этой причине всегда имеет некоего «темного спутника» в виде мозаичной, невыстроенной,

¹ Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн. Битва за Россию. СПб., 1993. С. 33.

пренебрегаемой поверхности наличного бытия, служащего как бы гарантом земного неблагополучия России, ее нежелания и неспособности *удобно* устроиться на земле («странничество»). «Евангелие процветания» по-русски звучит неприлично, вроде «христианского блуда». Отечественные «капиталисты» – от Чичикова и Штольца до нынешних компрадоров – всегда представляли капитал именно как силу мировой похоти («оргон»), возделющей телесного обладания сотворенной Богом вселенной...

Из всего сказанного вытекает, что либерализм западного типа в России является искусственным образованием и изначально обречен на неудачу. Подобную функциональную, машинообразную власть в России никто не будет уважать, люди не станут исполнять ее законов. Быть может, Россия вообще не способна к республиканскому строю: на протяжении всей своей истории она колебалась между самодержавием и самозванством (диктатурой). По-видимому, наилучшей общественной формацией для России является *православная народная (соборная) монархия с открытым сословно-корпоративным устройством государства и широким народоправием земли (земщина)*. Это и есть православный социализм. Только такое социальное устройство, в принципе, в состоянии справиться с антиномичностью русского душевного строя, где истина, собственность, власть постоянно располагаются на рубеже света и тьмы, «правого» и «левого», и потому чреваты историческим оборотничеством (тем или иным видом «земного рая»). Русская цивилизация требует иной формулы, чем европейская, индийская, китайская или американская, и потому нынешняя (уже вторая) попытка построить капитализм (банкократию) на православно-эсхатологической почве России может привести лишь к всеобщей «кинизации» ее жизни, что чревато серьезной опасностью для всего мира.

Выбор между американизированным «мировым сообществом» и обветшавшим красным мавзолеем – это ложная альтернатива для России. Формирование гражданского общества здесь может быть ориентировано только на иерархическую организацию, в которой народ («земля») внутренне связан с монархической державностью власти (независимо от того, как будет называться пока носитель этой власти). Именно это имел в виду К.Д. Кавелин, когда писал (правда, со ссылкой на славянофила Ю.Ф. Самарина), что «сама история заставляет нас создать новый,

небывалый своеобразный политический строй, для которого не подыщешь другого названия, как – самодержавной республики»¹, в рамках которой гражданские сословия, хозяйственные классы и политические партии определяются по отношению к духовно и социально превосходящему целому. Человеку нужен хлеб, но не хлебом единым жив человек. Обществу нужны деньги, но нет ничего опаснее для России, чем власть денег. Мы находимся под мощной – внутренней и внешней – демонической инвольтацией. Сдача ей без боя означает признание господства темных сил.

Таким образом, православный социализм – единственно возможный и желательный национальный проект для России. Более того, именно такого – цивилизационно альтернативного, «иначе возможного», как сказал бы А.С. Панарин, шага ждет от нее незападный мир (да и немало людей в Европе). Это не химера и не «розовое христианство», а трезвая констатация ее духовной судьбы. Русская идея есть осуществленная и осуществляемая отечественная история, и плод ее, подобно зерну, растет медленно и прикровенно. Она всегда *уже-но-ещё-не*. Не претендуя на *исполнение* рая на земле, как противоречащее самой сути христианской веры, православный социализм есть ценностный (социологический и культурологический) *символ русского пути*, каким он являет себя в действительности уже тысячу лет. Первична здесь не «общественная собственность на средства производства» (она может быть и государственной, и групповой, и частной), а соборная – церковная и государственная – установка на смысл народной жизни, на индивидуальном уровне часто не осознаваемая («коллективное бессознательное», по Юнгу). Православный социализм реализуется как *направление и предел*, а не достигнутый раз навсегда материальный результат («хорошая жизнь» в обывательском значении этого слова). Всё, что способствует описанному состоянию/движению России, – хорошо; всё, что препятствует ему, – плохо. В таком понимании православный социализм и есть наша искомая государственная идеология XXI в., которая не должна зависеть ни от откровенных агентов антицеркви, ни от высокомерных «уранопатриотов». Тому, кто не хочет или не может это осознать, придется пересмотреть свое мировоззрение, или уйти в «малый народ», или покинуть страну. Насильно ни свят, ни мил не будешь, и свобода личной

¹ Кавелин К.Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1897. С. 995–1020.

совести неприкосновенна. Точкой отсчета в любом случае остается выбор «большого народа». Поэтому следует приветствовать поддерживаемую 80 % населения попытку президента Путина и его команды вывести российское государство из-под внешнего управления, в котором оно находится после 1991 г. В случае ее неудачи нашей страной завладеет оппозиционная «пятая колонна», идеологи которой обеспечивают активную круглосуточную работу соответствующих радио/телеканалов и интернет-ресурсов. Тогда Россия очень быстро перестанет существовать, а вдобавок еще может родить антихриста, как об этом и предупреждал более ста лет назад Константин Николаевич Леонтьев.

Проблема социокультурной самоидентичности России: традиции и современность

Социальные трансформации, происходящие в современном мире, и возникшие перед обществом проблемы, в том числе оценки и осознания своего места в историческом процессе, актуализируют проблему современности и тесно связанную с ней проблему идентичности. Сопричастность не только настоящей, но прошлой культуре – важнейший признак современности.

Концепции идентичности сегодня вызывают большой интерес в социогуманитарных науках, и это не случайно. Как заметил Д. Юнг, как только общество распадается, изобретается идентичность. Взрыв интереса к проблеме идентичности обусловлен глубинными изменениями в нашей эпохе: глобализацией, массовой миграцией, лабиринтом международных проблем, регионализацией, разобщенностью самосознания, глубоким духовным кризисом, цивилизационным разломом. В связи с этим Э. Бауман отмечает, что «эпоха идентичности» полна шума и ярости.

Что такое Россия, чем русские отличаются от других народов, в чем специфика России – такая рефлексия всегда активизируется в периоды глубоких социальных преобразований: в эпоху петровских реформ, в XIX и XX вв. Сперанский, Карамзин, славянофилы и западники, народовольцы и либералы, Леонтьев и Данилевский, Милюков и авторы «Вех» – все они в разные эпохи и с разных позиций решают одну и ту же проблему: как ответить на вызов истории, как увязать неизбежное новое с тем, что составляет ядро российской самоидентификации.

По справедливому замечанию Н.А. Бердяева, «оригинальная русская мысль рождается как мысль историософическая. Она пытается разгадать, что помыслил Творец о России. Каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и у народов Запада, или совсем особый свой путь? Россия и Европа, Восток и Запад, вот основная тема русской рефлексии, русских размышлений»¹.

¹ Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 14.

Следует сказать, что XIX в. на Западе был периодом восхищения «современностью», преклонения перед ней. В то время доминировали настроения оптимизма и прогрессизма: вера в прогресс и разум, в науку и технику, в подчинение человеком природы, в неограниченные возможности его экспансии. Небывалый прогресс науки и техники определил ход событий XX в. Развитие науки и техники явило невиданную революцию, в результате которой наука стала решающей частью технологии, а сама технология стала наиболее ценным продуктом. В XX в. нашел полную реализацию процесс превращения науки из формы познания законов мироздания в главное средство преобразования мира природы и человека. Установка на преобразование, переделывание природы, а затем и общества превратилась в доминирующую ценность техногенной цивилизации. Цивилизация, ориентированная на подобный тип научной рациональности, в XX столетии столкнулась с глобальными проблемами: с новой силой прозвучали вопросы о правильности выбора путей развития, принятых в западной цивилизации, об адекватности ее мировоззренческих установок, о формировании нового типа рациональности.

С.Н. Булгаков в начале XX столетия с горестью констатировал, что «русский народ оказался вдруг нехристианским». Причину этого философ связывал во многом с атеистическим духом русской интеллигенции, для которой был характерен культ науки (естествознания), преувеличенные упования на достижения техники. В глазах образованных молодых людей, которые еще вчера, по выражению Г.П. Федотова, жили «верой в чудотворные иконы и мощи», наука и техника выглядели теми магическими средствами, которые станут волшебным ключом для решения всех общественных и человеческих проблем. «Нет интеллигенции более атеистической, чем русская. Атеизм есть общая вера... И так повелось изначала, еще с духовного отца русской интеллигенции Белинского. И как всякая среда вырабатывает свои привычки, свои верования, так и традиционный атеизм русской интеллигенции сделался как бы само собой разумеющеюся ее особенностью, о которой даже не говорят, признаком хорошего тона. Известная образованность, просвещенность есть в глазах нашей интеллигенции синоним религиозного индифферентизма и отрицания»¹.

¹ *Булгаков С.* Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990. С. 34.

Следует отметить, что в отечественной культуре еще в XIX в. создалась традиция «встречи знания с верою»; идеи же о том, что «вера не против разума, но для разума», что «она имеет основание в разуме»¹, высказывались как богословами, мыслящими в русле православного теизма, так и богословами ортодоксального направления. В философии всеединства вера также не противопоставлялась знанию, но, опосредованная одним из элементов своей структуры, а именно мистическим знанием, сама выступала как знание особое, «высшее», но не самодостаточное. «Вера, – подчеркивал С.Н. Булгаков, – не враждует со знанием, напротив, сплошь и рядом сливается с ним, переходит в него»². Такое истолкование веры было для этих философов одним из способов ее рационализации. Кроме того, «мистический опыт» в философии всеединства, как и в любой системе, так или иначе связан с «мистическим постижением», т. е. интуитивным постижением мира как целого, а отсюда уже прямой выход на веру, трактуемую в метафизическом смысле. Именно в этом аспекте наука «софийна»: «Она чужда Истине, ибо она – дитя этого мира, который находится в состоянии неистинности, но она – и дитя Софии, организующей силы, ведущей этот мир к истине, а потому на ней лежит печать *истинности*, Истины в процессе, в становлении»³.

Таким образом, в отечественной традиции плоскому рационализму, основы которого были заложены эпохой Просвещения, противопоставляется сложная комбинация рационального, веры и интуиции как феноменов сверхрационального в культуре. Многие современные философы подвергают критике западную цивилизацию, к которой относятся практически все высокоразвитые страны, усматривая в ней состояние кризиса духовной культуры как проявление и усиление дегуманизационных тенденций. Первую и весьма убедительную критику современности дал К. Маркс в своей концепции отчуждения. Вместо самореализации в процессе труда человек деградирует, вместо того, чтобы получать радость от свободного творчества, он, занятый рутинной, разрушающей его личность, страдает; вместо ощущения своей общности и единства с другими людьми, он оказывается обреченным на

¹ Труды Киевской Духовной Академии. 1861. Т. 3. С. 209.

² Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 26.

³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1912. С. 30.

изоляция. Продолжатели Маркса распространили мотив отчуждения не только на сферу труда, но и на такие области, как культура, политика, образование, религия, семейная жизнь, потребительская сфера. Эрих Фромм определяет современное общество как безумное, больное, поскольку оно заменяет естественную для человека потребность «быть» борьбой за то, чтобы «иметь»; а Герберт Маркузе рассматривает современное состояние западного общества как результат отчуждения «одномерного человека», вся жизнь которого ограничивается работой и потреблением.

Философы Франкфуртской школы раскрыли особенности философско-антропологического мышления Маркса, показав, что для него история человечества, прежде всего, летопись постоянного развития человека и одновременно растущего отчуждения. Отчужденный человек не только чужд другим людям, он лишен человечности как в естественном, природном, так и в духовном смысле. Такое отчуждение от человеческой сущности ведет к экзистенциальному эгоизму и превращает человека в средство своего индивидуального существования. В процессе отчуждения человек лишается своего духовного «Я», себя самого как человеческого существа, отчуждение ведет к переоценке всех ценностей.

Общий смысл кризиса западноевропейской культуры в экзистенциально-антропологической перспективе пытался прояснить Карл Ясперс в своей книге «Духовная ситуация времени» (1931). Объединение людей в едином замкнутом пространстве, коим всё более представляется земной шар, ведет к их нивелированию. Людей всё больше привлекает и связывает между собой поверхностное и ничтожное, далекое от подлинного бытия; утрачивается всякое доверие к духовным авторитетам. С XIX в. эта форма духовных связей людей уничтожалась огнем критики, результатом чего явился, с одной стороны, свойственный современному человеку цинизм, с другой – утрата гуманности, круговорот бессодержательных идеалов. Положительные жизненные силы людей рассеиваются и распадаются.

«Восстание масс» – так называется одна из самых известных работ Ортеги-и-Гассета, посвященная европейскому кризису современности, суть которой в выдвигании на историческую арену «человека-массы». На смену упорядоченности общества пришла массовизация, господство «среднего, заурядного человека», который чувствует, что он точь-в-точь как все остальные, а остальные – это множество людей без особых достоинств. Он

не требует от себя многого, не усложняет себе жизнь; он склонен плыть по течению; такой человек решает свои материальные проблемы, он не привык обращаться ни к какому духовному авторитету, кроме собственного; такой тип человека не чувствует внутренней потребности измерять свою жизнь высокими духовными ценностями и добровольно служить им. Очень опасным явлением, связанным с «восстанием масс», Ортега считал появление атмосферы насилия, культа силы в обществе.

Романо Гвардини отмечает, что в современном обществе слово «личность» выходит постепенно из употребления и его место заступает «лицо» (person). Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему, для него естественно встраиваться в организацию – эту форму массы – и повиноваться программе, ибо таким способом «человеку без личности» задается направление. Идеология западной цивилизации – это достижение общества потребления, коммуникативный дискурс которой во многом формирует реклама, маркетинг, образ «общества гламура». Гипермаркет, «Макдональдс», стадион, телеэкран, компьютер в широком смысле слова являются символами современного общества. Жан Бодрийяр – французский интеллектуал, один из инициаторов и основоположников постмодернистского направления в теории общества и культуры, – в своих работах «Потребительское общество», «Симулякры и симуляции», «Америка», «Прозрачность зла: очерки об экстремальных явлениях» показывает, что в современном потребительском обществе наряду с ценностями, предназначенными для практического употребления и обмена, важное место занимают «значащие» ценности. Вся социальная жизнь организуется вокруг потребления товаров, что приносит потребителю статус, престиж и идентичность. Люди различаются между собой количеством и видами приобретенных товаров. В мире рекламы, маркетинга, снобизма не проводится различия между действительными и искусственно созданными потребностями, люди здесь даже не в состоянии представить себе иной «формулы жизни». Таким образом, происходит максимальное отчуждение, предметы начинают господствовать над людьми, а люди теряют свои человеческие качества. Бодрийяр определяет современное общество как «культуру смерти», когда люди уходят от реальности в виртуальный мир, и реальная жизнь заменяется ее имитацией, «симуляцией и симулякрами».

В традициях России духовное богатство первичнее материального: у русского народа есть черта, которая ставит в тупик многих экономистов и социологов, – «дух нестяжательства», выражаемый в отсутствии у значительной его части стремления к материальному богатству, накопительству, энергичному стяжению материальных ценностей. *Дух нестяжательства отражает иной приоритет жизненных ценностей, сложившихся в народной культуре, при которой материальные блага не занимают главного места в жизни.* Н.А. Бердяев в «Русской идее» отмечает, что «душа России – не буржуазная душа, – душа, не склоняющаяся перед золотым тельцом, и уже за одно это можно любить ее бесконечно». «Русский народ, наименее мещанский из народов, наименее детерминированный, наименее прикованный к органическим формам быта, наименее дорожащий установленным формам жизни...»¹ Это во многом связано с тем, считает философ, что русские как бы «подавлены» необъятными полями и необъятными снегами, «растворены» в этой необъятности, в отличие от немца, который «чувствует себя со всех сторон сдавленным как в мышеловке» и ищет спасения в организованности и напряженной активности.

Презрение к мещанству – в высшей степени характерная черта русского общества – прочитывается в работах Н.О. Лосского. Именно презрение к буржуазной сосредоточенности на собственности, на земных благах, на том, чтобы «жить как все», иметь хорошую обстановку, платье, квартиру. Герцен, Достоевский, Л. Толстой, повидав жизнь Западной Европы, с отвращением описывают мещанский характер ее. Р.В. Иванов-Разумник написал трехтомный, весьма обстоятельный труд «История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX века». Термин «мещанство», говорит Иванов-Разумник, идет от Герцена, который понимает под ним коллективную посредственность, умеренность и аккуратность, ненависть к яркой индивидуальности.

Герцен придает термину «мещанство» особое значение «идеала, к которому стремится» Европа, «окончательной формы западной цивилизации» – преддверия ее краха, к чему ведут «до крайности доведенное право собственности» и оторванность

¹ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 217.

от народных корней¹. Герцен называет мещанское государство «односторонним развитием, уродством»: «С мещанством стираются личности, но стертые люди сытее; платья дюжинные, незаказные, не по талии, но число носящих их больше. С мещанством стирается красота породы, но растет ее благосостояние», «весь день пьют чай и всякий день едят мясо»².

В «Зимних заметках о летних впечатлениях» Ф.М. Достоевского, появившихся после впервые предпринятых им разъездов «по Европам», буржуазные нравы предстали во всей красе: «Накопитель фортуны и иметь как можно больше вещей – это обратилось в самый главный кодекс нравственности, в катехизис парижанина... Прежде хоть что-нибудь признавалось кроме денег, так что человек и без денег, но с другим качествами, мог рассчитывать хоть на какое-нибудь уважение; ну а теперь ни-ни»³.

От писателей-народников 60–70-х гг. XIX в. эстафета критики «обывательщины» переходит к символистам. Среди поборников «духа мощного господства» возвышается фигура Д.С. Мережковского, известного литератора и религиозного мыслителя, перекликающиеся идеи которого можно смело назвать квинтэссенцией интеллигентского духа антимещанства. Идеи Герцена здесь развернуты и доведены до логического конца: «Мироправитель тьмы века сего и есть грядущий на царство мещанин»⁴, а его духовный плод – «внешнее международное зверство – милитаризм, шовинизм»⁵. Мещанин воспринимается в качестве буржуа, «родного брата» западноевропейского бюргера: «Вместо скипетра – аршин, вместо Библии – счетная книга, вместо алтаря – прилавок. Какая самодовольная пошлость и плоскость в выражении лиц!»⁶ – восклицает Мережковский.

Спасение виделось лишь в социальном землетрясении, которое должно «опрокинуть старые лавочки мещанской Европы»⁷,

¹ Герцен А.И. Соч. Т. 16. М., 1959. С. 139.

² Там же. С. 136, 138.

³ Достоевский Ф.М. Дядюшкин сон; Село Степанчиково и его обитатели; Скверный анекдот; Зимние заметки о летних впечатлениях. Л., 1982. С. 407, 418.

⁴ Мережковский Д.С. Больная Россия. Л., 1991. С. 43.

⁵ Там же. С. 29.

⁶ Там же. С. 30.

⁷ Мережковский Д.С. Больная Россия. С. 30–31.

открывая дорогу обновленному христианству, царству всеобщей гармонии на земле, на основе нового откровения, «Откровения Третьего Завета», которое раскроет во всемирной истории правду не только о духе, но и о плоти, не только о небе, но и о земле. Воплощением этого завета призвана стать новая, внегосударственная общественность, основанная на свободе и любви.

Антропологическому кризису современности противостоят идеи, высказанные русскими мыслителями относительно рассмотрения личности как наибольшей ценности, сохранению и обереганию жизни и достоинства которой должны быть подчинены общественные институты.

Именно личность является творческим элементом общественной жизни, и в этом ее основная роль. В глубинах души отдельной личности, а не в массе рождаются творческие замыслы, идеи, проекты, что, разумеется, не отрицает важности сотрудничества между людьми. Идея о творческой природе личности, о значении творческой индивидуальности человека отчетливо представлена в русской философии. «В отличие от животного человек в индивидуальности своей несет свой существенный, особый смысл; в ней же лежит родник всякого духовного творчества»¹, – подчеркивал В.В. Розанов. Поэтому человек «приносит нечто новое в мир всегда не общим, что у него с другими людьми, но исключительным, что принадлежит ему одному». «Внутренняя жизнь личности, – отмечал М. Гершензон в предисловии к сборнику «Вехи» (1909), – есть единственная творческая сила бытия и... она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства»².

В отечественной философской традиции важнейшая проблема – пути развития человечества, а также проблема преобладания биологического или духовного в будущей цивилизации. «Биологизация» жизни человека в ущерб духовному – это сосредоточение на обеспечении животных влечений как предельных потребностей организма. Но это не может быть образующим началом общечеловеческой жизни, так как удовлетворение биологических потребностей *индивидуализирует* жизнь (тогда как *социализируют* ее лишь духовные устремления), обуславливает борьбу,

¹ Розанов В.В. Сумерки просвещения. 1990. С. 9.

² Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 4.

конкуренцию; обостряет эгоизм, выражающийся в стремлении поставить свою жизнь и свою волю на место *безусловного* и, как следствие, причинить страдание и смерть другому. Отсюда и прорастает царствующая в мире бессмыслица.

Сборник «Вехи» имел огромное влияние на сознание мыслящей части русского общества. В своей статье Н.А. Бердяев бросает горький упрек русской интеллигенции, страстно обвиняет ее в грехе «народопоклонства». Ощущение неоплатного «долга перед народом», столь характерное для российского интеллигента, подчинение всей своей деятельности интересам освобождения народа привычно воспринималось и воспринимается лишь как свидетельство глубокого гуманизма и демократизма русской культуры. Но любая медаль имеет две стороны, и Бердяев ставит безжалостный диагноз: «Исключительное, деспотическое господство утилитарно-морального критерия, столь же исключительное, давящее господство народолюбия и пролетаролюбия, поклонение “народу”, его пользе и интересам»¹, когда любая философская система, любое событие в культурной жизни оценивается лишь с точки зрения «полезности» данному этапу освободительного движения, – всё это привело к тому, что «любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине»². К сожалению, горькие слова Бердяева оказались во многом пророческими.

У Бердяева истина понимается как духовное завоевание, истина познается в свободе и через свободу. Огромное значение для него имела «Легенда о Великом Инквизиторе» («Братья Карамазовы»). О глубокой связи, даже преклонении перед Ф.М. Достоевским Бердяев говорил множество раз. Особенно близка ему идея и образ Христа утверждением свободы духа, которая выдвигается Достоевским в «Легенде». Для Бердяева отречение от бесконечной свободы духа есть отречение и от Христа, и от христианства. Для него неприемлема вера, которую стремится утвердить Великий Инквизитор: вера, утвержденная отказом от свободы духа во имя благ мира и мирового господства, вера, опирающаяся на принуждение и обман, на дарование людям «хлеба, чуда и авторитета». Это может сделать людей только сытым, послушным

¹ Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 2.

² Там же. С. 8.

стадом, всегда готовым преклоняться и повиноваться, но не дать им свободы духа и истинной веры в Бога.

Во многих своих работах Н.А. Бердяев с глубоким сожалением признает, что истинное соотношение между целями и средствами жизни оказались нарушенными вследствие того, что материальная сторона человеческой жизни, начиная с эпохи капитализма, приобрела самодовлеющее значение. Причину духовного кризиса философ видит в том, что индустриально-капиталистический строй способствовал подавлению личности, стимулировал неограниченный рост материальных потребностей, привел к упадку религиозной жизни: «Всеобщее обезличение и всеобщий звериный эгоизм – вот душа капитализма». Социализм, по Бердяеву, – это разновидность капиталистической системы, сопровождающаяся дальнейшим упадком и угасанием духовности. Будущий этап развития Бердяев связывает с духовным развитием человечества и человека. Человек, являющийся образом и подобием Божиим (а Бог – это Творец), стремится вырваться из власти низшей реальности, где всё предопределено, необходимо, закономерно. Творчество – это всегда свободное выражение своего «Я», возрождение человеческой личности; это самоценность, не знающая над собой высшего суда. Творчество противостоит тьме, бездне, которые грозят поглотить человечество в каждый миг их существования. Е.К. Герцык, хорошо знавшая Бердяева и его философию, в своих воспоминаниях сформулировала пафос «Смысла творчества» так: «Твори, не то погибнешь»¹.

Проблема российской самоидентификации неотделима от «русской идеи». Одно из первых провозвестий «русской идеи» было сформулировано в послании к Великому князю Московскому Ивану Васильевичу псковским монахом Филофеем (ок. 1465–1542) в виде формулы «Москва – Третий Рим», которая была воспринята в качестве государственной идеологии и оказала большое влияние на развитие русской истории. Социокультурное ее значение состоит в том, что она утверждает одновременно два существенных положения: преемственность с христианской традицией и тем самым с европейским духовным наследием; противопоставление России этой традиции в силу специфического понимания православия как единственно истинной формы христианства. Взаимодействие сил притяжения к европейской

¹ Герцык Е. Воспоминания. Париж, 1973. С. 135.

культуре и отталкивания от нее, нашедшее отражение в этой формуле, обусловило специфику становления «русской идеи» и историософии.

Термин «русская идея» был введен Ф.М. Достоевским, а также В.С. Соловьёвым в его одноименном сочинении. Для Достоевского важнейшим является вопрос об исторической роли народов. Народы представляются им как исторические личности, как действующие субъекты и подлинные создатели истории. Они делятся на «средние» и «великие», «которые творят историю», а величие народа, как и личности, зависит от его духовного потенциала. Для того чтобы влиять на ход исторического развития, народ должен быть заряжен определенным комплексом идей, в который с необходимостью входят «три веры»: в то, «что хочешь и можешь сказать последнее слово миру, что обновишь наконец его избытком живой силы своей, вера в святость своих идеалов, вера в силу своей любви и жажды служения человечеству»¹. Обладающий верой в свое историческое предназначение народ представляет собой, согласно Достоевскому, мессианский тип. Мессианизм народа проявляется, стало быть, в сознании своей избранности, в том, что он «верит и должен верить, если только хочет быть долго жив», что в нем заключается спасение мира и что он живет тем, чтобы «стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их в согласном хоре к окончательной цели, всем им предназначенной». Идеал будущего имеет религиозную окраску и представляется Достоевскому как «братский всемирный союз», основанный на христианских ценностях, как всеединение человеческое с полным уважением к национальным личностям и к их сохранению.

И.А. Ильин считает, что Достоевский свел своеобразие России и русского характера к миссии благородной, но такой, которую следует считать служебно-посреднической. «Тот кто хочет быть “братом” других народов, должен сам сначала стать и быть – творчески, самобытно, самостоятельно... растить свой дух, крепить и воспитывать инстинкт своего национального самосохранения, по-своему трудиться, строить, властвовать и молиться. Настоящий русский есть прежде всего русский, и лишь в меру своей содержательной, качественной, субстанциальной русскости

¹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 25. Л., 1983. С. 19.

он может оказаться и “сверхнационально” и “братски” настроенным “всечеловеком”»¹.

Ильин считал Февральскую и Октябрьскую революцию катастрофами для традиционной русской государственности. Выход из левого тоталитаризма он видел в строительстве органической монархии и нового общественного строя, основанного на частной инициативе, частной собственности, правовой свободе и «творческой социальности», включающей в себя свободу, справедливость и братство. Веря в лучшее будущее, он подчеркивал, что «безумию левого большевизма» Россия должна противопоставить не «безумие правого большевизма», а верную меру свободы, свободу веры, искания правды, труда и собственности. Всё это сочетается с демократией, но формы демократии, пригодные для России, должны быть не «импортированы», а присущими *своей* органической демократии. В отличие от В.С. Соловьёва, понимавшего «русскую идею» как «христианский интернационализм», И.А. Ильин в начале XX в. дал широкое истолкование этому термину как своеобразной квинтэссенции русской духовности, существенные черты которой формировались в процессе многовекового творчества народа, и в этом смысле «возраст русской идеи есть возраст самой России».

Современная глобализация выступает в форме особого тоталитаризма. Идентичности как самоидентичности, «символические самоопределенности» (Хантингтон) подвергаются испытаниям глобализацией, т. е. процессам универсализации, в результате чего происходит гибридизация и плюрализация идентичностей. Современная глобализация и трансформационные сдвиги глубоко затронули ценностные основания культуры, главным образом традиционных культур. А ведь именно традиционные ценности на протяжении всей истории человечества представляют собой не только основу социокультурной идентичности, но и своего рода матрицу для социальных трансформаций.

Мировое общество, которое образовалось в процессе глобализации, как показывает У. Бек, во многих сферах, ослабляет, *ставит под сомнение могущество национального государства,*

¹ *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина // Пушкин в русской филологической критике. М., 1990. С. 334.

вдоль и поперек пронизывая его территориальные границы множеством разнообразных, не связанных с определенной территорией социальных зависимостей, рыночных отношений, сеть коммуникаций, несхожими нравами и обычаями населения. И это проявляется во всех важнейших сферах, на которых держится национальногосударственный авторитет: в налоговой политике, в высших полномочиях полицейского аппарата, во внешней политике, в области военной безопасности¹. Не случайно глобализацию сегодня представляют как включение национальных государств в систему транснациональных взаимодействий и передачу этой системе части своих суверенных полномочий.

Закономерно в связи с этим обращение к проблеме элиты и связанной с ней проблеме субъекта российской модернизации. Комплекс условий и факторов российского культурно-исторического и политического развития необходимым образом предполагает учитывать то обстоятельство, что важнейшие трансформации и модернизации в истории России – создание централизованного государства в XV–XVI вв., обретение этим государством формата империи в начале XVIII в., индустриальная модернизация 30–50-х гг. XX в. – осуществлялись верховной властью, государством. Таким образом, роль государства была инициативной, активной и регулирующей, поэтому через всю историю России проходит особое отношение к власти, государству.

Сегодня российская политическая элита поставила перед собой сложнейшие задачи построения «эффективного, неоиндустриального, инновационного, конкурентоспособного государства», но эти задачи предполагают формирование и выдвижение на государственную службу людей, личностные качества и деятельность которых опираются на мораль, разум, преданность делу, любовь к отчизне; на то, что П.Б. Струве называл «личной годностью». Еще в 1908 г. он писал: «Большая производительность всегда опирается на более высокую личную годность. А личная годность есть совокупность определенных духовных свойств: выдержки, самообладания, добросовестности, расчетливости. Прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной годности как основе и мерило всех общественных отношений. Если в идее свободы и своеобразия личности был заключен вечный идеалистический момент либерализма, то в идее личной

¹ Бек У. Что такое глобализация? М., 2001. С. 14–15.

годности пред нами вечный реалистический момент либерального мирозерцания»¹.

В «Вехах» сформулирована чуть ли не *главная задача* – «сохранение традиции», дабы любой ценой не допустить «перерывов постепенности», «скачков в истории», чреватых кровью, разорением культуры и душевным опустошением. Ведь прошлое России, и только оно, есть залог ее будущего, а всё остальное – лишь надежда на какое-то чудо, на «историческое колдовство», заклинание магией литературных фантазий революционного толка. У Бердяева традиция укоренена в глубинах культуры, исторически осмыслена. Особенность развития России, ее истории и культуры во многом определяется «тайной соотношения мужественного и женственного, в несоединенности этих двух начал, в том, что безграничная свобода оборачивается безграничным рабством, вечное странничество – вечным застоєм». Причину этого Бердяев видит в том, что мужественная свобода не овладевает женственной национальной стихией в России изнутри, из глубины. Отсюда, считает философ, вечная зависимость от инородного: всё *мужественное*, освобождающее и оформляющее было в России не русским, заграничным – западноевропейским, французским, немецким, греческим. «Россия, столь своеобразная, столь необычайного духа страна, постоянно находилась в сервилитическом отношении к Западной Европе»². Из этого безвыходного круга есть только один выход: раскрытие внутри самой России, в ее духовной глубине мужественного, личного оформляющего начала, овладение собственной национальной стихией, имманентное пробуждение светоносного сознания. Но раскрытие мужественного духа в России не может быть осуществлено «прививкой» к ней серединной западной культуры. Россия пророчески должна перейти от ожидания к созиданию, но ее тип созидания другой, нежели в странах Запада, в ней нет «дара создания средней культуры», и в этом, справедливо отмечает Бердяев, тайна русского духа, который всегда устремлен к последнему и окончательному, к абсолютному во всем.

¹ Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 203.

² Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 5.

Государство и догматизм

I

Последние годы ознаменованы нарастающей потерей Америкой всех лидирующих позиций, по всем фронтам. «Гегемония» США, чем бы она ни была и как бы ни определялась, медленно, но верно становится достоянием истории, и говорить о доминировании Америки, «нищета гегемонии» которой стала очевидной, можно уже в порядке исторического исследования (хотя при этом останется немало идеологов, доктринеров и политиков, которые не покинут старых позиций и будут упорствовать в повторении избитых мантр и штампов об «исключительной и незаменимой»).

Если подходить строго, то применительно к США правильнее говорить не о гегемонии, а о гегемонизме. *Гегемонизм* – политическая концепция, основанная на непреложном убеждении в превосходстве («чувстве превосходства») и непреодолимом стремлении к безусловному господству одного государства над другими государствами и народами, состоящая в *догматическом* признании этой непоколебимой уверенности *истиной*, получающая оформление в нормативных документах. Этому сопутствует циркуляция соответствующих мифологем и идеологем, которая, как правило, инициируется и поощряется самим государством, но возвращаются и подпитываются эти идеологемы и мифологемы из глубины народа государства, претендующего на достижение господства. Получает развитие идеология превосходства, которая в свою очередь выражается в соответствующей *доктрине* (или ряде, цепи доктрин), определяющих и полагающих целью достижение как минимум признания превосходства государства-гегемона теми государствами и народами, на которые «распространяется» превосходство (и квазидобровольного принятия «заботы и контроля» со стороны гегемона), как максимум – установления господства политического и экономического, культурного и идеологического диктата. Как показывает история, *логика гегемонизма* состоит в том, что государство-гегемон от лидерства «с элементами мягкого принуждения/убеждения» (т. е. от гегемонии в собственном смысле слова – «предводительство») *всегда скатывается*

к попытке установления полного политического доминирования, подкрепленного военной силой: так гегемон превращается в диктатора. Поэтому гегемонистская доктрина всегда выражается в «идеологическом наступлении» (часто с предварительным «культурным захватом»). И хотя стремление доминировать зачастую камуфлируется благими целями (вроде «распространения демократии» или «защиты прав человека»), даже в этом гегемон не удерживается на грани лицемерия и переходит к наступательной риторике (уже не защита, но *насаждение* демократии и т. п.).

США – эталонный пример гегемонистского государства. Гегемонизм вошел в плоть и кровь Америки. Гегемонизм – не эпизод истории США, но самая ее суть, сущностный атрибут Америки, так что вся история ее – это история длинной цепи гегемонистских доктрин. Догмат Америки как идеала состоял в том, что США – уже не только и не столько государство, но идеал политического устройства, и поэтому ее глобальная гегемония – даже не задача, поставленная политиками, не цель, предписанная доктринально, но *назначение* самой истории.

А.С. Панарин, анализируя в работе 2003 г. деятельность американских «профессиональных стратегических аналитиков», оценивая их заявления и поведение в сравнении с идеологами и доктринерами «блоковой системы» и задумываясь о причинах столь разительных перемен, констатирует, что «морального авторитета Америки хватило бы еще на долгие годы, если бы она действовала в прежней системе мировых сдержек и противовесов, обязывающей к корректности и взвешенности. Нынешние обескураживающие открытия Америки как бесцеремонной силы, насаждающей в мире диктат и двойные стандарты, откровенно попирающей права слабых и незащищенных, наказывающей по своей прихоти и под надуманными предлогами целые народы, оказались возможными лишь в ситуации, когда США выступили в роли победителя и безраздельного гегемона»¹. И вот сегодня эта «бесцеремонная сила» – уже достояние прошлого.

Закат американской гегемонии толкает ученых, мыслителей, публицистов к новому открытию СССР, его истории, пересмотру роли партии в советской политике, роли марксистско-ленинской идеологии в СССР и на международной арене, к новому изучению биполярной системы СССР – США. Биполярная геополитика

¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 237.

тическая система была, по выражению В.Н. Расторгуева, «самым крупным из осуществленных мировых проектов за всю историю человечества»¹. В рамках «западного блока» американское лидерство представлялось (да и было) естественным и, что важно, легитимным; обоснования этой легитимности вытекали из самой сути глобального противостояния блоков, своего рода мировой системы «глобального оппонирования». Так, американский историк и политический публицист Роберт Кейган пишет: «На всем протяжении холодной войны легитимность американской силы и глобального лидерства в значительной степени казалась самоочевидной, и причем не только американцам». Помимо иных факторов, сама ««биполярная» международная система времен холодной войны обеспечивала то, что можно было бы назвать структурной легитимностью»². Более того, нельзя не признать определенную степень полезности и, если угодно, *благоприятности* американского лидерства в рамках западного блока: как справедливо утверждает Эмманюэль Тодд, «мы обязаны признать, если хотим понять последующие события, что эта гегемония в течение многих лет была благотворной. Без признания в основном благотворного характера американского господства в 1950–1990 годы мы не сумеем оценить значения последующего перехода Соединенных Штатов из состояния полезности для мира в состояние ненужности, бесполезности и вытекающих из этого кульбита трудностей как для них, так и для нас»³.

Уход в прошлое блоковой системы для ряда влиятельных американских идеологов (если угодно, для большинства «идеологов у власти») был не поводом задуматься над судьбами влияния США в мире, но, наоборот, сильнейшим подтверждением превосходства Америки и ее ценностей: «Сформировались представления о том, что в холодной войне США победили не только как государство, но и как носитель определенной системы ценностей:

¹ *Расторгуев В.Н.* Социальная реконструкция в современном мире: идеалы и реальность, цивилизационная миссия России // *Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 7. Общественные идеалы и реальное общество. К 150-летию со дня рождения П.И. Новгородцева / Под общ. ред. Е.Н. Мошелкова, О.Ю. Бойцовой.* М., 2016. С. 95.

² *Кейган Р.* О рае и силе: Америка и Европа в новом мировом порядке. М., 2004. С. 108–111.

³ *Тодд Э.* После империи. Pax Americana – начало конца. М., 2004. С. 22–23.

индивидуализма, религии; свободы предпринимательства; принципов политической демократии»¹. Однако всё же «победа» оказалась, по большому счету, преждевременной и нежелательной², ведь, по словам Кейгана, «в конце холодной войны... столпы американской легитимности рухнули вместе с Берлинской стеной и статуями Ленина, и в эпоху, наступившую после ее окончания, никакой замены им не появилось». По истечении же достаточно короткого времени «относительная стратегическая независимость европейцев заставила многих отказать Америке в легитимности, которую они некогда сами же ей и предоставили»³.

При всем этом можно констатировать, используя выражение Антонио Грамши, что «излучение престижа» СССР, *как бы ушедшего* в историю без малого тридцать лет назад, не только не угасло, но и неуклонно возрастает. И в особенности это связано, как становится ясно, именно с идейным крахом американского «интернационального либерализма» и с (гео)политическим банкротством «глобализма по-американски». «Советский период был и, по всей вероятности, останется навсегда, – пишет А.А. Зиновьев, – вершиной российской истории. И как бы ни относились строители новой социальной организации России, советизм стал и будет в дальнейшем одним из решающих факторов в определении типа создаваемой ими социальной организации»⁴.

II

Духовным стержнем, скрепляющим фактором советского государства и общества, самым важным оружием в идейном и политическом противостоянии с «глобальным оппонентом» – Америкой – был марксизм-ленинизм, учение Маркса и Энгельса в его развитии Лениным и «идейной канонизации» Сталиным.

¹ От миропорядка империй к имперскому миропорядку / Отв. ред. Ф.Г. Войтоловский, П.А. Гудев, Э.Г. Соловьев. М., 2005. С. 159–160.

² «Не имея возможности остановить распад СССР, США извлекли из него пользу, объявив о победе в холодной войне. Но с геополитической точки зрения, это была удивительно бессмысленная победа» (Валлерстайн И. Ускоренное падение. Наступление эпохи многополярности // Закат империи США: Кризисы и конфликты / С предисл. Б. Кагарлицкого. М., 2013. С. 28).

³ Кейган Р. Указ. соч. С. 111–112.

⁴ Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006. С. 422.

Создание И.В. Сталиным государственной догматической системы, названной им «ленинизм» (или «марксизм-ленинизм» – своего рода система политической догматики, ставшая основой для выстраивания уже подчиненной системы государственной идеологии) было значительным вкладом этого, пожалуй, самого выдающегося политического деятеля во всей мировой истории, не только в дело защиты и развития советского государства, но и в дело превращения Советской России в сверхдержаву: совершенно ясно, что без развернутой системы «идейного позиционирования», без развитой идеологической системы, основой которой не могла не являться проработанная догматическая конструкция, страна вряд ли смогла бы достичь такого статуса. Безусловно, и совершенно логично, что сталинская государственная догматическая система носила патриотический характер, была антикосмополитичной и во многом россиецентричной (несмотря на противоречия с некоторыми принципами марксизма)¹.

Сталинская политическая догматика, догматическая «сумма политики» (или «сталинский догматизм», «сталинская догматическая система») в нашем случае – это, просто говоря, свод фундаментальных положений о советском государстве, его идеале и цели, его месте в мировой политике и мире, его исторической сущности, носящих непререкаемый, установочный характер².

¹ А.В. Пыжиков говорит о сталинской «государственной патриотической доктрине» так: «Перед нами совершенно новое издание марксизма, где канон о приоритете мировой революции отодвинут на задний план, уступив место идеологическому концепту “русский народ – старший брат”... Согласимся: о возведении подобных патриотических воззрений в ранг государственной политики, в свое время не могли мечтать и такие апологеты патриотизма, как М.Н. Катков и К.П. Победоносцев. <...> А при Сталине... мощно спрессованная патриотическая доктрина обрела явь!» (Пыжиков А.В. Корни сталинского большевизма. М., 2016. С. 193).

² Об этом см.: Никандров А.В. Коммунистическая партия в системе диктатуры пролетариата // Обозреватель Observer. 2017. № 9. С. 104–123; Никандров А.В. Диктатура пролетариата и Коммунистическая партия: К проблеме доктринальных основ советского государственного строя // Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 8. Социальная эволюция и социальные революции. Посвящается 100-летию Русской революции / Под общ. ред. Е.Н. Мошелкова, науч.ред. А.В. Никандров. М., 2017. С. 209–242. Выражения «сталинский догматизм» и «сталинская догматика» употребляются синонимично, хотя логично было

Если в отношении теорий, концепций, любого рода «политических утверждений», можно (и, видимо, нужно) ставить вопрос о «соответствии истине», то в отношении догматики – нет, так как она и есть истина. Изменения в «догматический корпус» могут вноситься не просто на уровне руководства партии (ясно, что партия – высшая и единственная инстанция), но только безусловно авторитетным образом и при условии отсутствия противоречий с фундаментальными положениями. Н.С. Хрущев нанес сильнейшие удары именно «по догматике», и главных из них два: нелепое и в высшей степени вредное для партии «осуждение культа личности», а также введение в теоретический оборот и политический язык формулы «общенародное государство»¹. В этом же ряду –

бы предположить, что догматика – это содержательная часть, «набор» (конечно, система) политических аксиом; тогда как догматизм – скорее принцип построения подобных систем. Однако такое строгое понятийное оформление, как представляется, будет несколько излишним: нет смысла ужесточать определения там, где всё достаточно ясно из контекста.

¹ Новация эта в действительности придумана не Хрущевым и его консультантами, но взята из проекта Программы компартии, разработанного под руководством И.В. Сталина и А.А. Жданова в 1947 г., оставленного в дальнейшем без внимания и не оказавшего никакого заметного влияния на жизнь партии до 1961 г., когда он был реанимирован. Текст проекта был с комментариями опубликован В.В. Трушковым в 2016 г. в газете КПРФ «Правда» (<http://gazeta-pravda.ru>). Помимо прочего, в проекте заявлено: «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» («Правда», № 94, 2016. 26–29 августа). Обращает внимание именно это «*всенародное*» (а не менее акцентированное «*общенародное*», как в Третьей программе КПСС), а также, можно сказать, «не совсем сталинский» стиль текста (хотя типично сталинские нотки проскальзывают). В этом «*подлинно* всенародном» (встречаются, стало быть, и не подлинно всенародные) государстве прочитывается всё что угодно: Руссо, декабристы, американская конституция, античный полис, коммунистическое общество (два последних концепта не имеют отношения собственно к *государству*) – но не Маркс. Интересно, что глухие упоминания об этом проекте проскальзывали в советских работах (см., напр.: Бурлацкий Ф.М. Ленин, государство, политика. М., 1970. С. 365). Понятно, что составители Третьей программы партии, принятой на XXII съезде, хотели бы скрыть свой «источник вдохновения». Об этой сложной, отчасти таинственной,

отмеченная А.И. Фурсовым третья ошибка, заключающаяся в постулировании одной из задач КПСС – «способствовать удовлетворению растущих материальных потребностей советских граждан»¹. Удары не были смертельными: сталинская идейная партийно-догматическая система оказалась достаточно жизнеспособной и в «усеченном» виде просуществовала до окончания исторического срока Советского Союза. Впрочем, относительно «срока» уверенности нет: возможно, следует правильное сказать «конкретного периода», поскольку у *идеи Советского Союза* никакого «исторического срока существования» нет, она вечна, и, вполне возможно, сила ее когда-либо возрастет настолько, что Советская империя возродится к жизни.

Одним из общих мест наших идеологических противников была критика с этой стороны: партия якобы «догматизирует» марксизм, не дает ему «развиваться», «омертвляет» некое «живое учение»². Во-первых, и прежде всего, подобно тому как «не человек для субботы, а суббота для человека» – не государство для марксизма, а марксизм для государства. Во-вторых, суть тут вовсе

интригующей и важной проблеме, помимо публикаций в «Правде» В.В. Трушкова, см.: Бударин В.А. Проект 1947 – зародыш гибели СССР // *Бударин В.А. ...Истина дороже! Полемические очерки.* 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 (77). С. 157–161.

¹ *Фурсов А.И.* Борьба вопросов. Идеология и психоистория: русское и мировое измерения. М., 2017. С. 11. И далее: «Дело даже не в том, что это – не задача КПСС, а в лучшем случае – правительства. ...КПСС на одну доску с высокими идеалистическими и стратегическими целями поставила повседневно-материальные, бытовые задачи, резко снижая планку» (С. 11).

² Метафора «живое учение» вносит в политические споры полную невнятность, путаницу. Как определить, живое ли такое-то учение или нет, и в каком смысле его можно назвать «живым»? Что угодно можно назвать «живым учением», в каком угодно моменте развития и в каком угодно смысле, не обращая внимания на соответствие исторической динамике. Вообще эта метафора применима больше к восточным культам, нежели к теориям и доктринам России и Запада. Оспорить же утверждение, «такая-то теория – это живое/мертвое (в политическом или ином смысле) учение», не прибегая к контрметафорам, эмоциям (то есть заведомо выходя за пределы науки), крайне затруднительно.

не в отсутствии у западных ангажированных критиков понимания взаимосвязанности марксизма и советского государства (и, соответственно, того, что развитие марксизма, направление этого развития – дело прежде всего *государственное*, а уже затем – дело ученых, исследователей, мыслителей, идеологов); *но в установках идейной борьбы* – атаковать советский марксизм с разных направлений, в том числе и с этого. Так, когда Бжезинский говорит, что «существование коммунистических партий фактически превратилось в тормоз для дальнейшего восприятия и развития марксистского учения»¹ – совершенно ясно, что меньше всего его заботит «развитие марксистского учения», а вот «существование коммунистических партий» – это как раз основная его проблема. Отсюда все его (и его коллег) призывы к «борьбе за истинный марксизм», за «дедодогматизацию», «расколдовывание» марксизма и пр. Как если бы Бжезинского, этого «маршала идеологической армии» противника, интересовало развитие марксизма! Как если бы его смущало то, что кто-то решил «умертвить» это «живое учение»! И как если бы, с другой стороны, целью существования советского государства было «творческое развитие марксизма»! В этом плане становится ясно, что хотел выразить Сталин, когда в 1938 г. в речи на приеме работников высшей школы поднимал тост «за здоровье Ленина и ленинизма».

Вызывает улыбку и притворное сочувствие идеолога «пытливым умам», которые, не вписываясь в «догматические рамки», «неизбежно либо вступали в острый конфликт с партийной дисциплиной, либо в конечном счете были исключены из партии»². Мишень идеолога американского гегемонизма – то, что он называет «институциональным марксизмом», и тут правдоискатели от марксизма, «пытливые интеллектуалы» (особенно те из них, кто с той или иной интенсивностью оппонировал своим компартиям, а тем более диссиденты) очень удобны в качестве того, что американцы называют *wrecking ball*. Так что Бжезинский вовсе не сочувствует «правдоискателям», но, как хороший мастер идеологической войны, готовит, а затем проверяет свой военный арсенал.

Сталинская догматика строится на центральных, сущностных постулатах учения Маркса и Энгельса в его развитии Лени-

¹ *Бжезинский Зб.* Между двумя эпохами. Роль Америки в эру технотроники. М., 1972. С. 84.

² Там же.

ным и самим Сталиным (а вовсе не на упрощении, омертвлении и т. п.). Эти максимы теории фундаментальны по отношению к советскому государственному и партийному строительству (равно как и к разработке советской системы права), потому им и придается статус догм. При этом догматическая система предполагает разработанную систему баланса собственно догматики, теории и риторики: определенные положения теории, но не сущностные (пролетариат – диктатура пролетариата – партия – государство диктатуры пролетариата) при определенных обстоятельствах могут стать догмами или наоборот; некоторые же, не соответствующие насущным потребностям государства, могут риторизироваться, то есть в определенных пределах допускается «маневр», «лабиринтование» между постулатами и обстоятельствами. Крайне редко этот механизм догматизации-риторизации применяется к важнейшим максимам, но бывает и такое: так, фундаментальный догмат марксизма о мировой революции с помощью «риторической машины времени» был отправлен в весьма отдаленное будущее; концепция же пролетарского интернационализма была просто растворена в риторических формулах. Как видно, догматическая система строится на основе теоретического осмысления политической реальности, но, будучи построена, существует вполне автономно (и скорее теорию следует подверстовать к догматике), ведь ее функция – не теоретическая, но в высоком плане практическая: быть каноном для «единомыслия в государстве», и так государство будет единым. Как Средневековые (*ancilla theologiae*), так и платоновские интуиции здесь прочитываются довольно легко.

Советская политическая догматика в своем содержательном аспекте

– *базируется* на текстах основоположников (Маркс и Энгельс) и классиков марксистского учения (т. е. мыслителей, признанных и «утвержденных» таковыми партией, – это Ленин и Сталин, но в принципе этот список мог быть и больше; тексты Сталина после 1956 г. имплицитно влияли на развитие марксизма-ленинизма в СССР не в меньшей степени, нежели до XX съезда КПСС);

– *фиксируется и развивается*: 1) в важнейших установочных партийных *документах*: программы партии, материалы съездов, пленумов и иного рода форумов; постановления по всем вопросам «жизни и мысли» государства; 2) в *специальных работах* руководителей партии и государства, заведомо имеющих статус устано-

вочных; 3) в разного рода *текстах*, не имеющих дискуссионного характера, от научных статей и монографий до газетных публикаций, прямо или косвенно инспирированных партией (или очевидно идущих в русле текущей ее линии), интерпретирующих и пропагандирующих положения теории и догматики; 4) в особого рода *книгах*, которым придается специальный высокий и/или установочный статус (например, «Краткий курс истории ВКП(б)», работы Сталина – прежде всего труд «Экономические проблемы социализма в СССР», ставший матрицей советской политэкономии социализма); 5) в выступлениях руководителей партии и государства, опубликованных и представляемых как непререкаемые и установочные;

– *отражается* во всех сферах культуры (прежде всего, как это ни странно, в архитектуре¹).

Политико-догматическая система, выстроенная Сталиным, если в чем-то и напоминает церковную, то разве что по статусу своего содержания (аксиоматичность, непререкаемость в определенных границах), а также по ряду формальных и функциональных моментов. Конечно, бессмысленно отрицать влияние на Сталина его православного богословского образования; однако если и ставить эту проблему предметно, то необходимо делать упор не на содержательных моментах, увлекаясь игрой в «сравнительное богословие» (сопоставления «партия – церковь», «пролетариат – мессия» и т. п.), не на стилистических особенностях сталинских текстов, а на соотношении духовного опыта, книжности, содержательных элементах догматики и пр. – и *инстанции*, церковной *иерархии* в православии (не поддаваясь при этом соблазну полагать этот церковный иерархизм, роль авторитета церкви отправной точкой сталинской политической и теоретической деятельности). «Отличительной особенностью восточного мистицизма является непосредственная его связь с церковной догмой». Откровение дано не отдельным людям, а всему обществу верующих, составляющих церковь; поэтому мнение церкви является высшим авторитетом и более важно, чем непосредственно получаемые откровения. Религия как социальный институт важнее, чем религия как духовный опыт»², – пишет А.М. Эткинд.

¹ См.: Паперный В. Культура Два. М., 2017.

² Эткинд А. Толкование путешествий. Россия и Америка в травелогах и интертекстах. М., 2001. С. 122. И далее: «Самые великие подвиги,

В самом факте догматизации учения, придания ему строгих форм и обязательности, нет ничего нового, и, в конце концов, построение на основе учения Маркса и Энгельса с учетом его развития Лениным догматической системы вполне ведь можно (и, в общем, нужно, вслед за Сталиным и всей советской традицией) считать не догматизацией, а творческим развитием, применением марксизма в новых условиях. Такая догматизация (или отчасти схоластика) была не прихотью партии во главе со Сталиным, не «средством укрепления власти», но насущной потребностью, продиктованной как внутривнутриполитическим обстоятельствами, так и геополитической обстановкой. В самом деле, Сталин, конструируя (или «переконструируя»), как сейчас говорят, марксистско-ленинскую идейную систему (разумеется, на основе реальной политической жизни и достижений), вполне творчески (что не означает «вольно», «произвольно») обращался с наследием предшествующих классиков, прочно увязывая создаваемый «ленинизм» с *интересами государства*, подчиняя теорию – государству, так что советская философия, говоря словами Н.А. Бердяева, вошла в пятилетний план¹. Сталин (в отличие от Хрущева) прекрасно знал силу теории, опасность грубого, вольного с ней обращения: ведь теория, если обращаться с ней неподобающим образом, легковесно, т. е. слепо следуя лишь сугубо теоретическим моментам, без опоры на нужды практики, не исходя из практики, способна нанести немалый урон государству. Об этом замечательно сказано в упоминавшейся уже работе В.А. Бударина. Вскрывая

наложенные на себя самовольно, вменяются ни во что. Лучше не верить, чем верить явлениям и откровениям, так всегда возможны ошибки относительно их источника. Демоны маскируются под ангелов, и великое бедствие – вступить в общение с демонами. Для их узнавания нет различительных признаков, доступных индивиду; поэтому православные мистики, даже отшельники, никогда не порывали связи с церковью. И наоборот, мистический опыт, отрешенный от догматических истин и не подчиненный никакому внешнему авторитету, ставил подвижника на гибельный путь субъективизма и приводил его к состоянию духовной прелести» (С. 122).

¹ «Теоретический разум, – пишет мыслитель, – должен быть соединен с практическим разумом. Философская работа должна быть соединена с трудом, с социальным строительством, должна его обслуживать. Советская философия входит в пятилетний план» (*Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма*. СПб., 2016. С. 176).

вредоносную и антимарксистскую сущность идеи мифического «общенародного (внеклассового) государства», которая, как справедливо утверждает ученый, по своей сути антинаучна и ультимативно противоречит ленинизму, он говорит, что «подобное государство несовместимо с классовой природой любого из обществ, в котором до сего времени вообще существовало государство». Ни человечеству, ни общественной науке «не известно ни одного “внеклассового” общества и ни одного “общенародного”, т. е. внеклассового государства. Именно поэтому мифическое общенародное государство, в которое был превращен СССР, и переродилось со временем в обычное классово-буржуазное политическое образование. <...> Вместе с “теоретическим умиранием” диктатуры пролетариата практически стало неумолимо погибать и социалистическое общество. Жизнь в очередной раз подтвердила ту непреложную истину, что в общественной теории отказ от главной характерной (определяющей) черты явления приводит к фактическому отрицанию самого явления как практической категории. Оказалось... что никакие разговоры о сохранении и укреплении роли социалистического государства, лишённого его стержня в лице диктатуры пролетариата, не способны в реальной жизни сохранить социалистическое государство в качестве главного рычага социалистического строительства»¹.

III

Основатели неоллиберализма, неоллиберальные мыслители, идеологи и политики, действовали по вполне сходным схемам, с той только разницей, что поначалу – и довольно долгое время – неоллиберализм был оппозирующим «официальной» кейнсианской доктрине учением, созданным именно в противовес кейнсианскому тренду. (Но не только и, быть может, не столько кейнсианство было оппонентом неоллиберализма: «врагом вековечным», врагом экзистенциальным для неоллибералов был марксизм во всех вариантах и исторических обликах.) Вообще, догматизм в высшей степени присущ неоллиберализму, который так и раскрывается в истории идей (с той разве что разницей, что по идейной силе и высоте не то чтобы проигрывает марксизму-ленинизму, но не может даже быть поставлен в сравнение): сначала –

¹ Бударин В.А. Указ. соч. С. 14–15.

великие книги основоположников, съезды основателей, затем серьезные организации, и наконец – приход к власти в сфере идей и практической политики. Начиная с 1980-х гг. и отчасти по сей день неолиберальная парадигма в мире общественных наук Запада (и отчасти России) является определяющим фактором развития (если не существования): всё, что не вписывается в каноны неолиберального талмудизма, отбрасывается на обочину науки.

«Громадное страшилище, – говорит в работе 1996 г. Р.И. Косолапов, – влачит свое малоголовое безмозглое тело по Европе и прочим континентам. В мешанских салонах и печати его появление деликатно называют “неоконсервативной волной”, а оно само именует себя “демократией” и “неолиберализмом”. Фактически речь идет о вульгарном антикоммунизме, воскрешающем мракобесие Средних веков, те заблуждения и предрассудки, которые выглядели несуразными и смехотворными уже в эпоху Просвещения... Своим тяжелым брюхом чудовище старательно уютит все места произрастания ясной мысли и осмысленного протеста против превращения человечества в горстку заевшихся недоумков, с одной стороны, и темную массу ограбляемых рабов, кандидатов на “сокращение” из штата живущих – с другой»¹.

Несмотря на крушение источника силы, идейное поражение, теоретическое банкротство неолиберализма, инерция настолько велика, а сторонники еще настолько сильны, что до полной утраты влияния еще далеко. Неолиберализм не желает сдавать свои позиции, так что в скором времени не исключено, говоря в сталинском стиле, обострение классовой борьбы на идейно-теоретическом и идеологическом фронтах. По логике идей, противостоять неолиберализму может только превосходящее его по идейной силе и значимости в истории учение, то есть марксизм или марксизм-ленинизм (возможно, в каком-либо новом облике или варианте), ожидающий идейно-политического реванша (учитывая то, что капитал, против власти которого восстал Маркс, в неолиберализме поставлен выше человека, выше истории, выше бога, так что и человек в этом омертвляющем учении становится всего лишь функцией капитала).

Странно, почему жесткий догматизм неолиберальной системы, непререкаемость неолиберальной доктрины и непримиримость к оппонентам неолиберальных идеологов не вызывают

¹ Косолапов Р. Идеи разума и сердца. М., 1996. С. 7–8.

в среде представителей мейнстрима не то чтобы осуждения, но и минимальной рефлексии, а советский марксизм, особенно в сталинской интерпретации, вызывал и вызывает ныне сильнейшую критику, побуждая критиков к любым действиям дабы только принизить марксизм-ленинизм, умалить его силу, свести к чему угодно, но не признать силу и превосходство этой идейной и идеологической системы...

В знаменитой некогда работе 1955 г. Раймон Арон применяет уже к тому времени неоднократно проверенный способ представить марксизм как «светскую религию»¹. Этот испытанный в идеологических баталиях прием актуален и в наши дни. Р. Арон иронизирует: «Генеральный секретарь партии, владеющий жизнью и смертью миллионов людей, тоже интеллигент: на закате своей блестящей жизни он дает верным какую-нибудь новую теорию капитализма и социализма, и эта книга как бы подчеркивает величие достигнутого. Императоры часто бывали поэтами или мыслителями, но впервые император властвует как диалектик, толкователь учения и истории»². И в той же работе Арон в качестве замены марксизма – «опиума интеллектуалов» – предлагает без критики и размышлений *принять* американизм, *american way of life*, который, полагает мыслитель, есть «отрицание того, что европейский интеллигент понимает под идеологией». «Американизм не формулируется системой понятий или предположений; он не знает коллективного спасителя, ни завершения истории, ни причины, определяющей развитие... Американизм не знает разработанного правоверия или официального толкования»³. Как если бы это было правдой! Конечно, в 1955 г. «американизм» не предстал еще во всей красе своего, как говорили советские критики, «звериного лика», но многое было ясно уже тогда...

Американизм, пожалуй, куда как более догматичен, чем марксизм, при этом американизм лишен всякой интеллектуальной при-

¹ Подробнее об этом: *Никандров А.В.* «Идеологические споры» в политике: концепция «секулярной религии» Раймона Арона в идейном противостоянии интеллектуалов // *Вопросы философии.* 2015. № 7. С. 49–61; Его же. *Интеллектуалы и политика. Концепция политической роли интеллектуалов Норберто Боббио в культурно-историческом контексте XX века.* М., 2016. С. 322–335.

² *Арон Р.* *Опиум для интеллигенции.* Мюнхен, 1960. С. 211.

³ Там же. С. 215.

влекательности и догматической убедительности. Вопреки Арону, американизм *знал* в те годы, знает и ныне и бога (деньги), и коллективного спасителя (США), и завершение истории (вспомним Фукуяму), и смысл истории (глобальная победа доллара и Америки). Знает он и своих «правовверных и праведных» – это, возьмем яркие примеры, *фанатичные догматики* Хайек, Мизес и Поппер, как и прочие неолибералы-неотроцкисты-неоконы. При этом и тональность, и отчасти лексика мессианской программы либерального интернационализма неоконов во многом напоминали образцы советской пропаганды всемирной пролетарской революции. Небезынтересно также применить ароновские приемы и шаблоны для оценки, допустим, комплекса идей американской исключительности, божественного призвания Америки к мировому владычеству, концепции *явного* предопределения (Manifest Destiny) и т. д. Не найдутся ли и здесь подобные *аналогии*, учитывая, что как раз эти концепты пронизаны *явными и яркими* библейскими мотивами? Идеолог антикоммунизма, видимо, этого не заметил.

Как Арон сопоставляет марксизм и религию, точнее, какие аналогии находит между советским марксизмом (по его выражению, «сталинской схоластикой») и религией? Марксизм-ленинизм, или «сталинская схоластика», – это священное писание коммунизма; история партии – его священное предание, съезды Коминтерна и партии – церковные соборы, сама компартия Советского Союза как «метрополия религиозного спасения»¹, вместе с зарубежными ее епархиями (диоцезами) – это вселенская церковь коммунизма. Подобные внешние аналогии можно множить довольно долго, но смысл ароновских отождествлений вполне ясен. «Коммунизм, согласно Арону, – пишет итальянский исследователь Лоренцо Бернини, – по сравнению с другими идеологиями в наиболее полной степени носит религиозный характер, так как марксизм содержит глубокие аналогии с иудео-христианским профетизмом; ленинизм породил партию, осуществляющую те же функции, что и церковь; а сталинизм породил настоящий “культ” главы партии коммунистов. Для рядовых коммунистов, по Арону, партия хранит слово спасения, – догмат марксистской интерпретации истории»².

¹ Арон Р. История XX века: Антология. М., 2007. С. 191.

² Bernini L. Declino (o trionfo?) delle religioni secolari. Raymond Aron e la questione delle ideologie politiche [«Электрон. ресурс». Режим доступа:

Марксизм силен тем, полагает Арон, что «себе присваивает вечное стремление к справедливости, он предсказывает торжество обездоленных», то есть ведет к спасению, -а спасение невозможно вне церкви, то есть партии, которая «не может и не смеет ошибаться, так как она проповедует и воплощает в себе историческую правду»¹. Партия делает идеологию догматом, эквивалентом религии; а ее глава отныне – pontifex maximus этой «новой религии», единственный законный толкователь мистических истин для верных. При всем этом, следует заметить, ароновские аналогии – вопреки намерениям мыслителя и критика – идут в пользу «сталинской схоластики», представляют ее во вполне выигрышном свете. И наоборот, если применить те же методы к неолиберализму, получается не очень хорошая картина: и «пророки» мелковаты, и «великие книги»² сомнительны, а уж об адептах и говорить нечего! Совершенно иное дело «сталинская догматика» с ее настоящими великими мыслителями и историческими деятелями, с ее настоящими великими книгами, с ее, говоря словами Флоренского, «цельностью и стройностью» (говорил он это, понятно, не о ленинизме)³.

Раймон Арон показал критикам марксизма и СССР хороший пример, и по его стопам шагали многие «разоблачители»,

URL: http://www.dialetticaefilosofia.it/public/pdf/54aron_e_1_ideologia.pdf (дата обращения 29.10.2017). Р. 11–12.

¹ Арон Р. Опиум для интеллигенции. С. 82–83.

² В качестве фундаментального трехкнижия, первостепенно важных для неолиберализма книг, Дэниел Стедмен-Джоунз называет «Открытое общество» Поппера (1945), «Бюрократию» Мизеса (1944), «Дорогу к рабству» Хайека (1944). См.: *Стедмен-Джоунз Д. Рождение неолиберальной политики: от Хайека до Рейгана и Тэтчер. М.; Челябинск, 2017.*

³ Если уж и сопоставлять религиозную догматику и учение марксизма-ленинизма, можно обратиться и к работам Павла Флоренского, который писал, в частности, так: «Видят ли эту цельность и стройность изучающие догматику? Видят ли они, как сцепляются отдельные звенья, почему после одного поставлено другое? Задумываются ли... над математически точно сформулированными догматами, сплетающими кружевную ткань? <...> Ясно ли им единство плана, взаимообусловленность и взаимозависимость отдельных понятий и положений, служащих, как органы единого организма, одному планомерному целому?» (*Флоренский П. Догматизм и догматика // Флоренский П. Вопросы религиозного самопознания. М., 2004. С. 127.*)

так что даже некоторые политики, соблазнившись легкостью «нахождения» сходных черт марксизма и религии (прежде всего христианства, впрочем, находились и критики, открывавшие сходство марксизма с исламом, например Бертран Рассел¹), не могли удержаться от написания «увлекательных трудов». Так, западногерманский социал-демократ Карло Шмид (Carlo Schmid, 1896–1979), автор практико-политических работ, в 1961 г. издает ныне незаслуженно забытую книгу «Политика и дух»². Марксизм или марксистская утопия в его терминологии «структурно имеет сходство с апокалиптической картиной старохристианской эсхатологии... Марксизм знает также смертный грех: раскол первоначально бесклассового общества, еще не дифференцированного частной собственностью и техникой... Он знает страшный суд – мировую революцию и тысячелетнее царство божие – бесклассовое общество социализма»³.

Для большинства западных «фидеизаторов» Маркса, Ленина, Сталина, советского марксизма, а также для критиков сталинизма, сталинского догматизма характерно удивительное безразличие к трудам самих мыслителей, учения которых с упорством, достойным лучшего применения, приравниваются то к религии, то к вере, а то и к мифологии и древним культам⁴. Своего рода апофеозом стиля предстает работа бывшего коммуниста Эдгара Морена, который, выступая с полным ненависти к СССР, Ста-

¹ При этом Рассел не утруждается ни как-то обосновать, ни даже развить эту «глубокую» мысль (см.: *Рассел Б.* Практика и теория большевизма. М., 1991. С. 66).

² См.: *Schmid C.* Politik und Geist. München, 1961.

³ Цит. по: Критика фальсификаторов истории и теории марксистско-ленинской философии / Под ред. А.Д. Косичева. М., 1979. С. 115.

⁴ Так, автор весьма благожелательного послесловия к работе Рассела не может скрыть удивления и недоумения: «Случайно ли, что многие критические оценки марксистской теории даны мимоходом, в главах первой части, темы которых не обязывают к доказательному анализу теоретических проблем? Или то, что содержание второй части книги, специально предназначенной для разбора теории, как раз в этом отношении выглядит бедноватым: нет прямых ссылок ни на одну работу Маркса, Энгельса или Ленина, а объявленное критическое изложение марксизма фактически вытеснено рассуждениями о политической стратегии большевиков...» (*Марков В.С.* Послесловие // *Рассел Б.* Практика и теория большевизма. С. 118).

лину, коммунизму опусом «О природе СССР» (1983), обходится вообще без ссылок и без знаний об СССР, партии, Сталине. У памфлетиста только два источника вдохновения: «Архипелаг ГУЛАГ» и ненависть к СССР, редкая по интенсивности даже для антикоммуниста. Поэтому его формулировки и бездоказательные обобщения¹, сообщаемые менторским тоном, равно как и навязчивые церковные аналогии и антисоветские эскапады, вызывают комический эффект (и это отчасти даже извиняет брутальность и развязность его «работы»). А некоторые словесные находки (вроде «марксократии», «сталинского католицизма», «ирреальная реальность коммунизма» и пр.) попросту пропадают без дела, растворяясь в потоке мореновской «анафематики». По Морену, если поверить ему, целью Сталина была самосакрализация, самообожествление; партия же (он приравнивает ее к аппарату) выходит некоей полуцерковной, полуинфернальной сущностью (Партия/Аппарат/Церковь), обладающей особой энергетикой. Получается отчасти даже красивый, отчасти зловеющий текст, особого отношения к реальным историческим событиям, деятелям, книгам не имеющих.

Следует задать вопрос, почему эти критики полагали, что своими «разоблачениями» методом уподобления, если не отождествления марксизма (марксизма-ленинизма, советского марксизма)

¹ Так, к примеру, он вещает: «В то время как марксизм перестает быть Библией, становясь для социал-демократии своего рода светской педагогикой, большевизм восстанавливает интегральную научную истину марксизма и тем самым непогрешимость предвидения Маркса, носителем и одновременно инструментом которого выступает партия. Таким образом, партия обретает высшую энергию в научной уверенности в том, что она есть вождь пролетариата и исполнитель приговора Истории» (Морен Э. О природе СССР. Тоталитарный комплекс и новая империя. М., 1995. С. 41). Или такой пассаж: «С приходом Сталина марксистская истина застывает в виде “марксизма-ленинизма”, становясь церковной Истиной; Аппарат превращается в Институт, воплощающий религиозную сакральность, а слова Генсека обретают теоретическую безупречность. <...> “Марксизм-ленинизм” стал сакральным словом, единственным подлинным толкователем которого выступает Генсек Партии. Отныне пост Генерального секретаря концентрирует не только всю политическую, гражданскую, военную власть, но и Сакральность» (С. 45). Весьма странно, что – раз все это так – «сакрализатор» не озадачивается цитатами, примерами из священных, согласно же его определениям, слов и книг Сталина, марксистско-ленинских работ тех лет...

и религии, веры наносят удар по нему? Насколько «фидеизация» марксизма может умалить его как великое учение, как систему мысли и картину мира? Ведь скорее, как было отмечено, тут можно обнаружить скрытую силу марксизма¹. Тут дело в общей ложной интуиции всего нелиберального направления – постулирование «хорошего общества» как безрелигиозного, как общества без идеологии, без идеалов и целей (отодвигается даже демократия), и в этом и есть *error fundamentalis* нелиберализма и его кардинальное отличие от классического либерализма, ибо вся эта «идейно-идеологическая апофатика» водружается на место идеологии. А поскольку нелиберализм (на деле, в справедливом определении А.И. Фурсова, «крайне правый радикализм»²) не очень хорош как идеология, как система идей, то «водружать» его приходится с настойчивой агрессивностью, насильно³ (но всё равно ненадолго).

¹ Так, в своем серьезном и глубоком исследовании П.И. Новгородцев задается вопросом, в чем же фундаментальное отличие марксизма от религии и в чем состоит могущество марксизма? И отвечает: «Поскольку марксизм был своего рода религией, он мог давать известное утешение тем, кто в него верил. <...> Но сам он хотел быть не религией, а наукой, и влиять не на воображение, а на мысль. Свои религиозные обетования и надежды он облекал в форму научных выводов и аксиом. Свойственный ему пафос морально-религиозного настроения он соединял с торжественным провозглашением культа науки. И этим он необычайно импонировал той эпохе, которая так высоко ставила авторитет научного знания. <...> Получалось гордое и могущественное сооружение, опирающееся на незыблемый фундамент науки. Это и был тот первоначальный классический марксизм, который имел столь могущественное влияние в истории. Если спросить, что было в нем важнее – верования и пророчества или научные положения и доказательства, на это следует ответить: то и другое было одинаково важно для его необычайного практического успеха» (*Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 229*).

² Дело в том, – пишет ученый, – что победивший в англосаксонском (англо-американском) ядре капсистемы идейно-политический тип, подающий себя в качестве нелиберализма, на самом деле являющийся крайне правым радикализмом, логически стремится к уничтожению любой субъектности» (*Фурсов А.И. Указ. соч. С. 299*).

³ Збигнев Бжезинский изящно проговаривается: «Обладавшие непреодолимой притягательной силой идеологии уступают... место принудительно внушаемым идеям, но без той эсхатологии, которая была характерна для других исторических эпох» (*Бжезинский Зб. Между двумя эпохами. Роль Америки в эру электроники. М., 1972. С. 72*).

Религия для неолибералов – анахронизм, пережиток, и всё, что с нею, как и с традицией вообще, связано, – вещи уходящие, не имеющие актуального, современного звучания и значения. Также и марксистское мирозерцание было враждебно религии, и приравнять марксизм к религии полагалось его критиками и врагами хорошим способом «ниспровержения» этого учения.

Джон Мейнард Кейнс, учение которого (кейнсианство), как и его воплощение на практике, станет объектом яростных атак основателей и классиков раннего неолиберализма, в 1925 г. посетил СССР и стал одним из первых американских мыслителей, которые сопоставили коммунизм и религию¹, однако он полагал в «новой религиозности» советского коммунизма его силу. «Современный капитализм, – говорит А.М. Эткинд, – кажется Кейнсу “абсолютно безрелигиозным” и потому проигрывает коммунизму: ведь “любая религия и узы, объединяющие единоверцев, имеют превосходство над эгоистической раздробленностью неверующих”»².

IV

Марксистско-ленинское учение в СССР (ленинизм или марксизм-ленинизм, в западной литературе часто «советский марксизм»³) – это политико-догматическая идейная система, включающая элементы теории (но не сводимая к теории), являющаяся фундаментом идеологии партии и государства, источником доктринального творчества. В основе ее лежит универалистская концепция истории и политики, экономического и политического развития общества, созданная Марксом и Энгельсом, развитая и обоснованная применительно к первому государству победившего социализма Лениным и Сталиным. Роль партии по отношению

¹ Конечно, следует учитывать, что в устах американских ученых, политиков, идеологов обвинение марксизма (ленинизма, марксизма-ленинизма, сталинского марксизма) в религиозности – в любом случае не столь тяжкое, нежели если оно предъявлялось бы западноевропейскими коллегами (за редкими исключениями, которые составляют в основном работы некоторых неолибералов-критиков марксизма).

² Эткинд А. Указ. соч. С. 168.

³ Формула «советский марксизм» была введена в научный оборот и политическую публицистику Гербертом Маркузе в его достаточно сдержанной работе «Советский марксизм. Критический анализ» (1958).

к «единому и единственному учению» состоит в его догматическом, научном, идеологическом оформлении, трансляции, развитии и защите от враждебных и оппонирующих идей, концепций, теорий и доктрин (равно как и во взаимодействии с ними): «Ленинизм, – говорит В.Г. Мосолов, – и в более общем плане – марксизм-ленинизм, в каждый данный момент равен самому себе, а каким он должен быть в этот момент или в данном отношении – это решает партия, ее руководство, в конечном счете ее вождь»¹. Таким образом, марксизм-ленинизм как универсальное догматическое учение сыграл безусловно положительную, благотворную роль при создании и строительстве советского государства; относительно успешно марксизм-ленинизм исполнял цементирующую и ориентирующую роль в жизни государства и его деятельности в сложнейшей геополитической обстановке второй половины XX в., вплоть до конца 80-х гг.

Ясно, что интересы государства несопоставимо выше «интересов теории», текстов и их интерпретаций: марксизм, поставленный Сталиным на службу СССР, стал *орудием* государства. Так, Милован Джилас, практически восхищаясь сталинским умением «соединить марксистско-ленинское учение с властью, с государственной мощью», определяет «сталинский марксизм» следующим образом: «Это марксизм партии, жизненная необходимость которой – превращаться во власть, в “ведущую”, господствующую силу»². Однако этот сталинский «государственный прагматизм» не следует абсолютизировать, как если бы марксизм-ленинизм при необходимости, а то и желании, мог быть заменен на другую теорию, более подходящую в данный момент для государства³; равным образом не имеет смысла приписывать советским руководителям «ритуализацию» марксизма (как якобы следствие его «догматизации»). Марксизм был сущностно связан со Страной

¹ Мосолов В.Г. ИМЭЛ – цитадель партийной ортодоксии: из истории Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, 1921–1956. М., 2010. С. 209.

² Джилас М. Лицо тоталитаризма. М., 1992. С. 140.

³ «Большевизм, – пишет в этой связи Н.А. Бердяев, – оказался наименее утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году, и наиболее верным некоторым исконным русским традициям, и русским исканиям универсальной социальной правды... Коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа» (Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. СПб., 2016. С. 131).

Советов, и поэтому никак нельзя полагать марксистско-ленинскую догматику и идеологию некоей завесой, флером «истинных намерений» вроде восстановления Империи и т. п. (разве что метафорически). Опять же нет спора при этом, что советское (как и любое другое) государство не могло идти вслед за максимами и постулатами марксистско-ленинской (как и любой другой) теории, *подчиняясь идеям и текстам*, тем более что идеи можно переинтерпретировать, а тексты – «откорректировать» в нужную сторону. Основы же теории, т. е. ее фундаментальные аксиомы (догмы), изменить, переформулировать без последствий для государства невозможно, поэтому они и должны оставаться «самотождественными» и в принципе быть *«руководством к действию»* (но не планом, алгоритмом действия).

Дело вовсе не в том, что, как сказал К. Шмитт, «диктатура – противоположность дискуссии»¹. Жизнь советского (и не только) государства – не вечная дискуссия и полемика, а идеология – не праздник ума, не интеллектуальные игры и непрекращающееся творчество новых форм и смыслов в вечно изменчивом политическом пространстве, когда любая идея ли, концепция ли, факт обязательно нуждается в «дальнейшей разработке». В письме в редакцию журнала «Пролетарская революция» (1931) Сталин обрушивается с критикой на «любителей интеллектуальных игр», не желающих понять, что есть вещи, которые не могут быть подвержены ни критике, ни даже сомнению, и он пишет: «Это значит, что вы намерены вновь втянуть людей в дискуссии по вопросам, являющимися аксиомами большевизма. Это значит, что вопрос о большевизме Ленина вы вновь думаете превратить из аксиомы в проблему, нуждающуюся в “дальнейшей разработке”. Почему, на каком основании? <...> Этого не могут отрицать даже прямые враги большевизма. Это аксиома. А вы тянете нас назад, пытаетесь превратить аксиому в проблему, подлежащую “дальнейшей разработке”»².

Советское государство не могло обойтись без «священных текстов», основ теории. Это – идейные каноны, вечные и неизменные «платоновские идеи», догматика, «сумма марксистской

¹ Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. С. 95.

² «Краткий курс истории ВКП(б)». Текст и его история: В 2 ч. / Сост. М.В. Зеленов, Д. Бранденбергер. Ч. 1. История текста «Краткого курса истории ВКП(б)». 1931–1956. М., 2014. С. 65.

теологии» (именно это имел в виду Сталин, когда говорил: «Без теории нам смерть, смерть!»). «И если кто спросит, – говорит Сталин, – как же у вас нет ничего вечного? Сегодня одно, а завтра другое. Как же жить? Надо объяснить так: если вы хотите быть марксистами, то должны понять, что основы теории не меняются, а отдельные положения могут изменяться, значит, головой надо думать»¹. В самом деле, интересы, расклады сил, классовые соотношения, международные силовые балансы, союзы, договоры и пр. – всё это изменчивый мир, «мир подобий», находящийся в непрестанном становлении. Платоновское «дыхание вечности» в сталинском идейном мире хорошо прочувствовал Милован Джилас: «Для Сталина всё было преходящим. Но это была его философская точка зрения. Потому что за преходящим и в нем самом – за данной реальностью и в ней самой – скрываются некие абсолютные великие идеалы, его идеалы, к которым он может приблизиться, конечно, исправляя и сменяя при этом саму реальность и находящихся в ней живых людей»².

Этого подхода, установки не хватает современному российскому государству, и об этом говорят не только политики и ученые, но и художники слова. Так, известный современный писатель Михаил Елизаров справедливо утверждает: «Проблема России как государства в том, что она не занимается идеологией. Идеология – мистическая наука, нужны жрецы... <...> Существует стра-

¹ «Краткий курс истории ВКП(б)». Текст и его история. Ч. 1. С. 463. Краткий курс истории ВКП(б) явился монументальным шедевром сталинской теоретико-догматической системы, построенном на слиянии ленинизма и истории партии, истории и теории. Одна из важнейших задач Краткого курса, по словам Сталина, «состояла в том, чтобы на этой небольшой книжке показать, продемонстрировать силу и значение знания законов развития общества». И далее: «Теория – это есть законы развития общества и руководство к тому, чтобы, если старых законов не хватает, открыть новые. Это очень хорошая штука, уверяю вас» (С. 455). Вся соль книги – в ее «теоретическом уклоне». Сталин добавлял: «Уклон этой книги – в сторону теоретических вопросов»; «Кадры надо воспитывать на идеях, на теории»; «Но не в лицах соль, а в идеях, в теоретическом уклоне» (С. 428–429). Речь, таким образом, шла, по выражению Дэвида Бранденбергера, о «доктринальном толковании истории партии» (*Бранденбергер Д.* Кризис сталинского агитпропа: Пропаганда, политпросвещение и террор в СССР, 1917–1941. М., 2017. С. 42).

² *Джилас М.* Указ. соч. С. 56.

на, и есть ее астральный, идеальный первообраз. Перетянуть его, материализовать, перетащить с Небес в земную реальность можно только при посредстве проводников. <...> Если у страны нет идеологии – у нее нет энергетической защиты»¹. Тем более жизненная важность идеологии, идейности для государства подчеркивается, конечно же, учеными: так, А.И. Фурсов говорит: «Новый мир построит тот, кто сформулирует новые смыслы, образ будущего в соответствии с этими смыслами, создаёт оргструктуры (команды), которые способны реализовать всё это как программу, и, в случае необходимости, сможет силовым, военным способом защитить и саму реализацию, и её результаты. Именно в такой последовательности: сначала победа в “метафизике” и только потом и на такой основе – победы в “физике”. А это невозможно без идеологии, без высокой идейности»².

Следует в очередной раз подчеркнуть, что роль И.В. Сталина как признанного классика марксизма-ленинизма в развитии теории огромна, однако она зачастую принижается, а иногда и просто отрицается историками, политологами, а также публицистами. Дело часто представляется так, будто бы Сталин, догматизировав, «омертвил» ленинское учение, превратив его в непререкаемый канон, и так получился безжизненный «марксизм-ленинизм в сталинской интерпретации». Странное получается «омертвление», когда учение стало идейным каноном огромной и могущественной страны (то есть марксизм стал, если только совсем немного преувеличить, всесильным).

Перри Андерсон, очень внимательный исследователь интеллектуального развития марксизма, совершенно несправедливо и некорректно говорит: «К тому времени, как правление Сталина достигло своего апогея, марксизм в России практически был сведен к формальному упоминанию. Страну, занимавшую в мире передовые позиции в развитии исторического материализма и обогатившую Европу разнообразием и силой ума своих теоретиков, за десятилетие превратили в полуграмотное болото, в страну, выделяющуюся лишь своей жесткой цензурой и грубой пропагандой»³.

¹ Цит. по: *Рылёв К.Э.* Курс лечения от постмодернизма: путеводитель по современной культуре. М., 2011. С. 239.

² *Фурсов А.И.* Указ. соч. С. 4.

³ Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М., 2016. С. 39.

П. Андерсон не понимает, что учение, ставшее мировоззрением (идеологией) правящей партии и государственной идеологией, источником доктринальных разработок и решений, неизбежно догматизируется, становится общеобязательной догмой, каноном, так что «разнообразие ума», несанкционированное творчество в обстановке внешних (да и внутренних) угроз и политической мобилизации народа не может быть допущено. Догматическая сфера должна быть безусловно защищена от посягательств, от несанкционированных вторжений. Нужен не просто марксизм, а догматическая система, и не просто «теоретический преемник», а сугубый догматик, вождь – и одновременно, если угодно, толкователь, «священнослужитель догмы». Это хорошо понимал Ленин, и, судя по многим фактам, основатель партии большевиков лично определил, предназначил Сталина быть своим политическим и теоретическим (догматическим) преемником (притом что Ленин готовил Сталина в качестве продолжателя дела и «наследника власти» задолго до своей болезни¹). Так, А.А. Зиновьев дает великолепную характеристику и оценку этой политической и духовной мессианской преемственности власти и учения: «Сталин дал наилучшее изложение ленинизма как идеологии. Он был верным учеником и последователем Ленина. Какими бы ни были их конкретные личные отношения, с социологической точки зрения они образуют единую историческую личность. Случай в истории уникальный». Но и с другой стороны, обратно: «Я не помню другого такого случая, чтобы один политический деятель большого масштаба поднял буквально на божественную высоту своего предшественника у власти, как это сделал Сталин с Лениным»².

Сталину предстояла сложнейшая операция – собрать из *западных* понятий, терминов и концептов убедительную конструкцию, которая должна быть положена в основу *советского* государства. Речь шла, по словам Д. Бранденбергера, о «гегемонии нового политического языка», которая «дала толчок разви-

¹ Этой проблеме посвящено немало исследований; в частности, см.: *Марков В.С.* Ленин и Сталин – основатели советской цивилизации // Сталин и современность / Отв. ред. Д.В. Джохадзе, Р.И. Косолапов. М., 2010. С. 160–164.

² *Зиновьев А.А.* Сталин. Сталинская эпоха. Сталинизм // Сталин и современность. С. 143.

тию особой советской формы социальной идентичности»¹. Более того, затем эту конструкцию предстояло предъявить тому же Западу, и не просто предъявить, но и завоевать успех у значительной части западной аудитории. Пролетариат, класс, диктатура, партия, марксизм, империализм, капитализм, социализм – все эти концепты предстояло вписать в одну стройную схему, почти платоновский идеальный чертеж «умного (и сильного) нового мира», нового идеального государства.

V

Поскольку историческая новизна СССР – новизна во всех отношениях (и прежде всего, говоря словами Ленина, «в таком новом, для всей мировой истории новом деле, как создание невиданного еще *типа* государственного устройства»²) – была ярчайшим фактом, признаваемым всем миром, постольку идейно-политический фундамент монументального здания Страны Советов должен быть выстроен незыблемо и абсолютно убедительно. Партия была для Страны Советов источником государства, власти и закона – практически божественной *инстанцией*, которая должна была иметь своего рода «теологическое», метафизическое оформление.

Требовалось подчинить историю доктринальной логике, историческое – логическому, что и было сделано Лениным и Сталиным. «Ленин, – говорит С.А. Левицкий, – построил классический марксизм в боевой порядок, внося поправки там, где это диктовалось соображениями воинствующего панполитизма»³. Сталин, по словам Е.И. Суименко, «сумел подчинить *историческое логическому* – в этом его величие. Хотя историческое и логическое... далеко не всегда совпадают, то для такого подчинения ему временами приходилось применять силу власти – идти напролом и рубить сплеча»⁴. «Практику художника-властителя, – пишет Борис Гройс, – оправдывает, по существу, лишь выделяющее его из толпы простых смертных знание того, что мир элаستي-

¹ Бранденбергер Д. Указ. соч. С. 25.

² Ленин В.И. Полное собр. соч. Изд. 5-е. Т. 44. М., 1964. С. 148.

³ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 430.

⁴ Суименко Е.И. К вопросу о реконструкции сталинского наследия // Сталин и современность. С. 239.

чен, и поэтому всё, кажущееся обычному человеку устойчивым и непреходящим, в действительности относительно и может быть изменено»¹.

Надо заметить, что и Ленин, и Сталин работали с уже воздвигнутым Энгельсом и Марксом историософским концептом «пролетариат», равно как и с другими концептами, или «идеолого-теоретическими конструктами» (В.Л. Шейнис), или «терминами-идеологемами» (Д.М. Фельдман). Пролетариат – эта, по сути политическая теологема, или «идеолого-политический конструкт», возведенный в ранг политической теологемы, создана («построена») и введена в общественную мысль Запада основателями марксизма настолько мощно и уверенно, что имеет силу и поныне. Догмат единства пролетариата не полностью потерял свою силу и в наши дни (правда, в основном речь идет скорее о лозунге, что же до признания, так сказать, наличного бытия самого пролетариата, тут мнения расходятся).

Об этой марксистской «политической концептологии», «идеологической филологии» (В.С. Нерсисянц²), или в конечном счете догматике необходимо сделать несколько уточнений. В.Л. Шейнис, разбирая полемику 1918 г. Ленина, Каутского и Троцкого о диктатуре пролетариата, пролетарской демократии и социализме, справедливо заключает: «Все они оперировали идеолого-теоретическими конструктами, имевшими очень отдаленное отношение к существу дела. Ни в России, ни в Европе переход к социализму, как он рисовался Марксу, Ленину (да и Каутскому), в порядке дня не стоял, как и не стоит он век спустя»³. Однако в заслугу Марксу и Энгельсу следует сказать, что эти *конструкты* всё же надо было прежде *сконструировать*, создать, облечь определенной авторитетностью; сконструировать не по отдельности, а в качестве элементов «*научно-политической конструкции*»; наделить их идейной силой и смыслом с тем, чтобы они обладали идеологической убедительностью и привлекательностью. Всё это оказалось под силу классикам-основателям и классикам-практикам марксизма – сделать, помимо перечисленного, еще и так, чтобы последующая политическая мысль лишь с огромным трудом могла бы

¹ Гройс Б. Gesamtkunstwerk Сталин. М., 2013. С. 14.

² См.: Нерсисянц В.С. Философия права. М., 2003. С. 227.

³ Шейнис В.Л. Большевицкая власть и первая советская Конституция // Общественные науки и современность. 2012. № 1. С. 120.

вырваться из их категориально-понятийных сетей, чтобы мыслители, теоретики, идеологи, полемисты и политики не вышли бы за рамки марксистских конструктов, не уклонились от использования их в своей деятельности.

Идеологическая убедительность и привлекательность научно-политических по форме, политико-догматических по сути построений не может быть достигнута также и без воздействия на эмоции тех (как групп, так и отдельных людей), кого идеологам и политикам необходимо убедить и привлечь на свою сторону. Исследуя «маркированные политические термины» в отвлечении от теоретического содержания, но делая упор на идеологическую и эмоциональную нагруженность, Д.М. Фельдман использует понятие «термин-идеологема»: «Весьма часто термины, используемые для описания политических событий (и в особенности, хочется добавить, для создания концепций и теорий. – А.Н.), маркированы, эмоционально окрашены. Соответственно, передающий информацию задает изначально – посредством термина – эмоциональное отношение к описываемым событиям. <...> Весьма часто маркированные политические термины – часть какой-либо идеологии. Целенаправленное использование маркированных терминов-идеологем было и остается средством управления массовым сознанием. Средством эффективных манипуляций. Это закономерно. Термин легко запоминается, легкость запоминания и, соответственно, распознавания создает иллюзию понимания»¹.

Интересно, что после окончания Второй мировой войны перед американскими политиками и идеологами, стратегами и тактиками встала задача продвижения в общественно-политической мысли Западной Европы своих концепций, идей и теорий; внедрения своих идеологем и интеллектуальных конструкций, в достаточной мере удобных в качестве подспорья для насаждения американизма, для перестройки интеллектуального каркаса западноевропейской политической мысли. Политическая наука, политическая философия Европы, равно как и все другие социальные науки, согласно этим гегемонистским замыслам и планам, должны быть переформатированы по американским принципам. В самом деле, как иначе удобные и нужные для атлантических идеологов идеологемы, мифологемы и другие конструкты (вроде

¹ Фельдман Д.М. Терминология власти. Советские политические термины в историко-культурном контексте. М., 2015. С. 9.

«конца идеологий», «постиндустриализма», «тоталитаризма») или, иным образом, *догмы* превратить в научные концепции, если не теории? Как различным идейным конструктам из арсенала «наступательной идеологии» придать научный статус? Равным образом, как уберечь от анализа свои методы внедрения стереотипов, достижения управляемости обществом и общественным мнением? Как представить в качестве желательного образа мира свою гегемонию? Одним словом, как внедрить в европейскую мысль *американский догматизм*?

Американская «теоретическая монополия» заключалась не столько во влиянии, «теоретическом диктате» и пр. Суть дела состояла во встраивании, внедрении американских образцов, стереотипов, штампов в понятийно-категориальный аппарат европейской политической науки, который под американским воздействием должен быть подвергнут кардинальной переработке (так оно и вышло). По сути, речь шла о пересоздании понятийного каркаса политической науки: введение одних понятий и снижение понятийного статуса других, элиминация ряда категорий или их переформулировка в нужном ключе, изъятие марксистской терминологии, вообще ликвидация языка марксизма и т. д. «Язык, а не деньги или власть, – говорит канадский публицист Джон Ролстон Сол, – обеспечивает легитимность. До тех пор пока военные, политические, финансовые или религиозные институты не установят контроль над языком, воображение масс будет оставаться в плену своих собственных представлений. Неконтролируемые слова для властей куда опаснее, чем вооруженные силы»¹. Язык был оружием: так, С.К. Рощин подчеркивает принципиальную важность владения словом, ценность мастерства использования слов в политическом и идейном противостоянии, ведь «язык не только выражает мысль, но и определяет зачастую, как эта мысль будет понята. Большую роль в этом отношении могут сыграть отдельные слова, которые занимают в тексте как бы особое положение и создают определенную установку на его понимание и интерпретацию. Такие слова можно назвать словами-индикаторами, явно или незаметно направляющими ход мысли читателя или слушателя. Умелое и точное использование слов предполагает, помимо хорошего знания языка и его формальных правил, своего рода чувство языка, позволяющее уловить тончайшие оттенки не

¹ Сол Дж.Р. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М., 2007. С. 14.

только прямого смысла слов, но и их эмоциональной и оценочной окраски. Кроме того, слова обладают такими качествами, как сила или слабость, активность или пассивность, твердость или мягкость, упругость или жесткость и т. д., и мы хорошо, хотя обычно неосознанно, это чувствуем»¹. Поэтому не столь очевидная, но достаточно ожесточенная борьба за «утверждение своего языка» велась атлантистами, и велась успешно, во второй половине XX в. В наши дни некогда всепобеждающий либерализм в его американском исполнении стремительно теряет силу, влияния, престиж; марксизм же – может быть, конечно, не с такой стремительностью, – восстанавливает свою былую силу.

VI

Монументальная теоретическая конструкция, возведение которой довершает Сталин, согласно его словам, есть *ленинизм*, развитие верным ленинцем доктрины Ленина, который, в свою очередь, опирается на Маркса и Энгельса. «Ленинизм, – определяет Сталин, – есть марксизм эпохи империализма и пролетарской революции. Точнее: ленинизм есть теория и тактика пролетарской революции вообще, теория и тактика диктатуры пролетариата в особенности»². Если Ленин утверждал, что «главное в учении Маркса, это выяснение всемирно-исторической роли пролетариата как создателя социалистического общества»³, то главное в учении Ленина, в ленинизме, повторим вместе со Сталиным, это диктатура пролетариата: «Правилен ли тезис Ленина о том, что диктатура пролетариата является “коренным содержанием пролетарской революции”? Безусловно, правилен. Правилен ли тезис о том, что ленинизм есть теория и тактика пролетарской революции? Я думаю, что правилен. Но что же из этого следует? А из этого следует, что основным вопросом ленинизма, его отправным пунктом, его фундаментом является вопрос о диктатуре пролетариата»⁴.

¹ Роштин С.К. Психология и журналистика. М., 1989. С. 141–142.

² Сталин И.В. Вопросы ленинизма. М., 1945. С. 106. «Отныне, – пишет Сталин в работе 1927 года, – **единственным** носителем и оплотом марксизма является ленинизм, коммунизм» (С. 181).

³ Ленин В.И. Полное собр. соч. Изд. 5-е. Т. 21. М., 1961. С. 1.

⁴ Сталин И.В. Указ. соч. С. 108. Конечно, нельзя сбрасывать со счета и момент, который, казалось бы, не имеет отношения ни к теории, ни

Сталин пишет: «Партия осуществляет диктатуру пролетариата. “Партия – это непосредственно правящий авангард пролетариата, это – руководитель” (**Ленин**). В этом смысле партия **берет** власть, партия **управляет страной**. Но это еще не значит, что партия осуществляет диктатуру пролетариата помимо государственной власти, без государственной власти, что партия правит страной помимо Советов... Партия есть ядро власти. Но она не есть и не должна быть отождествлена с государственной властью»¹. Вписывая партию как руководящую силу в систему диктатуры пролетариата и признавая, что «диктатура пролетариата есть, **по существу**, “диктатура” его авангарда, “диктатура” его партии как основной руководящей силы пролетариата»², Сталин делает массу оговорок, уделяет внимание оттенкам смысла, проводит линию различения между «диктатурой пролетариата» и «“диктатурой” партии», выступая, если вспомнить выражение В.С. Нерсисянца, талантливым и изощренным «идеологическим филологом». Цель Сталина – вовсе не доказать, что никакой *диктатуры партии* не существует, не исключить это словосочетание из политики и риторики, но оформить теоретически и догматически «диктатуру» партии так, чтобы этот новый концепт был особым образом включен в партийно-политический дискурс *не в противопоставлении, но наряду* с диктатурой пролетариата.

Уже когда Сталин задается вопросом, можно ли «между диктатурой пролетариата и руководящей ролью партии (“диктатурой” партии)... провести **знак равенства**», – ясно, что «диктатуру» партии нельзя назвать несуществующей: во всяком случае, уже можно трактовать «диктатуру» партии как ее руководящую роль, и наоборот. Тем более это следует из несколько противоречивого утверждения: «Если партия проводит диктатуру пролетариата, и в этом смысле диктатура пролетариата является, **в сущности**, “диктатурой” его партии, то это еще не значит, что “диктатура партии” (руководящая роль) **тождественна** с диктатурой пролетариата, что первая **равняется** второй по своему объему». И далее идут пять пунктов почти теологических обоснований, исходящих из того, что «диктатура пролетариата по объему шире и бога-

к догматике, ни к политической обстановке, – это экспрессивное, энергичное звучание словосочетания «диктатура пролетариата».

¹ Сталин И.В. Указ. соч. С. 124.

² Сталин И.В. Указ. соч. С. 121.

че руководящей роли партии»¹. Смысл обоснований – показать «диктатуру» партии по отношению к диктатуре пролетариата как ее сущность, квинтэссенцию. Поэтому нельзя не только отождествлять «диктатуру» партии и диктатуру пролетариата, но и, настаивает Сталин далее, нельзя их *противопоставлять*: «Нельзя противопоставлять диктатуру пролетариата руководству (диктатуре) партии. Нельзя, так как руководство партии есть главное в диктатуре пролетариата, если иметь в виду сколь-либо прочную и полную диктатуру»².

Почему в качестве пары для запрета отождествления/противопоставления диктатуре пролетариата избирается именно «диктатура» партии, почему отношения устанавливаются между диктатурой пролетариата и «диктатурой» партии? Почему бы просто не потребовать запрета, исключения из теории, полемики и пр. этого необычного понятия – «диктатура» партии (оставив только «руководство»)? Потому что без него система не будет работать, повиснет в воздухе, потеряет прочность и полноту (по Сталину), оставит слишком много вопросов, сомнений и соблазнов перетолкования, переинтерпретации, теоретических достраиваний уже готовой иерархической *системы диктатуры*. Слово «руководство», хотя и употребляется синонимично «диктатуре» партии, явно недостаточно, неконкретно. Не исчерпывают смысла *предстояния* партии перед пролетариатом и ее трактовки как «вождя», «учителя» – без «диктатуры» не обойтись. Поэтому, обставляя множеством уточнений, оговорок, дистинкций; сознавая, что «формула диктатура партии, взятая без... оговорок, может создать целый ряд опасностей и политических минусов в... практической работе»³, Сталин, несмотря на всё это, оставляет концепт «диктатуры» партии в лексиконе и теории. Дело тут в неразрывной связи пролетариата и партии: партия единосушна пролетариату, и только ему; партия есть *энтелехия пролетариата*, и только этого класса; и если уж пролетариат добился диктатуры, то и партия необходимым образом, но в определенной мере – также диктатор. Если отменить диктатуру пролетариата (рабочего класса), то придется отменять и саму партию (так, собственно, и вышло некоторое время спустя после смерти И.В. Сталина).

¹ Там же. С. 122–123.

² Там же. С. 128.

³ *Сталин И.В.* Указ. соч. С. 135.

VII

Но что же такое партия («правящая партия»)? Представляется, она занимает место *силы*, обеспечивающей единство и монолитность пролетариата-суверена (да и само существование его как единого и монолитного класса), равно как и его «единство воли»; и *инстанции*, осуществляющей руководство пролетариатом-сувереном («пролетариат царствует, партия правит»). Партия цементирует пролетариат, делая его настоящим сувереном в том государстве, «официальным» диктатором которого он является (или, если не противоречить сложившемуся употреблению термина «суверенитет», делая государство диктатуры пролетариата – сувереном).

Надо особо отметить, что слова «партия» и «сила» в советском – не только политическом, но и научном – лексиконе стояли рядом, сливались, так что понятие силы, можно сказать, изначально включалось в определение партии. Власть – трудящихся, диктатура – пролетариата, а сила – почти исключительно партии, а если и класса, то в связке с партией: «Мозг класса, дело класса, сила класса, слава класса – вот что такое партия!» (Маяковский). С классом (т. е. пролетариатом) ассоциировались слова «мощь», «могущество», но не «сила». Михаил Рыклин, пристрастный, но проницательный критик сталинизма, вслед за Ароном и со ссылками на его «Опиум интеллектуалов», признающий коммунизм религией¹, неожиданно сообщает: «В 20-е и 30-е годы XX века Москва стала плоскостью проекции необычайной силы: что бы ни происходило в новой Мекке, всё преобразалось, превращалось в часть ее заволаживающей силы»².

Именно как *силу* партия вписывает себя в Конституцию 1977 г.; вписывает, ибо имеет *силу*, власть вписывать себя в основной закон. Но собственно то, что «непререкаемый принцип партийного руководства государством и обществом потребовалось

¹ Так, небезынтересны его мысли: «Политическая религия или научная идеология, как она себя именовала, в отличие от ее предшественниц не ограничивается пространством храма; ее храмом становится всё, к чему она прикасается. Она не знает вне себя ничего профанного; новой идеологией сакрализуются станции метро... высотные здания, жилые дома...» (Рыклин М. Коммунизм как религия: Интеллектуалы и Октябрьская революция. М., 2009. С. 27).

² Рыклин М. Указ. соч. С. 32.

подкрепить законом»¹, и есть свидетельство начавшегося ухода, отступления *от* партии *ее* силы (раз потребовалось подкрепить законом ту силу, которая сама была законом). К тому же понятие *силы* едва ли было уместно в основном законе, не говоря о других понятиях и формулировках. Получается, по сути, что в правовом документе столь высокой юридической значимости, как конституция, сила предшествует праву, как бы нарушая принцип *potentia debet sequi justitiam, non antecedere*. При этом авторы текста ст. 6 постарались не забыть и о разуме (подключив, так сказать, дублирующий источник закона), однако сделано это было с подчеркиванием опять-таки «силовой» составляющей: партия, «вооруженная марксистско-ленинским учением». Иными словами, партия не могла воспринимать себя иначе, как силу, *вооруженную силу*, даже пытаясь встроиться в право, которое до этого она же сама творила. Но следует оговориться: эта сила – особая, умная сила, ведь «обычная сила» – вещь изменчивая, сложно обладать силой постоянно, время от времени она уходит, оставляет своего обладателя, теряется. Право же, вполне возможно, помимо дополнительной легитимации («основную легитимацию» партии предоставляли *теория и история*), могло придать лишнюю, в некоторых моментах остро необходимую устойчивость. Но сила партии имеет иную природу. Какова же природа той силы, которой обладала партия? Как представляется, источник (или, во всяком случае, важнейший источник) силы партии или *партии как силы* – это идеи, идейный комплекс, идейный фундамент (учение Маркса и Энгельса, развитое Лениным и Сталиным). Иными словами, партия – это «умная сила», или «умная партия»², обладающая умным логосом. Интересно, что именно силой идей СССР (во главе с компартией) поддерживал свое влияние в мире: коммунистические партии, рождающиеся по всему миру с начала 1920-х гг., стали «идейными базами», в противоположность США, с начала XX в. развивающим систему военных баз.

¹ Бахتامов Р. Великоленинская шестерка // Страна и мир. 1990. № 1 (55). Январь-февраль. С. 18.

² Тут можно вспомнить пассаж из ленинского письма немецким коммунистам 1921 г., в котором Ленин призывал их «терпеливо строить крепкую и умную коммунистическую партию» (*Ленин В.И.* Полное собр. соч. Изд. 5-е. Т. 44. М., 1964. С. 89).

Умная сила и мистическая целостность... Вообще партия – это часть, но советская компартия если и принимала по отношению к себе предикаты частичности, то всегда в активном смысле: ядро, авангард и т. п. При этом партия не мыслила себя частичным образом, обнимая, если не *перекрывая* целостность – общества ли, государства ли, народа. Так М.Я. Вайскопф, анализируя ряд высказываний Сталина о партии, о соотношении партийного аппарата и партийных масс, усматривает в сталинских конструкциях «ноуменальное инобытие партии», некий таинственный «главенствующий элемент, а именно «партия» как таковая... Это столь же неуловимая, сколь и могущественная абстракция, которая витает, подобно божественному арбитру, над обеими своими составными (аппарат и массы. – А.Н.). Ближе всего к ее сущности стоит, очевидно, понятие «единое целое», но и здесь нет полной тождественности – ибо партия эту свою целостность оценивает тоже как бы извне, словно отвлекаясь от себя самой». Вчитываясь в слова Сталина «Трудности будут. Но мы их преодолеем, как преодолевали до сих пор, ибо мы – большевики, выкованные железной партией Ленина», исследователь восхищается: «Оказывается, партия – как отвлеченное субстанциальное единство – “выковывает” именно тех, из кого она состоит, т. е. самое себя. Партия одновременно имманентна и трансцендентна сообществу большевиков, тождественна и внеположна ему»¹. Практически партия, единая партия, выступает здесь как Единое Плотина, одновременно имманентное и трансцендентное сущему.

О «метафизике партии» немного иронично, но, впрочем, вполне серьезно рассуждает Р.Б. Бахтамов: «Руководящая роль партии действительна только как *данность*: она существует, потому что она существует. Любая попытка обосновать этот принцип или хотя бы задуматься над ним смертельно опасна. Всё это – сфера метафизики, первооснов бытия... Внести этот высший, божественный принцип в конституцию (наряду с правом на жилье и унылым перечнем министерств и госкомитетов) значит

¹ *Вайскопф М.* Писатель Сталин. М., 2002. С. 69-71. Не менее характерно и приводимое Вайскопфом сталинское высказывание: «Ильич учил нас учить партию на ее ошибках. <...> Задача наша состоит в том, чтобы улавливать эти ошибки, вскрывать их корни и показывать партии и рабочему классу, как мы ошибались» (С. 74).

сделать его *земным*, превратить в мишень»¹. И далее практически гимн партии: «Это была сила всепроникающая, загадочная, метафизическая, вознесенная над человеком, обществом, государством, наделенная сверхчеловеческой способностью видеть будущее человечества... *Метафизическое, иррациональное* – таково, пожалуй, главное, что отличало партию от всех других учреждений и институтов XX века. Сталин, назвавший партию орденом меченосцев, довольно точно уловил истоки этого иррационально-могущества»².

Такова «метафизика партии», «партийный платонизм» (власть партии – власть философов, «партии философов», созерцающих подлинное бытие, догматический мир идей, живущих истиной, а не мнениями; пролетариат же – «диктатор» – в этой аналогии может быть уподоблен платоновским стражам). Отсюда и проблемы определения (и политического, и юридического) как самой партии (что взять за *genus proximus?*), так и роли партии в советском обществе (если не пользоваться словами «сила», «ядро», «авангард» и т. п.), ведь определение – это ограничение, а, как уже не раз было подчеркнуто, партия не могла себя ограничивать ни на практике, ни в общепринятой теории: как ограничить силу, которая *не могла* полагать себе пределов?

¹ Бахтамов Р. Указ. соч. С. 19.

² Там же. С. 24.

Русская консервативная традиция.
По материалам праворадикальной прессы
(1914–1917 гг.)

В последние годы наблюдается существенный рост консервативной риторики в отечественных СМИ, а также увеличение популярности идеологического наследия русского консерватизма и его современных вариаций в общественном дискурсе в целом. Наблюдаемое возрождение русской консервативной традиции в первую очередь сопряжено с ознакомлением довольно широкого круга читателей с трудами таких выдающихся русских мыслителей XX в., как И.А. Ильин, И.Л. Солоневич, Н.А. Бердяев и многих других. Распространение их жизнеописаний и интеллектуального наследия, помимо очевидной пользы для развития просвещения и содействия политическому плюрализму, способствовало и некоторой романтизации консерватизма в российском обществе. Подобное идеалистическое отношение к реально существующей, а в прошлом и активно действующей политической силе таит в себе ряд существенных рисков.

Реабилитация и тем более возможная реставрация консервативной идеологии как одной из политических сил российского общества требует тщательного анализа ее исторического прошлого с целью минимизации вероятных негативных последствий подобных решений. При этом для объективной оценки русского консерватизма как политического явления, действующего в рамках парламентаризма и в условиях внешнеполитического и социально-экономического кризиса, наиболее подходит не столько исследование творчества русских философов-эмигрантов, сколько изучение общественно-политической деятельности монархических организаций, функционировавших в Российской империи в преддверии русской революции 1917 г.

За последние 25 лет отечественные и зарубежные исследователи провели колоссальную работу в данном направлении. Особенно хотелось бы выделить некоторые работы историков

Ю.И. Кирьянова¹, А.В. Репникова², А.А. Иванова³ и И.В. Омелянчука⁴. Однако до сих пор остается немало белых пятен в истории русского консерватизма дореволюционной России, а также сохраняется пространство для постановки новых проблем и расстановки новых акцентов в исследовании данного явления. Необходимо сконцентрироваться на освещении специфики риторики представителей наиболее массовых радикальных монархических общественных организаций, таких как Всероссийский Дубровинский Союз Русского Народа (далее – ВДСРН), Союз Русского народа (далее – СРН) и Русский Народный Союз им. Михаила Архангела (далее – РНСМА), публиковавшейся на страницах центральных печатных органов данных организаций на протяжении последних трех лет существования Российской империи. Акцент будет сделан на демонстрации тех рисков и крайностей, которые при всех неоспоримых положительных чертах содержит в себе русская консервативная традиция как массовое политическое явление. Наличие данных негативных особенностей не умаляет культурной значимости произведений выдающихся русских мыслителей-консерваторов, философского и духовно-нравственного наследия русской консервативной традиции. Знание же негативных проявлений данного философского и политического течения может способствовать его объективному осмыслению и предотвращению связанных с его распространением рисков при сохранении положительного заряда русского консерватизма.

Стоит отметить, что еще единый СРН являлся самой многочисленной партией Российской империи. По некоторым оценкам, в 1907 г. его актив насчитывал до 400 тыс. человек, а общее число людей, вовлеченных в деятельность СРН, составляло не менее 2 млн сторонников⁵; правда, в дальнейшем организация распалась

¹ *Кирьянов Ю.И.* Правые партии в России. 1911–1917 гг. М., 2001.

² *Репников А.В.* Русский консерватизм и современное мифотворчество // Ключевские чтения. 2008: Отечественная история и культура: единое пространство в прошлом, настоящем и будущем. М., 2008. С. 85–95.

³ *Иванов А.А.* Правые в русском парламенте: от кризиса к краху (1914–1917). М.; СПб., 2013.

⁴ *Омелянчук И.В.* Черносотенное движение в Российской империи (1901–1914 гг.). Киев, 2006.

⁵ Черная сотня. Историческая энциклопедия / Сост. А.Д. Степанов, А.А. Иванов; отв. ред. О.А. Платонов. М., 2008. С. 8.

на три обозначенные части, которые показали политическую недееспособность в ходе революционных событий 1917 г. Наиболее ярко воззрения этих массовых консервативных политических движений иллюстрируют, соответственно, выпуски газет «Русское знамя», «Земщина» и «Колокол». На примере данных периодических изданий четко прослеживается ряд ключевых отрицательных черт, свойственных русской консервативной традиции как массовому политическому явлению.

Во-первых, в массовом проявлении русский консерватизм часто бывает сопряжен с ксенофобией, крайней нетерпимостью, агрессией, апогеем которых является радикальная юдофобия, приводящими к доминированию чувства ненависти к инородному над любовью к родному, что, как показывает исторический опыт, приводит к поражению и даже гибели представителей подобного мировоззрения, будь то политические общности или отдельные личности.

Данный тезис находит свое подтверждение в содержании перечисленных периодических изданий. К числу наиболее ярких из них следует отнести статью, опубликованную в «Русском знамени» 12 февраля 1915 г. В ней автор, подписывающийся псевдонимом «А. П.», выступает с жесткой критикой писателей Л.Н. Андреева, Ф.К. Сологуба и Максима Горького, составивших для газеты «Биржевые ведомости» *Анкету об евреях*, целью которой являлось выявление общественного мнения по еврейскому вопросу и дальнейшая публикация результатов опроса. Обвинив писателей в «честной и энергичной службе» противникам русской государственности, а также охарактеризовав Горького «как наиболее набившего руку в описаниях похождениям всяких проходимцев и разбойников», автор предлагает собственные варианты ответов на поставленные в анкете вопросы.

Русский антисемитизм предстает в его глазах явлением, возникшим на русской почве «самостоятельно», являясь как бы естественным проявлением культуры русского народа. По мнению господина А. П., он оказывает «только благотворное влияние» на культурное развитие русского народа, так как культура евреев «не имеет ничего общего с культурой современного человечества, если не считать людоедов», это же относится и к научной, религиозной и хозяйственной жизни страны. Единственным вариантом преодоления антисемитизма автор называет «удаление из России этих самых семитов ну хотя бы к их родственникам немцам или

австрийцам». Как ни странно, при допущении подобных формулировок автор полностью отрицает наличие в Российской империи «расовых и националистических предрассудков». «Все народности России живут мирно между собою, уважая друг друга, и все одинаково враждебно относятся к жидам за их вредность»¹, – заключает он.

Тем не менее буквально неделей ранее в газете публикуется статья, описывающая весьма напряженные межэтнические отношения в Привислинском крае². «В одинаковом любовном отношении друг к другу находятся и народности, населяющие Привислинский край: ножей они при себе не носят, и потому до смертельных схваток дело не доходит, но кровавые схватки случаются частенько, особенно между поляками и литовцами. Стоит только ксендзу-литвину начать проповедь по-литовски, как тут же в церкви начинается драка между прихожанами литовцами и поляками. Резче такого [д]оказательства взаимной национальной неприязни не найти». Автор статьи делает вполне разумное замечание, что придание языку одной из народностей, населяющей край, официального статуса приведет к ужесточению межэтнических конфликтов, в то время как распространение русского языка послужит их предотвращению и налаживанию межэтнических связей. Однако он тут же делает довольно спорное заявление, утверждая, что местные народности буквально «желают обрусеть», вновь демонстрируя крайность, свойственную политизированным массам предреволюционной России, придерживающимся консервативной идеологии.

Подтверждению тезиса о крайних и даже откровенно абсурдных концептах, которые возникают в рамках русского консервативного дискурса, служит резкая перемена отношения радикальной части русских консерваторов к немецкому народу, произошедшее в течение 1914 г. Если еще в довоенное время на страницах консервативной прессы нередко можно было найти обращение к немецкому опыту государственного устройства как примеру для подражания³ или даже оценку австрийского эрцгерцога Франца Фердинанда, якобы убитого евреями, как последней надежды на «возрождение католического блеска, померкшего уже

¹ Русское знамя. Пг. 12 февраля 1915 г.

² Русское знамя. Пг. 5 февраля 1915 г.

³ Русское знамя. СПб. 8 июля 1914 г.

во Франции и Италии перед масонским треугольником и шестиконечной звездой»¹; то спустя год после начала военных действий на страницах «Русского знамени» можно встретить ничем не подкрепляемую теорию об «общем корне происхождения этих двух народов-выродков» и предположение о том, что немецкий язык – это «реформированный из древнееврейского языка новоеврейский». Единственными аргументами в пользу этого тезиса выступает «странная близость немецкого языка с разговорным жидовским жаргоном», о которой «в русском обществе всё чаще и чаще стали поговаривать», а также указание на то, что в немецком языке якобы «немало слов древнееврейских»².

Апогеем юдофобии, демонстрирующей саморазрушительный потенциал, является распространенный в рассматриваемых газетах прием цитирования высказываний выдающихся людей о евреях. Приведение подобных высказываний носило не ситуативный, но систематический характер, не только сопровождая некоторые публикуемые заметки, но и формируя отдельные тематические рубрики, которые печатались на протяжении нескольких номеров³. Так, в газете «Земщина» от 22 июня 1914 г. в качестве аргумента против иудеев приводится некая цитата Тацита, в которой он выступает с критикой еврейского народа, по-своему трактуя события книги «Исход», в неблагоприятном свете выставляя ветхозаветную традицию и монотеизм древних евреев, являющиеся фундаментом христианства, так рьяно отстаиваемого радикальными монархистами.

В следующем номере, включающем продолжение указанной статьи, мы находим цитаты Вольтера, который, мягко говоря, неблагоприятно относился к церкви как общественному институту, а также высказывания Наполеона Бонапарта, одного из наиболее опасных и жестоких противников в истории России. Всё это показывает, что на алтарь ненависти к еврейскому народу данные политические группы готовы были положить даже то, что они декларативно любили и защищали – православную веру, церковь и Отечество. Не случайно спустя буквально два десятилетия антисемитские лозунги были восприняты частью представителей русского консервативного зарубежья и способствовали их сбли-

¹ Русское знамя. СПб. 17–18 июня 1914 г.

² Русское знамя. Пг. 12 июня 1915 г.

³ Земщина. СПб. 22, 24–27 июня 1914 г.

жению и даже сотрудничеству с НСДАП и участию в войне против Советского Союза.

Первый тезис не отрицает и не исключает наличие интересных, оригинальных, перспективных и прикладных идей в среде консерваторов, однако на деле они терялись в чрезмерно эмоциональном консервативном идеологическом поле.

К примеру, та же «Земщина» публикует статью в поддержку огнестойкого строительства в сёлах¹, традиционно страдающих от лесных пожаров, проявляя заботу не только об абстрактных, но и о вполне конкретных проблемах российского общества и предлагая пути их решения. На страницах «Русского знамени» публикуется масштабная программная статья по преобразованию системы образования в России². Одним из ключевых ее постулатов является введение жестких вступительных экзаменов при поступлении в заведения младшей, средней и высшей школы и ликвидация существующих прав на безэкзаменационный переход с одной ступени на другую. Комплексно предлагаемая система носила название *«русской национальной профессиональной школы»*. Ее целью декларировалась подготовка *«честных и знающих работников, преданных Царю и беззаветно любящих свое Отечество»*. При этом предлагаемая школьная реформа должна реализовываться на базе двух принципов: перехода от *«беспочвенного космополитизма к национализму»* и от *«отвлеченного энциклопедического (всех наук понемногу)»* характера обучения к *«практическому и профессиональному»*. *«Чтобы школа была русская, а не немецкая, чтобы она давала обществу и государству националистов (патриотов) с теми знаниями и умениями, которые нужны будут им в жизни для продолжения дела своих отцов»*, – заключает автор статьи Н. Золотухин.

Указанные газеты не обходили стороной и хозяйственные темы. Характерной и любопытной в исторической перспективе является статья, опубликованная в «Русском знамени» 2 марта 1916 г.³, под названием *«Диктатура продовольственного дела»*. В ней утверждается, что продовольственный кризис, обозначившийся в ходе двух лет войны, носит искусственный характер. Он вызван привлечением к решению продовольственных проблем

¹ Земщина. СПб. 22 июня 1914 г.

² Русское знамя. Пг. 15 мая 1915 г.

³ Русское знамя. Пг. 2 марта 1916 г.

общественности и участием в данном процессе Государственной думы. *«Было уже достаточно времени и опыта, чтобы окончательно убедиться в никчемности и даже вреде съездов и многоглаголивых совещаний там, где требуется единовластное решение и твердая рука»*, – подчеркивает автор, использующий псевдоним Новый Аман. Путем выхода из этого положения он считает введение условной должности *«главноуправляющего продовольственным делом или продовольственного диктатора»*, которому *«должны быть предоставлены неограниченные права, повелительно диктуемые обстоятельствами грозного времени, которое не ждет»*.

Авторы приведенных выше статей буквально предвосхищают недалекое будущее России, когда жесткая и даже жестокая центральная власть способствовала распространению всеобщей грамотности, выстраиванию единой стройной системы всеобщего образования, а также высокоинтенсивному индустриальному развитию народного хозяйства, в том числе при помощи использования продовольственной диктатуры. Однако данные инициативы жестко ограничивались националистическими рамками, то есть относились преимущественно к русскому населению, и имели неопределенное отношение к большинству народов Российской империи, а к некоторым и резко негативное.

В целом консервативной идеологии рассматриваемых политических движений свойственен яркий эмоциональный окрас, обусловленный искренней и нередко фанатичной любовью и преданностью прошлому своего народа и отечества, традиционным ценностям, общественному и хозяйственному укладу.

Эмоции могут побуждать личность и общество на подвиги и свершения, но они также способны и заглушать здравый смысл, подавлять положительный прогрессивный заряд, присущий многим идеологиям, фактически разрушая их изнутри. О ложности и даже лицемерии подобного ура-патриотизма, который, увы, был широко распространен в массовых консервативных организациях, красноречиво свидетельствует следующий факт.

На страницах рассматриваемых газет заметное место занимают призывы к борьбе с пьянством, пропаганда трезвости и здорового образа жизни. Мы можем встретить следующие пафосные воззвания на данную тему: *«Во всем величии ужаса, во всей наготе неприглядности должна стоять научно обоснованная истина об алкоголизме перед глазами всего народа... Только тогда окрепнет*

уверенность, что созданная веками русская государственность не будет легкомысленно пропита»¹. В то же время на титульных страницах той же газеты на протяжении многих выпусков размещалась реклама алкогольных напитков, в частности «Несравненной рябиновой Шустова», которая преподносилась как «последнее слово водочного производства». Употреблять ее рекомендовалось три раза в день. Подчеркивалась польза и удовольствие, которое якобы доставлял данный напиток².

Даже на страницах более умеренного «Колокола», для которого характерна подчеркнутая ориентация на воцерковленную аудиторию, регулярно встречается реклама папирос. При этом реклама, к примеру, папирос под названием «Зефир», имела довольно вульгарный характер, содержа изображение чувственной пары молодых людей в нарядах эпохи Екатерины II, наслаждающейся табачным дымом³.

Абсолютизация роли малозначимых мелочей и игнорирование общественно-политических и социально-экономических изменений, обусловленных объективными историческими факторами, приводит к внутренней нестабильности подобных объединений, члены которых, несмотря на сходство политических симпатий и взглядов на способы решения текущих политических и экономических задач, приходят к взаимной антипатии и даже открытой вражде.

Особенно ярко это проявляется в риторике взаимных обвинений на страницах газет «Русское знамя» и «Колокол», первая из которых представляла ВДСРН, а вторая – РНСМА.

Дубровинцы следующим образом намекали на предполагаемую неблагонадежность двух других газет: «У одной газеты – связи с канцелярскими, руководимыми талантливыми выкрестами, у другой адъютантство издателя при известном ведомстве». А также открыто заявляли: «Только... дубровинцы! Смешаться с ними нет никакой возможности: через чур непримиримы, больно кусаются и бюрократических субсидий не хотят»⁴. В это же время сторонники РНСМА указывали на то, что ВДСРН критикуют их исключительно по той причине, что они, по мнению дубровинцев,

¹ Земщина. Пг. 5 января 1914 г.

² Земщина. Пг. 5 июня 1914 г.

³ Колокол. Пг. 18 октября 1916 г.

⁴ Русское знамя. СПб. 11 января 1914 г.

недостаточно много используют слово «жид» на страницах своей газеты. Хотя по содержанию газета «Колокол» и несколько отличалась от «Русского знамени», однако отнюдь не кардинально¹.

Искусственная ограниченность и добровольная закрытость значительной части сторонников консервативных идей и традиционализма является причиной не только потенциально низкой популярности подобных идей в полиэтнической среде, но и стимулом к постоянному дроблению данного движения в силу его нацеленности на поиск личности и самости в противовес стремлению к общности и целостности.

Всё это говорит о необходимости детального изучения прошлого русского консервативной традиции, направленного на преодоление и избежание активизации перечисленных рисков, а также, по возможности, и на полную ликвидацию указанных концептов и тенденций из современного консервативного дискурса. Как показала история, распространение подобных идей приводит не к преумножению духовного и материального богатства народа, но к его истощению и даже к культурной и гуманитарной катастрофе, сокрушающей цивилизационные основы его существования.

Сердце народа соткано из его духовных традиций. Однако необходимо отделять подлинное духовное наследие, обращенное к вечности, от отягощающей его мишуры временного. Эта задача может быть осуществлена только в случае кропотливого, вдумчивого и беспристрастного изучения традиции и исторического опыта своего народа, а также ответственного распространения духовного и интеллектуального наследия прошлых веков среди народных масс.

¹ Колокол. Пг. 17 марта 1915 г.

Российский консерватизм в эпоху глобализации: вымысел или реальность?

Термин «консерватизм» миру подарил английский политический деятель, философ и публицист Эдмунд Бёрк в книге «Размышления о революции во Франции». Бёрк же и сформировал главные принципы консерватизма. Известно, что Бёрк был противником европейского Просвещения и Французской революции, и полагал, что жизнь основывается на традициях, обычаях, моральных и материальных ценностях, унаследованных от предшествующих поколений и связанных между собой. Стабильность, равновесие, постепенное обновление – вот принципы, которым, по мнению философа, должно следовать общество¹. Исходя из этого можно предположить, что консерватизм – это глубочайшее уважение к прошлому. Но можно ли говорить, что всё, чем жили наши предки, правильно, и этому нужно поклоняться? Ведь некоторые события или так называемые традиции могли быть вымыслом чистой воды и применяться исключительно для сдерживания активных слоев населения в те или иные времена.

Идеология консерватизма применяется лишь тогда, когда рушится существующий режим правления и пробивается новый. Дабы отстоять привычную для правящей верхушки жизнь, и запускается консервативная идеология – через СМИ, речи правительства и иными способами. Правоту этого можно подтвердить, обратившись к классификации консерватизма С. Хантингтона, который выделяет три подхода к идентификации консерватизма:

1) *автономный* – когда консерватизм предстает психологической установкой, независимой от конкретных обстоятельств;

2) *ситуационный* – когда консерватизм рассматривается в качестве идеологии, противодействующей опасности свержения любого существующего строя;

¹ См.: Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993.

3) *аристократический* – когда речь идет о реакции на буржуазную революцию¹.

Безусловно, существующий перечень может быть дополнен.

Как уже ясно, консерватизм – это уважение к прошлому, а без прошлого, как мы знаем, нет настоящего. Но не получается ли, что возврат к далекому прошлому остановит нас в развитии и откинет на десятилетия, если не дальше? В современных реалиях это невозможно. Препятствует этому глобализация и информатизация общества. По сути, сейчас меняется основа восприятия жизни.

Р. Робертсон, один из авторов и разработчиков теории глобализации, дает этому процессу следующее определение: «Глобализация относится к сжатию мира и интенсификации мирового сознания как единого целого... к конкретной глобальной взаимозависимости и осознанию глобального целого»².

Начался процесс глобализации, как известно, с экономических преобразований, затем глобализация переметнулась на образовательную, культурную и охватила абсолютно все сферы жизнедеятельности. Несмотря на минусы глобализации, а это в первую очередь влияние и разрушение культурных традиций и появление монокультуры, есть и плюсы: возможность выбора в гипермаркетах товаров из разных концов света, сравнительно быстрая доставка запчастей, бытовой техники, одежды, моментальный обмен информацией с помощью современных средств связи и т. д.

Как лавировать в это непростое время между плюсами и минусами глобализации в России, озадачились серьезно и фундаментально. Большой вклад в минимизацию последствий глобализации вносит правительство и Русская православная церковь. Епископ Владивостокский и Приморский Вениамин (Пушкарь) высказался относительно глобализации так: «Новая эпоха – эпоха так называемой глобализации – ставит перед Россией и православной церковью, ее священноначалием, рядовыми верующими очень трудные задачи. Разгул мирового богоборчества, диктат Запада во главе с США, пробуждение огромного исламского мира, жестокая борьба арабов и евреев за Иерусалим, слабость российской государственности, расчленение русского народа, оскудение

¹ *Huntington S.P.* Conservatism as an Ideology // The American Political Science Review. 1957. Vol. LI. P. 454-473.

² *Robertson R.* Globalization. L., 1998. P. 8.

истинной веры и одновременный рост религиозного фанатизма – всё это свидетельствует об огромном конфликтном потенциале современного мира, о близости “последних времен”, об активизации темных сил мировой закулисы, готовящих на волне разгорающейся смуты воцарение антихриста... предреченного еще апостолом Павлом на заре христианской эры... Глобализация есть “тайна беззакония” в действии – так можно сказать короче всего»¹.

Глобализация – это не что иное, как информационная атака, направленная на подрыв государственного строя путем подкупа общества в гипермаркетах дешевой кенгурятиной, «ножками Буша» и т. д. Экономические выгоды и продуктивное разнообразие имеет место, но сеять раздор внутри страны и между народами, населяющими Россию, – неправильно. Впрочем, российское правительство предусмотрело это и ведет довольно серьезную работу, направленную на предотвращение идеологического подрыва.

Сегодня государственная задача заключается не в том, чтобы изолировать россиян от глобализационного воздействия, а напомнить им лучшие традиции многонационального общества. Об этом на Валдайском форуме еще в 2014 г. сообщил президент: «Если мы говорим о консерватизме, это не значит, что мы собираемся себя законсервировать. Это ничего общего не имеет с реальной действительностью и нашими планами». По его словам, консерватизм не означает самоизоляцию и отсутствие желания развиваться. «Здоровый консерватизм предполагает использование всего лучшего, нового, перспективного для обеспечения поступательного развития. Вместе с тем прежде чем ломать что-то, на чем достигнут сегодняшний уровень развития, нужно понять, как работают новые механизмы, – отметил В.В. Путин. Он добавил, что Россия будет делать опору на всё, что помогает идентифицировать ее как многонациональную нацию, но это не значит, что страна собирается закрываться от всего нового и эффективно работающего, что появляется в мире и является факторами роста»².

Исходя из слов президента, можно сделать вывод: сегодня в России консерватизма как идеологии нет. Всё, что озвучено

¹ Глобализация и религия // Советская Россия. 4 января 2002.

² *Воскресенский М.* Путин: консерватизм в России не означает самоизоляцию. Заседание дискуссионного клуба «Валдай» // РИА «Новости» [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://ria.ru/politics/20141024/1029959401.html> (дата обращения 29.10.2017).

президентом, – патриотизм, который, впрочем, тоже можно классифицировать: военный, исторический, национальный, культурный и т. д. Любой из них обладает собирательной функцией многонационального российского народа и сегодня активно пролетается.

Впрочем, патриотизм и политика издревле связаны друг с другом. Эту связь пытались вычленил И.А. Ильин, М.А. Бакунин, Н.А. Бердяев, А.Ф. Лосев. В статье «Патриотизм и политика» Н.А. Бердяев писал с горечью о том, что слова русских людей о родине так мало действительны, и так незначительны их практические последствия, что скоро никто уже не будет верить в их искренность и серьезность. По его мнению, России может спасти лишь патриотический подъем, лишь исключительное напряжение национального духа¹.

Тогда, в конце XX в., этого не произошло, революция как саранча уничтожила правящий режим, а вместе с ним и православие. Почему рухнула российская монархия и почему консерватизму не удалось сохранить существующий строй, можно рассуждать довольно долго. Это могла быть существенная разница между уровнем жизни элиты и масс, поздно спохватилось правительство и не успело принять соответствующих мер, слишком серьезным было воздействие на массы извне.

Получается, консерватизм – это лишь вымышленная ширма, за которую прячется правящая элита в трудную минуту. Не следует упускать из вида тот факт, что информационное общество и глобализация подарили народу иллюзию свободы, вседозволенности, единоличия, а это серьезный удар по консервативной идеологии. Следовательно, проводникам консерватизма – а это семья, школа, церковь – необходимо пересмотреть правила воздействия на общество. Сегодня наступать лучше через ценности семьи, национальные, спортивные и культурные аспекты. Впрочем, сегодня это не напутствие, а государственная программа, которой уделяется большое внимание. Так, в последний рабочий день 2015 г. Владимир Путин утвердил обновленную Стратегию национальной безопасности РФ. Следует отметить, что обновляется подобная стратегия раз в пять лет и является обязательной для выполнения органами государственной власти и органами местного самоуправления. «Основой общероссийской идентичности

¹ См.: Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.

народов Российской Федерации является исторически сложившаяся система единых духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей, а также самобытные культуры многонационального народа Российской Федерации как неотъемлемая часть российской культуры», – говорится в документе¹.

Впрочем, хоть сам документ обновился совсем недавно, положительные сдвиги налицо. Московское бюро по правам человека в 2014 г. уже зафиксировало меньше проявлений ксенофобии, чем годами ранее. Если в октябре 2013 г. был зафиксирован пик ксенофобных настроений, когда лозунг «Россия для русских», по данным «Левада-Центра», поддерживали 71 % опрошенных, то через год этот показатель упал до 52 %. Кроме того, в конце декабря 2014 г. фонд «Общественное мнение» опубликовал такие данные: 44 % россиян видят в многонациональности страны больше пользы, чем вреда, 76 % опрошенных заявили, что не испытывают неприязни к людям иной национальности и только 17 % признались, что им присуще это чувство. За 2014 г. Московское бюро по правам человека зафиксировало 93 пострадавших от ксенофобного насилия, 17 погибших. Аналогичные показатели в 2013 г. составляли 180 и 25 человек соответственно. Национализм по отношению к кавказским народам потерял актуальность на фоне украинского конфликта, считают в Московском бюро по правам человека. Причина тому – «перемещение вектора опасности на западные рубежи страны, а также патриотические настроения и инициативы, которые демонстрируют северокавказские сообщества в поддержке внешнеполитического курса президента РФ, в осуждении санкций США и ЕС в отношении России, в приеме украинских беженцев», – говорится в докладе².

Получается, основным общеукрепляющим средством сплочения на народов, населяющих Россию, является наличие реального или условного врага. Плюс к этому сегодня ведется огромная работа по созданию на юге России национальных обществ. Впоследствии это выливается в совместное празднование тех или иных народных событий. Опять же, не стоит выпускать из вида смешанные браки, которые только укрепляют связи между

¹ Указ Президента Российской Федерации от 31.12.2015 г. № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» // Российская газета. 31 декабря 2015.

² *Бородина О.* Фокус ненависти // Новые известия. 10 февраля 2015.

нациями. Следовательно, как бы западные «дружки» не старались рулить мировым сознанием и сваливать всё на глобализацию, соблазняя российский народ заморскими искушениями, национальное сплочение выступает как рефлекс и отвергает чуждые идеологические принципы.

Получается, что патриотизм – лекарство от социальных болезней. И возникает он сам собой при наличии угроз извне. Консерватизм – это искусственное собирательное явление, возникающее с целью сохранить тот или иной политический режим, которому грозит фиаско.

Но любовь к родине – патриотизм – до определенного момента имеет валютекующий характер. Бурное его проявление можно фиксировать лишь тогда, когда петух начинает поклевывать. Но всё же строить личность нужно по кирпичикам. Прививая человеку вкус к народной истории, традициям, культуры, – постоянно. Как показывает практика, пробиться росток патриотизма может в любой момент, особенно критический.

В этой связи уместно напомнить слова великого русского философа Ивана Ильина: «Судьбы государств определяются качеством ведущего слоя... Такова судьба всех народов: они расплачиваются за недостатки ведущего слоя»¹.

Благо, в наше время патриотическая работа – программа государственной безопасности. Сегодня нередки случаи, когда искажаются события Второй мировой войны, из народа-победителя нас превращают в злых тиранов. Секретарь Совета безопасности РФ Н.П. Патрушев на этот счет сказал следующее: «Цель этой лжи понятна: подточить силы и моральный авторитет современной России, лишить ее статуса страны-победительницы со всеми вытекающими международно-правовыми последствиями»².

Прямое или косвенное очернение российского народа говорит о том, что нынешняя Россия поднялась с колен и диктует мировому сообществу свои условия. Дабы сломить националь-

¹ *Евлатмиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998.

² *Славко М.* Кремль: консервативная эволюция. Вступила в силу обновленная Стратегия национальной безопасности России. Столетие. 12 января 2016 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: http://www.stoletie.ru/obschestvo/kreml_konservativnaja_evolicija_976.html (дата обращения 29.10.2017).

ный дух российского народа, американско-европейские страны в отношении России ведут информационную войну, прикрываясь глобализацией и информатизацией общества. Если бы Россия была закрытой страной с консервативной идеологией, то интернет и социальные сети были бы доступны исключительно верхушке власти, а не каждому россиянину. Таким образом, российское правительство дает возможность своим гражданам самим выбрать между истиной и ложью, открывая глаза на богатую историю, национальное сплочение и единство. То, что в России сократилось количество конфликтов на национальной почве, уже говорит о том, что патриотический курс выбран правильно. Не хватает только культурного усилителя этого вкуса: новых фильмов о национальных героях, правильной и современной литературы, патриотико-социальной рекламы. Только коллективный дух и социальные институты способны вселить в россиян сплочение, взаимоуважение и любовь к прошлому, а это в свою очередь отразится и на настоящем.

Восстановление монархии в России:
возвращение к традициям
или бюрократическая революция?¹

В год столетнего юбилея революционного 1917 года, существенно изменившего ход российской истории, активизируются споры о судьбе монархического правления в России. Ведь, если тщательно разобраться, самое главное, что было потеряно (или отчего избавились?) в 1917 г., – монархия. Неудивительно, что сегодня многие задумываются, не стоит ли вернуть утерянное. Другие, напротив, яростно протестуют против реанимации того, что было «разлагающимся трупом» уже в начале прошлого столетия.

Соответственно оцениваются и события столетней давности: как закономерное историческое явление или как национальная катастрофа.

В контексте рассматриваемых дискуссий важно различать *возможность (желательность) сохранения* монархии на момент ее упразднения и *возможность (желательность) реставрации* монархии сегодня.

Сохранение монархии в 1917 г. было, по-видимому, не только возможно, но и желательно. Ибо именно монархия могла бы стать фактором плавной эволюции российского общества без радикальных потрясений с трагическими последствиями. Однако не произошло этого, как ни парадоксально, по вине самой монархии. Иными словами, главный виновник гибели монархии и последующего развития событий – сама монархия.

Очевидно, что она не смогла справиться со своими важнейшими функциями. К началу XX в. стало совершенно ясно, что самодержавие себя изжило. Требовалось изменить как форму монархии, так и способы и методы управления обществом (т. е. политический режим). Необходимо было допустить участие общества в государственном управлении, выстраивать новые формы отношения с ним, основанные не на непререкаемости монаршей воли, а на диалоге,

¹ Текст подготовлен в рамках проекта РГНФ 15-03-00868 «Российское общество и государство в их становлении и эволюции: этнорелигиозные, культурно-исторические и коммуникативные контексты».

учете мнения различных социальных сил, которые монархия должна была объединять, чьи противоречия примирять и чью активность направлять и стимулировать.

И осуществить это должна была сама монархия сверху, предотвращая изменение формы государства снизу. Понимали это все, в том числе и представители высшей власти, включая членов царской семьи. Ситуация напоминала ту, что сложилась накануне отмены крепостного права. Отнюдь не либерально настроенный Александр II заявил тогда на встрече с представителями дворянства: «Если мы не отменим крепостное право сверху, то оно само отменится снизу».

Его внук Николай II под давлением грозных событий 1905 г. идет на формальное ограничение самодержавия. По сути, к 1917 г. в России существовало уже не самодержавие (абсолютная монархия), а дуалистическая монархия, предполагающая сохранение всей полноты исполнительной власти за монархом, но передачу части законодательных полномочий народному представительству. Не самая совершенная и достаточно неустойчивая политическая модель, но она вполне может служить переходом к иной форме правления – конституционной монархии или республике. В России формально существовал парламент – Государственная дума. Однако реформы проводились робко, непоследовательно. Ликвидируя самодержавие формально, монархия не отказывалась от него по сути. Дума воспринималась не как независимое народное представительство, а как еще один бюрократический орган, что-то вроде дополнительного министерства, долженствующего быть целиком покорным монаршей воле. Любое проявление самостоятельности, равно как и вообще любая внегосударственная общественная активность, считалось крамолой и вызывало в лучшем случае подозрение, в худшем – репрессии.

Действующий монарх продолжал сознавать себя в качестве самодержца. Его самосознание мало отличалось от выраженного некогда «королем-солнцем»: «Государство – это я». Ограничение полноты собственной личной власти (которая ему, по словам самого самодержца, как и всякому всевластному правителю, конечно же, не была нужна)¹ он воспринимал как покушение на

¹ Мы отнюдь не обвиняем Николая II в излишнем властолюбии, мы говорим о понимании им природы верховной власти. Он оберегал не собственное положение, а принцип правления, что и проявилось в акте отречения.

государственность вообще, совершенно не сознавая при этом подлинные потребности общества и не справляясь с функциями общественного управления.

Лучшим доказательством несостоятельности российской монархии образца 1917 г. было то, что ни одна общественная сила, включая дворянство, привилегированное и защищаемое самодержавием вопреки насущным нуждам развития страны, организовано ее не поддержала.

Из всего генеральского корпуса только два (!) человека выступили в защиту монарха в момент его отречения: командующий Третьим Конным корпусом генерал от кавалерии Федор Артурович Келлер и генерал от кавалерии, командующий гвардейской кавалерией Гусейн Хан Нахичеванский. Правда, относительно последнего существуют сомнения. Возможно, что телеграмма в поддержку монарха была направлена не Гусейном Ханом, а его начальником штаба генералом А.Г. Винекеном. Инициатива последнего якобы Гусейном Ханом одобрена не была, и Винекен вскоре покончил жизнь самоубийством. Но будь то Гусейн Хан или Винекен, общее число активно поддерживавших царя генералов всё равно равняется двум¹.

Не поддержала самодержца и Церковь, у которой к монархии были свои претензии, в том числе и связанные с деятельностью

¹ Вряд ли можно считать опровержением данного тезиса множество арестованных затем и расстрелянных «за монархические убеждения» генералов и офицеров. Во-первых, активно на спасение монархии в нужный момент они не выступили, а во-вторых, большевики расстреливали сотни и тысячи людей как шпионов неведомых стран и агентов несуществующих разведок, для них не слишком важно было определить реальную вину приговариваемых к расстрелу. Трудно принять за аргумент в пользу монархизма многочисленность различных слоев общества, участвовавших в белом движении. Движение это было объединено не монархизмом, а антибольшевизмом. То же самое казачество спокойно восприняло отречение, покинуло фронт, отправилось по домам и никакого желания бороться за возрождение монархии не обнаруживало. Напротив, на Дону возникло что-то вроде республики, которая стремилась поддерживать мир с большевиками. Главной проблемой для формировавшейся на Дону офицерской Добровольческой армии были не большевики, а казачество, враждебно к ней настроенное и боявшееся разозлить большевиков присутствием этой армии на Дону. Казачество вступает в борьбу с большевизмом, только когда комиссары сами пошли на Дон.

Г.Е. Распутина. Распутинщину нельзя считать случайностью, это тоже проявление системного порока самодержавия – фаворитизма, присущего любой абсолютной монархии. Возможно, взаимоотношения со «старцем» были личным делом императорской семьи (по-человечески мы полностью понимаем императрицу, привечавшую Распутина, ибо только он оказывался в состоянии облегчить страдания ее тяжелобольного ребенка, а то и спасти его жизнь). Но беда в том, что самодержавная форма власти превращала личные симпатии в государственную проблему. Распутин – всего лишь последний из временщиков, которые, к стати, не всегда несли России зло. Ведь к их числу относились не только Бирон или Платон Зубов, но и И.И. Шувалов, и Г.А. Потемкин. Однако сам по себе фаворитизм в XX в. становится социально неприемлемым, ибо в него заложен серьезный деструктивный потенциал для всей системы управления.

В позиции Синода, сразу убравшего из зала заседаний царское кресло и постановившего молиться за Временное правительство, есть немалый вклад задевшего Церковь распутинского фаворитизма, имевшего существенный религиозно-мистический аспект.

Вполне реальная основа не только монархии, но и стабильного развития России – торгово-промышленный класс – тоже не стал поддерживать самодержавие, его игнорировавшее и унижавшее в угоду дворянству.

Ну а народ-богоносец везде развесил лозунги: «Долой самодержавие!» и пел под гармошку неприличные частушки про «Николашку» и «Сашку».

Часто звучащие утверждения, что всё это происки управляемых из-за границ «темных сил», персонифицированных в той или иной тайной группке, чести самодержавию тоже не делают: что же это за власть такая, что не может нейтрализовать действия этой группки, и каков же ее авторитет, если всё общество за группкой против власти пошло?

Тем более не в пользу самодержавия и даже личности Николая предположения, что отречения от него добились, якобы шантажируя угрозой жизням жены и детей. Во-первых, опять-таки системный порок связи личного и общественного. Во-вторых, не лучшая характеристика государственного деятеля – забвение своего монаршего долга ради благополучия близких. Петр во имя интересов государства не остановился перед казнью собственного

сына; И.В. Сталин в ответ на предложение обменять своего сына, томившегося в нацистском плену, на военачальника Паулюса, сказал: «Я солдата на фельдмаршала не меняю!»

Но, полагаем, данные предположения не имеют под собой достаточно оснований. Николай Александрович был мужественным человеком, что не раз доказывал. Отрекаясь, он спасал, как ему казалось, не свою семью, а самодержавие; передавал персонафицированную власть другому Романову – Михаилу Александровичу, брату.

Видимо, он полагал себя не способным менять характер власти, и самое большее, что мог сделать, – передать ее в руки другому самодержцу. И, возможно, это давало шанс. Таково свойство монархического правления: всё – и хорошее, и плохое – отождествляется с властью, персонафицируется в личности монарха. Николай будто бы уносил с собой, брал на себя всё, что общество ставило в вину правящим верхам.

А вот Михаил Александрович, напротив, не проявил должной решительности, сразу отказавшись от власти и положившись на Учредительное собрание. Созыв его, по-видимому, был необходим, но в условиях сохранения монархии. Михаилу следовало бы созвать собрание (в том или ином виде) в качестве *монарха* и уже на нем решать судьбу формы правления. Необходимо было идти навстречу обществу, опираться на него, причем не на дворянство, показавшее свою недееспособность, а на торгово-промышленный класс, предприимчивое крестьянство (две данные группы В.П. Рябушинский объединял понятием «русские хозяева»), прогрессивное офицерство (уже далеко не дворянское по своему составу), деловую интеллигенцию (инженеров, врачей и т. д.), «рабочую аристократию», духовенство, прежде всего белое. С этими силами надо было начинать диалог, понимать и учитывать их интересы, вырабатывать формы социального сотрудничества. Монарх должен был избавиться от положения странной фигуры, совмещающей своеобразное мистическое самосознание с ролью дворянско-чиновничьего попечителя, и превратиться подлинно в «Царя всея Руси». Тогда, возможно, удалось бы сохранить монархию и обеспечить стабильное, безреволюционное развитие России.

К слову сказать, прецеденты были. Хотя бы те же Земские соборы, в результате одного из которых и воцарилась династия Романовых. Народное собрание конфигурировало приемлемую

на данный исторический момент систему власти и обеспечивало ей необходимую поддержку.

Совершенно не обязательно, чтобы в России утвердилась тогда конституционная монархия по британскому образцу. Вполне вероятно было создание собственной модели, способной решать задачи управления обществом.

Черeda русских революций 1917 г. – прямая вина монархической власти, обязанной, но не сумевшей справиться с ситуацией и решить проблемы развития страны.

Следует, однако, признать, что к моменту отречения шанс на сохранение монархии в любом виде был ничтожен. Данный шанс был значительно выше в начале XX в., когда на монархии еще не висел груз позорного поражения в Русско-японской войне, кровавые события 1905 г., жестокие послереволюционные репрессии, тяжесть неудач на фронтах Первой мировой... Если бы тогда осуществилась реальная, а не формальная реформа монархии, если бы у Николая хватило бы государственной мудрости на действительное ограничение самодержавия и грамотно выстроенный диалог с обществом, монархия не только могла бы сохраниться, но и дальнейшее развитие России было бы куда более стабильным.

Итак, к моменту отречения сохранение самодержавия было и нежелательно, и невозможно; сохранение реформированной монархии – желательно и еще возможно.

А возможна ли и желательна ли реставрация (восстановление) монархии в настоящее время?

Со времени краха Советского Союза не перестает дискутироваться монархическая тема. В настоящее время данные дискуссии стали особенно активными. Тому есть несколько причин.

Наиболее явная, о которой шла речь в начале статьи, – столетие русской революции, положившей конец монархическому правлению.

Наиболее глубокая – провал проекта ускоренной либерализации по западному образцу, предполагавшего быстрое и безболезненное введение классических демократических институтов, декларированных Конституцией России 1993 г. К великому сожалению, разрыв между положениями данной конституции и реальностью оказался немногим меньше, чем разрыв между «самой демократичной в мире» на тот момент Конституцией 1936 г. и сталинской действительностью. Возникает необходимость поиска эффективной формы правления для современной

России, способной решать задачи стабилизации и модернизации (инновационные задачи).

Наконец, последняя, но весьма важная причина – неизбежно приближающийся 2018 год, а с ними и президентские выборы, которые могут означать существенные трансформации в высочайшей степени персонифицированной российской власти, влекущие за собой непредсказуемые последствия для политических элит. Указанное обстоятельство предопределяет активное участие в спорах о монархии не только интеллектуалов, но и действующих правительственных чиновников. Именно громкое заявление одного из них – главы Крыма Сергея Аксенова – послужило непосредственным информационным поводом к оживлению дискуссии. Но Аксенов – далеко не первый носитель «монархических симпатий» из властных кругов. Еще в ельцинской России находились таковые, например, советник президента по правовым вопросам М.А. Краснов, который активно публиковал на рубеже тысячелетий статьи в поддержку введения в России монархического правления¹.

Различие причин и затрагиваемых интересов, вызывающих дискуссию, предопределяет и различие позиций участников, их аргументации (явной или скрытой), видения путей перехода к монархии (если она признается желательной), а также конкретного облика и задач монархического правления.

Интеллектуалы делают упор на традиционность монархии для России, на ее духовно-религиозное, а не просто формально-политическое значение, на консолидирующие потенции монархического правления. При этом облик монархии в их понимании колеблется в чрезвычайно широком диапазоне – от конституционной монархии, присущей современной Англии или скандинавским странам, до полного воссоздания самодержавия в его имперской (петровской) или византийской формах. Разумеется, в аргументации интеллектуалов (как светских, так и церковных) присутствует рациональность и даже определенный небескорыстный практицизм. Но велик и компонент наивного романтизма, великодержавной эстетики, фантастического «потерянного рая»,

¹ См., например: *Краснов М.А.* Конституционная монархия и демократическая государственность России // *Россия на рубеже тысячелетий.* М., 2000. С. 27–38.

вплоть до эстрадно-киношной «михалковщины»¹: «...балы, красавицы, лакеи, юнкера, и вальсы Шуберта, и хруст французской булки», Государь с наследником, кавалергарды и казаки конвоя, духовенство в парчовых ризах и гвардейская выправка, шубы и дуэли, «гимназистки румяные» и царскосельские парады².

Именно в данной среде реставрация монархии связывается с «возвращением царской семьи» или призыванием государя, на которого «укажет Господь».

Увы, с трудом представляется, как явившееся из-за границы семейство, не имеющее никакого представления об управлении государством, да и о России тоже, решит вдруг все проблемы нашего отечества. Не говоря уж о том, что не до конца ясно, кто там имеет наследственные права на престол. Как бы не получилось похоже на советский боевик «Корона Российской империи» из серии «Неуловимые мстители»... Вот уж забава будет «всему цивилизованному человечеству»!

Чиновники могут повторять частично аргументацию интеллектуалов, но их мотивы куда более прагматичны. В данном прагматизме есть и государственный интерес – обеспечение стабильности и управляемости общества. Однако в первую очередь бюрократическую элиту волнует сохранение собственного положения, статус-кво, гарантия от рисков, связанных со сменой избираемого главы государства. Для них монархия – не ротация элит, а напротив, предотвращение нежелательной ротации. Им не нужны периодически возникающие «точки бифуркации», когда всё может пройти хорошо, т.е. остаться как прежде, а может – нет.

Если внимательно прочитать заявления Аксенова, то всё описанное выше становится очевидным: «Когда нет единоначалия, наступает коллективная безответственность. Поэтому, когда у страны есть внешние вызовы, очаги сопротивления внешние, необходимо принимать в этой части более жесткие меры. Сегодня, на мой взгляд, России нужна монархия... Почему я говорю, что я – солдат президента? Потому что пока есть внешний враг, на мой

¹ Представляется, что именно в произведениях и публичных выступлениях Н.С. Михалкова наиболее ярко и талантливо выражен данный «романтически-эстетический» монархизм.

² О таком «эмоциональном» отношении к монархии хорошо писал Н.С. Трубецкой в работе «О государственном строе и форме правления» (см.: Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 2007. С. 573–574).

взгляд, необходимо единоначалие. Сегодня у президента должно быть больше прав, вплоть до, извините, диктатуры». Монархические принципы – здесь всего лишь идеологический фасад: «Нам такая демократия, в том виде, в каком она преподносится западными СМИ, не нужна. У нас есть свои традиционные православные ценности, духовность. Демократия должна быть до определенных, нормальных пределов»¹. Традиционность и патриотичность монархии должна лишь несколько сгладить антидемократизм позиции Аксенова, резкость оправдания диктатуры. Кстати, подобная прямота отличает нынешних бюрократических монархистов от прежних, «ельцинского призыва». Краснов, например, всячески подчеркивал совместимость монархии и демократии.

Аксенов называет монархией пожизненное продление полномочий нынешнего главы государства, в котором он и ему подобные видят незыблемость своих позиций. И это был подтверждено в разъяснениях, которые он дал позже². Им нужен особый «чиновничий царь», ставленник бюрократии и гарант ее интересов. Монархия для них – просто способ окончательно закрепить свою независимость от народа и всевластие над ним. Чиновничий идеал монархии куда ближе к хрущевско-брежневской советской модели, чем к императорской России. По сути, данный идеал представляет собой политический аспект реставрации индустрополитаризма образца СССР, когда чиновничество, представляющее собой господствующий класс, выступает одновременно и коллективным собственником средств производства, эксплуатирующим трудовой народ, и деспотической властной силой, а не монархию в полном смысле этого слова. Монархический антураж нужен чиновничеству только в качестве идеологической формы выражения своих интересов, советский атеистический интернационализм вряд ли будет популярен. И, увы, нам представляется, что это единственная реально возможная сегодня форма воплощения (а точнее, использования) монархической идеи.

¹ «Боже, царя храни» 2.0. Исполняет Сергей Аксенов // Свободная пресса [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://svpressa.ru/society/article/168302> (дата обращения 29.10.2017).

² Аксенов объяснил свои слова о монархии в России // ИА «Национальная служба новостей» [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://nsn.fm/hots/aksenov-obyasnil-svoi-slova-o-monarkhii-v-rossii.php> (дата обращения 29.10.2017).

А как же народ? Очень интересные результаты дают последние социологические опросы на тему монархии, а также их интерпретация в СМИ. Так, например, некоторые делают вывод, что идея возрождения монархии бессмысленна, т. к. две трети россиян высказываются за республиканскую форму правления. Другие, напротив, говорят о серьезности монархических настроений, опираясь на поддержку этой идеи почти трети жителей России.

Попробуем обратиться к результатам опроса «ВЦИОМ-Спутник», на которых основываются описанные выше мнения. В соответствии с ними, категорически против монархии высказались 68 % опрошенных, что даже больше, чем в предыдущие годы (в 2006 г. – 66 %, в 2013 г. – 67 %). При этом 88 % респондентов считают, что наиболее подходящей формой правления для России является республика (в 2013 г. так считали 82 %). Только 6 % (!) жителей страны выступают за монархию и даже знают человека, который мог бы стать монархом. А 22 % в принципе не против монархии, но подходящей кандидатуры не видят. 50 % сторонников монархии не могут ответить, почему они поддерживают ее восстановление. 10 % считают, что у власти должен быть один человек (т. е. выступают за единовластие, а не за монархию как таковую). 8 % аргументируют свою поддержку монархии тем, что «это традиционный строй для России», а еще 8 % уверены, что при «монархии будет больше порядка». И еще любопытный факт: «терпимо» к монархии относится в основном молодежь, таких 68 % среди респондентов от 18 до 34. Значительная их часть (33 %) – активные интернет-пользователи и жители Москвы и Санкт-Петербурга (37 %), а также сторонники непарламентских партий (34 %)¹.

Какие выводы можно сделать на основании приведенных данных?

Во-первых, идея монархии не пользуется в России сколь-нибудь значимой поддержкой, причем тенденции к росту данной поддержки, несмотря на активное обсуждение темы в информационном пространстве, нет. Скорее, наоборот.

Во-вторых, даже те, кто поддерживают монархию, в основном не представляют, что это такое и чем она хороша. Так называемые

¹ Материалы взяты из статьи: Галанина А. Россияне против монархии // Известия. 23 марта 2017 г. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: izvestia.ru/news/672922 (дата обращения 29.10.2017).

сторонники монархии преимущественно выступают не за монархию как таковую, а за принцип единовластия и общественную стабильность. Последнее совершенно не тождественно монархии и может реализовываться в иных формах (диктатуры, например). Здесь чаяния простых россиян, как ни странно, совпадают, по-видимому, с интересами чиновничьей бюрократии. Правда, ожидания двух данных групп от диктатуры совершенно различны. Первые, как было сказано выше, ждут от диктатуры гарантий своего господствующего положения; вторые, напротив, – ограничения чиновничьего беспредела.

Можно предположить (но это только предположение), что обилие интернет-продвинутой молодежи видит в монархии не реальную форму правления, а ту самую ретроутопию «России, которую мы потеряли», образ которой так талантливо создается некоторыми представителями современной отечественной культуры и тиражируется в сетевой среде.

Чем объясняется подобная ситуация?

На наш взгляд, сказывается упомянутое выше разочарование от «ускоренной либерализации» с декларативной демократизацией. В результате даже молодежь теряет веру в скорое и счастливое демократическое будущее. Следует учитывать также существенный компонент патриархального и подданнического компонентов в российской политической культуре, в первую очередь все-таки патриархального, когда правитель воспринимается как строгий, но справедливый отец, а подданные – послушные и окруженные его заботой дети. Данные обстоятельства порождают тоску по единовластию и стабильности. С другой стороны, практически утрачено монархическое сознание, основанное на ощущении мистического единства общества, народа и его монарха, на признании сакрального характера власти, немыслимое вне религиозного мировоззрения. Монархические симпатии народа сегодня – следствие скорее определенного масс-культурного тренда, достаточно плоского и поверхностного, представляющего не серьезный проект реформирования формы правления, а мозаичную фольклорно-медийную конфигурацию, плавающую в информационном пространстве.

Однако даже данная конфигурация может быть задействована в случае конструирования бюрократической диктатуры. Вот тогда в полной мере используют в чиновничьих (но не народных) интересах тоску по единовластию и стабильности и разочарование

в либеральной демократии, и даже монархические образы. В принципе, народу сегодня можно навязать всё что угодно. Вопрос грамотно организованного пиара, т. е. исключительно денег, для чего необходимо наличие интересов определенных групп, контролирующих ресурсы, а следовательно, бюджета.

Печально, что монархическая идея станет просто одним из средств защиты бюрократических интересов.

Нам представляется, что единственно возможный конструктивный вариант обсуждения перспектив восстановления монархии в России – объективно-реалистический, свободный от ценностных, а тем более оценочных суждений¹.

Объективно-реалистический подход предполагает рассмотрение монархии как общественного института, призванного в качестве такового удовлетворять определенные общественные потребности (прежде всего, потребности социального управления) в определенной среде.

Последнее особенно важно, ибо важны не абстрактные достоинства института, а его функциональность здесь и сейчас. Ибо один и тот же институт может быть весьма эффективен в одной среде и совершенно бесполезен, а то и опасен – в другой.

Именно с точки зрения конкретно-исторической функциональности следует анализировать любые свойства монархии.

Монархия может быть полноценной, а может – формальной.

Полноценная монархия характеризуется в первую очередь даже не определенным набором учреждений и их полномочиями (конфигурации могут быть разными), а особым восприятием данного института в народном сознании.

Суть заключается в отношении к монархии как к Богоданной отеческой власти. Именно в этом и состоит так называемая монархическая идея. Именно она объединяет патриархально-подданническую политическую культуру, доверие к власти, ее под-

¹ В данном отношении канонизация Николая II представляется весьма неоднозначным по своим последствиям шагом. Мы оставляем в стороне собственно религиозно-церковные аспекты вопроса. Укажем только, что объективное исследование деятельности последнего русского монарха становится для православного сознания весьма затруднительным. Ведь он святой! Может ли православный человек, даже если он ученый, обсуждать действия святого! Аналитика неизбежно вытесняется апологетикой. А это чрезвычайно опасно. Сейчас как никогда важен скрупулезный анализ событий, предшествовавших революции, в том числе и действий монарха.

держку, готовность приносить жертвы по ее велению. Именно она оживляет всю систему политических учреждений, составляющих монархию. Именно в ней и заложены все преимущества монархии как управленческого института перед республиканскими формами правления. Именно полноценная монархия способна будет выполнить ряд функций, непосильных для республики. Прежде всего, функцию стабилизационную, связанную с возможностью стабилизировать ситуацию в стране в случае кризисных ситуаций. Можно также указать на функцию мобилизационную, суть которой в том, что монархия может организовать народ, заставить его (без репрессий и насилия) пойти на жертвы, необходимые в данный момент в интересах грядущего развития. И, наконец, важнейшая медиаторная функция, которая может проявляться двояко. Во-первых, монархия, стоя «над обществом», выступает посредником, «примирителем» социальных групп с разнонаправленными интересами. Во-вторых, монархия обеспечивает историческую преемственность, сохранение связи между прошлым, настоящим и будущим, столь необходимую для устойчивого общественного развития.

Образ полноценной монархии прекрасно выражен А.С. Пушкиным, в частности в произведении «Капитанская дочка». Потерявшая родителей и жениха, который был арестован за попытку ее спасти, Маша Миронова едет в Петербург и там «легко» встречает императрицу, которая мгновенно заменяет ей мать, спасает от суда жениха и обеспечивает будущее молодых. Примечательно здесь не только легкость получения помощи, но и материнское отношение монаршей особы к подданной, личная забота, помощь, хоть и по милосердию (и отчасти по справедливости), но вопреки всякой правовой процедуре. Недаром сама Маша Миронова говорит императрице (правда, еще не зная, что беседует именно с ней): «Я приехала просить милости, а не правосудия». А как можно было отнестись к поведению офицера, в разгар боевых действий оставившего свой пост и отправившегося в стан врага решать свои сердечные проблемы, пользуясь «добрыми» отношениями с вражьем главарем? Дезертирство, однозначно. Разумеется, в данном эпизоде выражены и сильные, и слабые стороны «монархической идеи».

Но в творчестве Пушкина представлен и иной образ монархии – формально-бюрократической; во всем имперском блеске и мощи, не спасающей в случае нужды «маленького подданного»,

а жестко и равнодушно, «с тяжелым топотом» преследующего его. Монархии, потерявшей мистическую связь с народом, превратившейся в пустую, хоть и могущественную тиранию. Такой монархии предстает в «Медном всаднике».

Петр, символизирующий монархию, в условиях стихийного бедствия не только не спасает Парашу и не дает им с Евгением воссоединиться, но выступает угрозой для последнего. А «действующий» на то время царь, лицезрея происходящее, молвил «с Божией стихией Царям не совладать», хоть и отправил генералов осуществлять меры по защите населения в условиях стихийных бедствий, как того требовал служебный долг. Пушкин как будто видит трансформацию российской монархии из полноценной в формально-бюрократическую.

Что отличает второй тип монархии от первого? Прежде всего, утрата монархической идеи народом. А это, в свою очередь, порождено дистанцированием монарха от народа, превращением его из «Царя всея Руси» в царя чиновников и дворян, в «первого чиновника империи». Параллельно отмирает и способность монархии выполнять свои функции, теряются ее преимущества как управленческого института.

Каждому виду монархии соответствует и определенное положение Церкви. В условиях полноценной монархии Церковь выполняет важнейшую функцию воспитательницы и хранительницы религиозного сознания народа. Она должна быть независима от государства, как в равной степени и от всех источников мирской власти. Только в подобном случае Церковь сможет должным образом исполнить свою роль, сохранить влияние и нравственный авторитет. Независимость от государственной власти ни в коем случае не означает отсутствия всякой связи с ней, ибо в условиях полноценной монархии власть воспринимается как исходящая от Бога, а именно Церковь представляет Бога на земле. Церковь всегда поддержит власть в добрых начинаниях, и в кризисные моменты выступит при необходимости примирителем власти и народа. Но Церковь же сохраняет возможность критиковать, подправить власть, когда последняя отходит от «Христовой правды».

А вот в условиях формально-бюрократической монархии Церкви отводится роль одного из государственных ведомств, ответственных за должное состояние умов. Несмотря на возможность использовать полномочия полиции, Церковь занимает жалкое положение – целиком подчиняясь власти земной, сливаясь

с ней, утрачивает авторитет в глазах народа. Именно это и произошло с РПЦ в послепетровский (а может быть, и в послениконийский) период.

Неудивительно, соответственно, отход масс народа от официального православия, распространение безбожия, поддержка гонений на Церковь во время революции, Гражданской войны и последующего большевистского «воинствующего атеизма». Неудивительно в подобной перспективе беспомощность и безвольность официальной Церкви в спасении монархии.

Для большинства искренних монархистов монархическое правление представляется как *возрождение* дореволюционного самодержавия, возвращение к «подлинно российскому (русскому)» периоду истории. Но ряд поклонников монархии видит ее в форме своеобразного гибрида досоветского и советского этапов, считая, что последний далеко не во всем изменял имперско-монархической идее.

В самом деле, любопытным вариантом современного отечественного монархизма можно считать соединение ностальгии по монархии с ностальгией по советским временам, причем в самом суровом варианте – сталинском. Появляется своеобразный «монархический сталинизм» или «сталинистский монархизм». Цементирующими подобные модели принципами выступают имперская государственность, патриотизм, русский национализм и религиозность. Последние два пункта могут сразу вызвать недоумение. И действительно, для их введения приходится немного подправить историческую реальность. Русский национализм предполагает признание русского народа как системообразующего для империи, имеющего особую миссию и статус, при этом другие народы получают статус «инородцев». Разумеется, в полном смысле слова такого при Сталине не было, но определенная тенденция намечалась. Даже в гимне СССР пелось, что «Союз нерушимый республик свободных сплотила навеки великая Русь».

С религиозностью еще сложнее. По прагматическим соображениям в годы войны Сталин ослабил атеистическое давление в обществе, что не помешало ему в послевоенные годы сменить курс. Но появляются интерпретации данного процесса как прозрения православного человека, преодолевшего опасные заблуждения. В этом отношении даже Сталина иногда противопоставляют Ленину (кстати, как и в отношении

русского национализма). И, конечно же, всплывает тема «всемирного масонства», представленного, например, Л. Кагановичем, убившего прозревшего Раба Божия Иосифа. Любопытно интерпретируется и конфликт И.В. Сталина и Л.Д. Троцкого – как конфликт патриота и государственника со скрывающимся под маской «интернационалиста» агента русофобствующего масонства.

Некоторые, правда, пытаются «реабилитировать» и Ленина, тоже якобы развернувшегося в последние годы жизни от интернационализма к имперскому патриотизму и, соответственно, зверски замученного теми же «ясно какими» заговорщиками¹.

Пусть с подобными интерпретациями разбираются профессиональные историки, если, конечно, сочтут их этого достойными, мы же посмотрим на данный проект с точки зрения перспектив восстановления монархии.

Для этого придется обратиться к азам политологии.

¹ Образцом подобного идеологического мифа, причем в предельно адаптированной форме, может служить анонимная «статья» «История гармонии Церкви и государства – жить в православии» (Букварь школьника. Слова. Начала познания вещей божественных и человеческих. Т. 13. М.: Сибирская благовонница, 2014. С. 468–477). «Гармонией» называют время правления Сталина, который, оказывается, «показал пример, как надо перебарывать неверие и, подобно блудному сыну, возвращаться к Отцу Небесному». (С. 477). Еще на рубеже 1920–1930-х гг. этот великий православный человек проявлял чудеса христианского гуманизма в борьбе с изувером Троцким и его недобитыми пособниками: «Верующих, которые, согласно политике Троцкого, как “контрреволюционеры” подлежали уничтожению, включили по статье 58-й в великую стройку новых городов, каналов, заводов, железных дорог. Туда же отправляли троцкистов и всех палачей, которых там уничтожали, а верующих, давая им сроки в 15–25 лет, заставляли работать» (С. 471). Далее под руководством Сталина шло строительство православной государственности: «Благодаря политике Сталина на руинах Российской империи созидалось государство совершенно нового типа – христианского социализма» (С. 475), потрясавшего всех своими достижениями во всех областях. Конечно, этого не мог вытерпеть враг, и «бывшие соратники во главе с Берией, Кагановичем устроили ему (Сталину. – О.Е.) великую мученическую кончину». (С. 475). «Последуем же по его стопам, станем на путь добра и истины, чтобы получить примирение с Церковью и стать сынами Божиими!» (С. 477) – призывают своих юных читателей (школьников, судя по названию) авторы книги. Комментарии, как говорится, излишни.

Политическая система любого общества представляет собой довольно сложную конфигурацию различных компонентов. Среди них – формы правления, формы государственно-территориального устройства, политический режим, партийная система, политическая культура и идеология, нормативные системы и т.д. Конфигурации могут быть различными и даже уникальными, соответствуя индивидуальным особенностям того или иного общества. И всякая конфигурация, эффективная в одних условиях, неэффективна в других. Но всё же существуют некоторые общие правила формирования подобных конфигураций. Среди них, например, – большая или меньшая совместимость различных компонентов, составляющих политическую систему.

Так, абсолютная монархия как форма правления лучше всего сочетается с авторитарным политическим режимом, эффективность подобного сочетания многократно доказана исторически (что не означает, разумеется, адекватность подобного сочетания любому обществу). Конституционная монархия – с демократическим политическим режимом. А вот с тоталитарным политическим режимом полноценная монархия несовместима. Утверждение подобного режима неизбежно приведет к формализации монархии.

Мы уже говорили, что полноценная монархия существует только в условиях естественно принятой народом монархической идеи, укорененной в религиозном сознании и формирующей определенный тип политической культуры. Наиболее адекватный для абсолютной монархии тип политической культуры – патриархально-подданнический. Современные конституционные монархии предполагают формирование особой разновидности гражданского типа политической культуры, сочетающей патриархальный и подданнический компонент с определенным политическим активизмом, основанном на праве и даже обязанности народа участвовать во власти. Чрезвычайно важно для всех разновидностей монархии сохранение патриархального элемента, а также общей религиозной основы, необходимой для соответствующей полноценной монархии политической культуры. Подчеркнем, существенен патриархальный элемент именно на религиозной основе! Полное исчезновение патриархального элемента, как и религиозной основы в целом, неизбежно приведет к формализации монархии. Причем, если возобладает подданнический элемент (вне религиозной основы), мы получим формально-бюрократическую монархию. Если активистский – монархия станет

абсолютной фикцией, чистым декором и, вполне возможно, будет заменена республикой, когда рациональное народное сознание сочтет расходы на ее сохранение излишними.

Различным конфигурациям политической системы должны соответствовать и присущие ей в том или ином случае способы легитимации власти.

Полноценная монархия предполагает легитимацию через традицию, укорененную в политической культуре, сформировавшейся в рамках религиозного сознания народа. Рациональная легитимация в данном случае вторична. Преобладание рациональной легитимации – один из вариантов формализации монархии.

В условиях тоталитаризма легитимация осуществляется через насильственно насаждаемую сверху идеологию, ибо тоталитаризм не будет терпеть ограничений в виде традиций и религии, он реализует себя в том числе и через слом данных элементов. Ведь в условиях тоталитаризма всё должно быть подконтрольно верховной власти и исходить от нее. А религия и традиции, существующие сами по себе, не могут не восприниматься тоталитарной властью как потенциальный источник опасности.

В условиях полноценной монархии идеология вторична по отношению к политической культуре и формируется ею; в условиях тоталитаризма политическая культура сама формируется идеологией. Причем и формирование, и функционирование идеологизированной политической культуры опирается на жесткое насилие – репрессивный элемент здесь необходим и существенен.

Монархия в таком случае не только становится формальной, причем формально-бюрократической, но еще и вызывает (пусть не сразу, но со временем) реакцию отторжения в запуганном обществе. Собственно, вся ее сила в этой запуганности, а поддержание таковой неизбежно требует репрессий. А значит, бюрократизм в данном случае будет дополняться жесткой репрессивностью.

Следует также помнить, что тоталитаризму свойственен не монархизм, а вождизм. И здесь возможны разные сочетания. Например, монарх становится тоталитарным вождем, но при этом он перестает быть полноценным монархом. Или монарх существует как номинальная фигура наряду с тоталитарным вождем, в этом случае монархия снова превращается в фикцию, декор, но уже не демократического (как в случае с формализацией конституционной монархии), а тоталитарного характера. Так было, например, в фашистской Италии.

«Возрожденная» в условиях современной России монархия в лучшем случае будет формально-бюрократической (в сочетании с авторитарным режимом), в худшем – формально-бюрократическо-репрессивной (в сочетании с тоталитарным режимом). Но в любом случае это будет означать не возрождение монархической идеи в русском народе, а ее крах. Равно как для общества это будет означать срыв подлинной модернизации и возвращение к губительному в современных условиях индустрополитарному обществу с тоталитарным политическим режимом.

Не менее катастрофичными при таком исходе будут последствия и для РПЦ. Перед ней станет выбор: либо превратиться в идеологическое ведомство тоталитарного режима, пусть и в монархическом орнаменте, либо встать на путь исповедничества и борьбы с данным режимом, очевидно несовместимым с христианскими ценностями.

И ситуация будет еще острее, чем в советском прошлом. Там, по крайней мере, провозглашалось отделение Церкви от государства, в силу чего Церковь имела возможность несколько дистанцироваться от режима, не ассимилироваться им, сохранить нравственную автономию, даже не избавившись от жесткого прессинга, опеки и необходимости время от времени гласно и негласно «сотрудничать» с властью и ее репрессивными органами.

Теперь такой возможности не будет. Националистически-религиозный режим неизбежно призовет Церковь на «действительную государственно-идеологическую службу, а любой отказ воспримет как дезертирство; попытку же сохранить верность Христу, а не монарху-вождю, – как государственную измену. И тогда неизбежен новый раскол, православная церковь за рубежом и катакомбы. Уход лучших в иные конфессии (возможно, не только христианские), искренний воинствующий атеизм и антиклерикализм в обществе. И даже полученная в награду от режима за верную службу эксклюзивность в духовной сфере обернется не торжеством православия, а его глубочайшим нравственным падением.

Здесь стоит вспомнить о весьма сложном вопросе – судьбе РПЦЗ, а также многих «неофициальных» православных организаций, действовавших на территории СССР. Конечно, им трудно было удержаться в стороне от политики, и участие в последней не всегда может оцениваться однозначно. С одной стороны, попытка отстоять истинную православную веру, спасти ее от модернизма

разных толков, помочь русским людям сохранить собственную идентичность, с другой – сотрудничество порой с весьма корыстными силами, отнюдь не заинтересованными в процветании России.

И всё же не будем забывать, что РПЦЗ действительно многое сохранила и приумножила, в том числе и то, что унесла из России эмиграция, дала новых святых, способствовала, наряду с эмигрантской философией и литературой, спасению уникального духовного «русского мира» в чуждых и отнюдь не благоприятных условиях. Вряд ли данный опыт в полной мере изучен и воспринят. Воссоединение РПЦ и РПЦЗ – значимый акт, но хотелось бы, чтобы своеобразие РПЦЗ обогатило симфонию русского православия, не было бы утрачено и забыто.

И всё же более чем восьмидесятилетний раскол русского православия – не самый благоприятный опыт, достойный повторения.

Подобная версия «советизирования» монархической идеи имеет глубокий смысл. Действительно, наиболее вероятным вариантом восстановления монархии в условиях нынешней России может стать национально-религиозный неосталинизм, вполне соответствующий природе индустрополитаризма. При этом и монархия, и религия будут лишь инструментами чиновничье-бюрократического деспотизма. Итак, на наш взгляд, реставрация монархии сегодня в России нежелательна, т. к. реальная (полноценная) монархия невозможна, а монархические идеалы смогут послужить исключительно фасадом чиновничье-бюрократической диктатуры, становление которой, напротив, весьма вероятно.

Но это в краткосрочной перспективе. В долгосрочной же судьба монархической идеи не так однозначна. Возможность реставрации монархии в том или ином виде будет зависеть от реальных потребностей развития общества и от духовного устройства россиян. Не исключено, что когда-нибудь монархия в том или ином виде станет компонентом нашей политической системы, одной из составляющих национального модернизационного проекта. Но для этого необходимо и воспитание общества, и сохранение чистоты монархической идеи, спасение ее от дискредитации связью с новой политарной бюрократической диктатурой.

Возможность установления полноценной монархии в России, как было сказано выше, напрямую зависит от духовного

устроения народа, степени развитости в нем религиозного сознания и, соответственно, монархической идеи.

Допускаем, что этому будут способствовать объективные факторы, такие, например, как кризис либерального проекта западного типа, – как во всемирном масштабе, так и применительно к российской модернизации; необходимость учета собственного исторического опыта, своеобразии политической культуры современных россиян, обострение религиозной потребности в различных слоях населения и т. д.

Но многое действительно зависит и от целенаправленной работы как государства, так и негосударственных организаций. Речь идет не только о Церкви и созданных ею структурах, но и о многочисленных общественных организациях религиозно-монархического толка. При этом содействие развитию религиозного сознания должно соответствовать потребностям людей, но ни в коем случае не превращаться в духовный диктат и насилие по отношению к ним.

Вместе с тем приходится с прискорбием констатировать, что нынешние действия РПЦ и близких к ней организаций повторяют порой те ошибки, которые уже губили в свое время авторитет Церкви, а вместе с ним и православия в обществе. Главная из этих ошибок – стремление «прильнуть» к государству, воспользоваться его силой и возможностями для упрочения своего влияния. Никогда и нигде полицейские методы не шли на пользу авторитету религии. Тем более не пойдут они ему на пользу в условиях современности.

В России был принят закон о защите чувств верующих. Учитывая те условия, в которых данный закон принимался, его нельзя было не приветствовать. Бесчинства «Пуси Райот», повсеместное осквернение Храмов, безнаказанное глумление над святынями... Самое светское государство обязано было защитить интересы и права своих граждан.

Но значение каждого закона зависит от его применения. Сегодня закон о защите чувств верующих превратился в форму насилия над всеми, кто не готов считать себя приверженцем какой-то определенной религии или вовсе является атеистом. Апофеозом бессмысленности стал фрагмент решения свердловского судьи по делу блогера, ловившего в храме покемонов, «оскорблявшего чувства верующих» и «возбуждавшего вражду», отрицающая существование Иисуса и пророка Мухаммеда.

Разумеется, Церковь не может нести ответственности за «специфические решения» отдельного служителя Фемиды, даже ссылавшегося на некое «экспертное заключение» (!). Но какова была ее реакция? Если бы четко и ясно было заявлено, что Церковь уважает свободу совести каждого, даже атеиста, молится за всех, но никого ни к чему не принуждает, ее авторитет бы только вырос¹. Но ответом было чуть ли не злорадство: вот вам, безбожникам! Милость Господня, что еще реального срока не дали. Полицейские репрессии во имя Божие еще никого верующим не сделали. Дубиной к вере никого не приведешь, а вот отогнать можно запросто. Сегодня это зачастую и происходит.

Ничего нет страшнее для православия, чем превращение его в административное учреждение в системе государственной власти, к чему, видимо, стремятся чиновники в рясах. Не гонители православия его подлинные враги. Они-то как раз его друзья, благодетели и невольные союзники. Враги православия – вот такие услужливые батюшки, мечтающие о государевом мундире и о зачислении в табель о рангах по духовно-идеологическому ведомству.

Религиозное сознание может быть воспитано в народе только примером истинных христианских добродетелей: любовью, состраданием, милосердием, неосуждением. Как же не понимают многие церковные иерархи, что один добрый пастырь сделает для воспитания религиозного сознания куда больше, чем все судебные решения вместе взятые!

Разумеется, открытым остается вопрос, какой она может быть, грядущая российская монархия. Нам представляется, что опора на традицию ни в коем случае не может означать воспроизведения прошлого. Бедой русской монархии, приведшей ее к краху, было как раз неумение меняться, реагировать на изменения в обществе. Сегодня общество не такое, как было в начале XX в., а дальше оно изменится еще больше.

Так, нам представляется, придется искать отечественный вариант сочетания монархической формы правления и основных достоинств демократического политического режима (активности общества и его способности к самоорганизации, защиты прав и свобод человека, народного представительства с широкими полномочиями и т. д.).

¹ Следует отметить, что некоторые представители РПЦ и иных религиозных организаций отреагировали именно так.

Весьма сложной проблемой для возможной монархии станет полиэтничность и поликонфессиональность России. И здесь снова не помогут ссылки на дореволюционный опыт. Вряд ли сегодня какой-либо народ в России согласится на статус «иностранцев», а представители какой-либо конфессии примут наименование «иноверцев» с соответствующим отношением.

Даже если царь будет православным, необходимо сохранить равенство религий и свободу совести и, соответственно, продумать легитимацию монархии в неправославном сознании.

Обозначенные проблемы – лишь незначительная часть тех, с которыми придется столкнуться монархии, если она когда-либо утвердится в России.

Вообще сейчас особенно очевидна задача масштабного научного исследования, направленного на создание национального модернизационного проекта. Данный проект должен сочетать в себе анализ всех опытов модернизации в мире (как удачных, так и неудачных, как на Западе, так и на Востоке) с учетом современного состояния России и нашего собственного исторического наследия. Вопрос о возможности и желательности монархической формы правления, безусловно, должен стать одним из центральных в рамках данного исследования.

Коммуникация, традиция, нравственность в идейном становлении гражданского общества в России

Значимость коммуникации как области знаний и профессиональной сферы деятельности в развитых странах, в том числе и в России, постоянно растет. Это связано с тем, что стоит изменить ее форму, ее средства, и она тут же изменит природу групп и форму власти. Коммуникация называется в высшей степени социальным процессом. Она универсальное свойство всех общественных отношений и буквально пронизывает их.

В рамках коммуникационного подхода политическая власть видится не столько как ограниченная во времени и пространстве субстанция влияния, подчинения, силы. Она не только предстает разновидностью социального взаимодействия политических субъектов, специфической формой социальной коммуникации между субъектами и объектами политической деятельности по поводу получения, хранения, воспроизводства и трансформации политической информации. Политическая власть становится аккумулятором национальных достижений. Ибо непосредственно прогресс – не что иное, как действующий механизм обратной связи между двумя основными носителями народного потенциала. Если этот механизм обратной связи даст сбой, политической элитой будет порождено «колониальное гетто», у которого нет выхода во внешнюю среду и нет будущего цивилизационного развития.

Система общественных отношений – не просто интегрированный элемент. Она имеет некий эквивалент «коммуникативного разума», основной целью которого является формирование и постоянное использование тех или иных приемов коммуникативного воздействия. К примеру, при вступлении в правовые отношения люди руководствуются правосознанием и нормами права, которые господствуют в данном обществе, а вступая в нравственные отношения, индивиды руководствуются моральными нормами: представлениями о добре и зле, чести, совести, порядочности и долге.

Управление взаимодействием социальных групп, человеческих общностей в процессе их деятельности достигается путем социального регулирования, где инструментом выступают общественные связи. В общем виде систему общественных связей можно представить как процесс социальной коммуникации. Он является необходимым звеном при осуществлении социального взаимодействия и первостепенным элементом воздействия при управлении общественными отношениями.

Взаимоотношения человека и собственности, человека и политической системы, человека и рынка труда, человека и социальной сферы, человека и системы образования, человека и культуры; а также политическая, экономическая конкурентная борьба, – всё это обеспечивается регулирующими функциями общественных связей. Через них реализуется потребность частей социального организма друг в друге¹.

Основополагающей в понимании философии общественных связей выступает концепция американского социолога-теоретика Т. Парсонса об информационном обмене взаимодействующих систем. Ключевой идеей здесь является выражение социального процесса через процесс коммуникации значений и символов. Проще говоря, любой процесс передачи информации так или иначе ориентирован на развитие социальных отношений. Т. Парсонс полагал, что движение информации выступает катализатором социальных процессов и напрямую влияет на устойчивость общества.

В такой взаимосвязке с информационной доминантой любую систему можно охарактеризовать как подконтрольную такой подсистеме, которая обладает большим информационным потенциалом и при потреблении требует наименьшее количество энергии. Само же социальное действие с точки зрения информационного подхода – процесс достижения поставленной коммуникационной цели – характеризуется символичностью, мотивационностью, ситуативностью и системностью. Его структурными элементами являются цель, средства, условия и нормы.

По мнению Т. Парсонса, социальное взаимодействие всегда основано на ожиданиях людей по отношению друг к другу².

¹ Управление общественными отношениями: Учебник / Под общ. ред. В.С. Комаровского. М., 2009. С. 17.

² Фахрутдинова А.З. Коммуникации в управлении: Учеб. пособие. Новосибирск, 2008. С. 21.

Здесь отчетливо можно увидеть картину социального взаимодействия между общественностью и властью, где население испытывает определенные ожидания, а субъекты политической элиты корректируют свои действия относительно ожиданий первых. Так рождаются взаимные ожидания. В течение их длительного существования складываются социальные нормы, регулирующие социальное взаимодействие, и распределяются роли. В конце концов результатом является внутренняя согласованность двух социальных систем. И чем выше частота непосредственного, тесного социального взаимодействия, тем более интегрирована система, тем выше её устойчивость к изменениям.

Однако Т. Парсонс отражает лишь статистическую картину состояния общества. Его теория слаба при анализе общественных противоречий и социальных изменений. Модернизация в большей степени охватывает не только средства сообщения, хозяйство и управление, но и жизненные отношения в целом, оказывает прямое влияние на подобие социокультурных жизненных форм. В эпоху глобализации и тотального реформирования не только экономических и технологических аспектов жизнедеятельности, но и социально-поведенческих общественных канонов, внутренняя и внешняя динамика противоречий и согласований общественных связей видится важнейшим элементом при объяснении социальных, культурных и политических современных процессов. Ведь подобно тому, как всё сословное и застойное исчезает, а священное подвергается осквернению, люди приходят наконец, говоря словами Маркса, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения¹.

Как нельзя весомее в таком исследовательском ключе выглядит концепция социального действия Ю. Хабермаса. Он небезосновательно полагается на социокультурный потенциал современного общества, его культурные модернизационные предпосылки в процессе коммуникативной рационализации жизненного мира. Немецкий философ утверждает, что социальное поведение, рассчитанное на достижение взаимопонимания между людьми – единственный путь к разрешению социальных, национальных и культурных конфликтов. Коммуникативные действия обеспечи-

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. М., 1955. С. 424.

вают самореализацию личности и противостояние порабощающей человека власти.

Не только в высшей степени проявления политического процесса и демократических принципов в нем выступают гражданским гарантом состоятельности. В рамках коммуникативного подхода и обыденный жизненный мир, центральным пунктом которого является повседневная коммуникативная практика, не является пассивной средой в глобальных модернизационных процессах. Посредством трудовых и потребительских ролей, ролей граждан государства и клиентов жизненные миры вступают в постоянный обмен с экономикой и государственным аппаратом. Конечно, они систематизируются последними и «самоотчуждаются», но, естественно, неверно представлять форму жизнедеятельности повседневных коммуникативных практик и элемент реализованного индивидуального начала только под влиянием экономического и административного вмешательства.

Ю. Хабермас находит связь в рациональном поведении индивида и способности личности к активному функционированию в свободных ассоциациях общественности¹. Участие в такого рода ассоциациях, в свою очередь, дает возможность вырабатывать новые позиции, коммуникационные смыслы и ценностные установки. Это становится возможным за счет свободного вступления в ассоциативные структуры и свободное построение индивидуальных коммуникационных проектов. Такая интеграция личностного потенциала индивида в синергии способна соединить рассеянные по многим универсумам дискурсы, идентифицировать и систематизировать их, получив на выходе те самые прозрения, которые мы так упорно ищем, которые могли бы *убедить всех*.

Несомненно, что возрастающая роль доминанты коммуникативного разума заставляет считаться с собой и современную политическую элиту. Это проявляется в учреждениях демократического правового государства и институтах гражданской общественности. В высшей точке разумения синергированный коммуникативный разум делает политическую элиту, как субъекта лингвистического и герменевтического собирателя, «голосом нации». Так, все страстные, но не находящие адекватного самовыражения томления народа, его глубинные интересы, его мечты и протесты, подобные сыновьему чувству, отливаются в творения

¹ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 181.

литературы, в политические инициативы и новые административные решения¹. В этой связи потеря гражданской идентичности и низкая степень самоорганизованного общественного участия в России выливается в национальное молчание, выражает собой всю катастрофу демократического упадка. Можно сказать, что дело вовсе не в том, что политическая элита «переориентировалась» вдруг со сменой парадигмы на глобалистские приоритеты в ущерб национальному интересу. Скорее, речь идет о том, что политическая власть перестала быть полномочным представителем нации и ее голосом, вследствие переориентации граждан с классовых предрассудков на материальные ценности. Только направление гражданской интуитивной природы на ценности самореализации и идейного культурного выражения позволят сдвинуть с мертвой точки этот камень, висящий на шее национальной государственности.

Возвращаясь к природе общественных связей, необходимо сказать, что они находят свое выражение в форме образования, религии, пропаганды, культуры (прежде всего массовой), рекламы и т.д. От форм их функционирования напрямую зависит не только характер регулирования отношений и разрешения противоречий между властью и общественностью, в конечном итоге в процессе коммуникации последняя выступает как группа людей оказавшихся в некоторой неразрешенной ситуации, осознающих ее неопределенность, проблематичность и реагирующих на нее особым образом – поведенческим стереотипом, заложенными формами первичной политической социализации, которыми как раз таки и выступают образование, религия и культура. Таким образом, информационный обмен и потоки между системами могут быть как тормозом социальных действий, так и катализатором, усиливающим и ускоряющим их.

Говоря другим языком, общественные связи становятся движущей силой политического прогресса и приобретают массовый характер. Они необходимы для жизнедеятельности общества, и в этой связи подвергаются массовому социальному контролю. В самом прямом смысле такой контроль можно определить как процесс, посредством которого происходит систематическое распространение сообщений среди численно больших рассредоточенных

¹ *Панарин А.С.* Народ без элиты: между отчаянием и надеждой // Наш современник. 2001. № 11.

аудиторий, где целью является информирование и оказание идеологического, политического, экономического, психологического или организационного воздействия на оценки, мнения и поведение людей¹. Ввиду своей масштабности и психологизма влияния такие каналы передачи информации, как печать, радио, телевидение, интернет и социальные сети, вытесняют своей идеологией ставшие уже «кулуарными» культурные и духовные основы самоидентичности – семью, религию и образование.

Конечно, массовые коммуникации выполняют ряд важнейших функций: надзор или наблюдение, интерпретация, соединение или связь, трансмиссия или передача ценностей.

В свойственном институциональном характере источников – отсроченности обратной связи между ними и аудиториями – известным атрибутивным примером выступает институт СМИ. В нем общественные связи замыкаются на отдельном виде культуры – культуре влияния на человека. Это подразумевает под собой образование, воспитание индивида, его постоянное информирование путем использования широких возможности для убеждения людей.

К сожалению, пространство четвертой власти в России не сумело заpastись средствами эффективной самозащиты и самоорганизации от глобалистских тенденций. Глобалистический мир – это система организационных предпринимательских форм, политических партий, большой прессы и забюрократизированных организаций. И этот мир, монополизировавший право на современность, на законодательство моды, на то, что считается передовым и прогрессивным, оставил вне себя всякую связь с крестьянством – древнейшей социальной группой, связанной с самой природой женщины, таинственной природой женских начал в духовной идентичности².

Однако не самое страшное, что централизованные каналы массовой коммуникации целенаправленно отлучают нас от национального культурного наследия, чтобы сделать манипулируемыми извне. Гораздо страшнее оказывается связь тех или иных процессов и явлений исключительно с мерилем рыночных «ценностей». Прогресс или застой, развитие или отсталость, модерн и традиционность, демократия и тоталитаризм – сегодня всё это

¹ *Алешина И.В.* Паблик Рилейшнз для менеджеров: Учебник. М., 2006. С. 19.

² *Панарин А.С.* Народ без элиты: между отчаянием и надеждой.

осмысливается под знаком «рыночного путеводителя». В ключе глобалистских тенденций только в отсутствии препятствий рыночным механизмам видятся предпосылки атрибутам благополучия, прав человека, демократического плюрализма и безграничной толерантности¹.

Таким образом, коммуникационные структуры общественности, всецело поглощенной властью средств массовой информации, настолько ориентированы на пассивное и развлекательное использование каналов коммуникации, что целостные идейные образцы попросту не могут быть возвращены на духовно бесплодной почве. Фрагментаризированные дискурсы повседневно-го сознания занятых досугом потребителей не только не дают образовываться идеологии классического типа, но в известной мере они сами стали господствующей формой «разъединенной идеологии»². Остается только предполагать, что это кратковременные реакционные явления, катализатором которых выступает деидеологизация современного массового сознания, отсутствие его идейной связи с национально-исторической идентичностью.

Тяжело отмечать, что от развитости такого вида массовой культуры, ее адекватности другим видам культуры в корне зависят богатство, эффективность и мощь общественных механизмов³. Именно культурой влияния на человека в совокупности со степенью развитости системы общественных связей осуществляется регулирование усвоения индивидом политической культуры, ее передачи от поколения к поколению и от индивида к индивиду⁴, то есть под таким влиянием происходит идентификация политики власти глубинной психологии народа, его национальному характеру.

Политическая культура обладает титаническим запасом прочности и повышенной сопротивляемостью к любым воздействиям. Любое существенное влияние на нее означает разрушение наличествующих и утверждение иных принципов объединения населения в политическое единство. Трансформации в этой области сродни тектоническим сдвигам, а качественные преобразования политической культуры неразрывно связаны с глубинным «базальтовым» изменением ее носителя.

¹ Там же.

² *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. С. 91.

³ Управление общественными отношениями. С. 21.

⁴ *Алешина И.В.* Указ. соч. С. 18.

Паттерны нового модернистского типа политической культуры обрели поддержку. Нашлись даже основания этого выбора, однако за бортом оставили критерии определения степени их чуждости российскому народу. Речь идет о том, что постулаты новой парадигмы призвали на службу для прерывания молчания жизненного мира, для того чтобы вытащить наружу еще не прорезавшийся голос, введя его представителей в круги, где принимаются решения. Глобалистика дала обещание заговорить языком «задвинутой» повседневности, языком доселе приглушенных групп общества, хотя и без учета их духовных предпосылок к такого рода «говорению».

Когда изъяснение становится совокупностью многих индивидуальных мнений по конкретному вопросу и затрагивает большую группу людей, оно, как общественное, уже несет в себе консенсусную необходимость. В современном демократическом обществе для социального контроля и управления общественным мнением используют, прежде всего, коммуникацию и информацию. Управление с помощью информации становится необходимым условием деятельности современной власти, помогает в выработке так называемого «искусственного консенсуса». К такому выводу еще в прошлом столетии пришли известные ныне политологи и основоположники теории публик рилейшнз Г. Лассуэлл, У. Липпманн и Э. Бернейз. Развивая этот тезис, У. Липпманн обозначил механизм управления общественными отношениями с помощью информации, в котором между частным лицом и сложной средой, где оно существует, необходимо должен быть какой-то посредник-эксперт, выполняющий регулятивную и воспитательную функцию, несущий в себе эквивалент идентичной идеологии¹.

Рожденные внутри человека идеологические основы, когда эти духовные способности в реакции с необходимостью заложены в качестве основополагающих начал, когда индивиды неосознанно, но точно и уверенно хотят того, что для них уже заложено самым лучшим, в самой такой природе вещей предопределена гарантия будущего успеха народоправия. В этом ключе лучшим обучением демократии будет такое, которое даст меньше всего подготовки, дисциплины и знания. Ибо необходимые способности являются врожденными, и они скорее будут извращены из-за

¹ Липпманн У. Общественное мнение. М., 2004. С. 248.

лишней культуры, чем зачахнут от ее недостатка¹. У. Липпман так описывает глубинные предпосылки формирования гражданского общества: «Но, подобно дереву, которое ни за что не станет заботиться о том, чтобы все его побеги были посажены рядом с самыми животворящими водами, население не станет искать свою идентичность. Короче говоря, воспитатель дерева сам не является деревом. Воспитатель дерева – тот самый человек, который сажает его рядом с животворящим источником, – представляет собой существо, радикально отличающееся от дерева, что дерево оказывается даже неспособно воспринять его существование. Однако, будь деревья настолько схожи с человеком, что смогли бы заметить, как их выращивают, заботящийся о деревьях воспитатель был бы почитаем ими как Бог»².

Таким образом, по мнению У. Липпмана, государственная власть, как носитель и воспитатель, посредник и проводник, должна сделать что-то для того, чтобы помочь индивиду в раскрытии его внутреннего духовного потенциала, а обо всем остальном позаботится заложенная в человеке инстинктивная «правильность».

Современный исследователь информационного общества Ф. Уэбстер делает вывод, что в качестве сознательно используемого систематического управления с помощью информации сегодня предстает пропаганда. Так, в духе антиномичности пропаганда становится неотъемлемой частью либеральной демократии³. Действительно, главное оружие пропаганды – информация. Но сама по себе информация безжизненна без социальной коммуникации. Последнюю определяют как *движение* знаний, мифов, эмоциональных переживаний и волевых воздействий в социальном времени и пространстве, называемых социальной памятью.

Когда разум перестает быть посланником человеческой души в обществе, он становится только инструментом вождения его appetites и страстей. Такова феноменология индивидуально-го разума, такова феноменология и разума коллективного, если угодно, коммуникативного.

Сложные общества различным способом соединяются и управляются средствами коммуникаций. Коммуникация отно-

¹ Липпман У. Публичная философия. М., 2004. С. 75–76.

² Там же.

³ Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М., 2004. С. 258.

сительно ценностных ориентаций, целей, норм и фактов также образует один из важных ресурсов общественной интеграции. Наряду с такими средствами, выходящими за рамки единичных интересов, как деньги и власть, взаимопонимание и солидарность образуют фундаментальный ресурс. С.Л. Франк так выразил эту мысль в своей работе «Крушение кумиров»: «Как отдельный лист на дереве не может зеленеть, когда засыхает и гниет всё дерево, ибо всё дерево в целом связано общностью жизни, так и в общечеловеческой жизни господствует внутренняя солидарность, которая не может быть безнаказанно нарушена. Отсюда вытекает основное внутреннее правило любви к людям и солидарности с ними во имя нашего собственного спасения»¹.

Действительно, чем больше интегративная сила общества черпается из такого резервуара, чем больше ориентация политической элиты на культурные сферы, труднодоступные для побуждающего административного воздействия, тем прочнее социальные нити общественных отношений.

Вполне возможно, не поступаясь демократическими принципами в управлении, отыскать в исторической ретроспективе те преобразующие функции, которые так необходимы для инновационных идеологических проектов. На этой благодатной почве может и должно вырасти сознание морально-политической автономии. Под давлением подвижных (благодаря непрерывному курсу) традиций и самостоятельно вырабатываемых норм формируется управляемое принципами моральное сознание, в корне меняющее и образец социализации.

В глобалистском «большом мире», с его идеей массовости и стиранием всяческих границ, мы всё меньше можем связывать тождественность нашего «Я» с конкретными ролями. В этой связи только абстрактная способность создавать полностью индивидуальный жизненный проект позволяет нам быть и оставаться самими собой среди сложных и меняющихся ролевых ожиданий².

В этом ключе важнейшей задачей политической элиты следует полагать формирование нового ценностного кодекса эпохи, альтернативного кодексам технократического прогресса и инновационной морали.

¹ Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 121.

² Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2002. С. 62.

Энергетика эгоизма и нарциссизма, которой не обделена эпоха глобализма, десоциализирует граждан. Люди постмодерна не только не способны к плодотворной кооперации в рамках сотрудничающего гражданского общества, но и к элементарному цивилизованному и правовому политическому поведению. Альтернативная энергетика альтруизма, сострадания и сочувствия – вот животворящий источник будущего, то несметное сокровище, покоящееся в недрах великой религиозной и исторической традиции.

Россия, ставшая эпицентром разрушительной работы глобалистов, не может выжить, не открыв этих новых перспектив. В игру с нулевым исходом под названием «немного больше рынка, потом немного больше плана» Россия уже безуспешно сыграла. Началась новая игровая партия, и, казалось бы, предвиделся сдвиг, схожий с тектоническим. Однако, когда говорят о глобализации как о новой победе трансконтинентальных коммуникационных принципов над изоляционистскими, попросту забывают упомянуть, что сет новой партии выходит всё также с нулевой суммой: такая коммуникабельность элит оплачена невиданной доселе изоляцией массы, запираемой в немое пространство гетто¹.

Конечно, децентрализация процесса принятия решений, лучшие стратегические модели, принцип сетевого администрирования, большая гибкость и гласность – всё это играет не последнюю роль в успехе политических практик. Но заявленная коренная перестройка должна в первую очередь касаться реформы культурного, так называемого базальтового слоя политической системы – пресечь в корне зло, царившее в бюрократизме господства номенклатуры. Гласность должна действительно иметь что-то общее с прозрачностью и открытостью, означать свободное движение мнений во всем его плюрализме, повсеместное вовлечение граждан в процессы управления, активное их функционирование в независимых ассоциациях, сбросить оковы с производительной силы коммуникации.

Нерешенные фундаментальные проблемы взаимоотношения между государством и гражданским обществом, накапливаясь, ведут к постмодернистскому отказу от политической теории, попыткам ее замены публицистическими дискурсами либо к некритическим заимствованиям теоретических моделей

¹ *Панарин А.С.* Народ без элиты: между отчаянием и надеждой.

из смежных дисциплин (экономики, культурной антропологии, социологии, психологии)¹. В этом случае попытка осмысления целостных идейных предпосылок становления общественных отношений в политике приобретает сугубо методический образец квантификационной практики, заканчивается сведением качественных характеристик к количественным.

Однако следует четко осознавать, что политология это не только определенная логически, согласованная инструментальная система научного знания, но и смыслообразующее, и в этом смысле философско-аксиологическое концептуальное поле, относящееся к конкретным социальным и политическим реальностям. Несомненно, важно не только выработать новое социально-политическое знание, но и воспроизвести и передать плодотворные экспертные оценки новым поколениям специалистов, к слову, воспитанных в духе менеджизма и административной концепции *New Public Management*. Особо значимо доходчиво объяснить традицию и культуру социально-политического знания буквально каждому человеку, потому что экономические, правовые, социальные, политические, философско-мировоззренческие целеполагания исходят от личности и касаются личности. Иными словами, гражданское общество, формируясь на потенции личностной реализации и индивидуального начала², становится не только катализатором информационно-обменных процессов в политике, но и аккумулятором всего политологического знания, подобно политической элите, но в гораздо большем «объеме».

Таким образом, можно связать низкую степень самоорганизованного общественного участия в России и потерю гражданской идентичности с заменой интерпретативности, целерациональности в осмыслении современных политических процессов механическими и методологическими практиками, позаимствованными из смежных научных областей.

Конечно же, в государственной науке существует множество сюжетов по образцу социологических процессов и правовых прецедентов. Но не следует умахлять здесь значение политической культуры и ее моделей, а также идеологических построений в политике, зачастую и являющихся тем самым «базальтовым

¹ См.: *Девятко И.Ф.* Метатеоретический анализ социологических теорий деятельности и практической рациональности. М., 2003.

² См.: *Фромм Э.* Человек для себя. Минск, 1992.

слоем» политической системы. Без их рассмотрения аксиоматика в государственной науке становится аморфной и просто-напросто рассыпается. Говоря метафорически, если изучать «силы» и «среды», а не личности и целеполагания, то в поиске методов теряется истинный идейный смысл. Именно такому ракурсу следует отдавать предпочтение при анализе связи социально-политических реалий с определенными сверхзадачами, стратегическими ценностями, фундаментально-метафизическими проблемами, касающимися государства, права, политики, гражданского общества, человека¹. И критерии здесь – отнюдь не социологические, а в виде тех или иных внутренних принципов жизни нравственной, духовной, волевой, принятие которых и делает человека приобщенным к единству общества как органическому целому, а не механической совокупности.

Значительное место проблемам нравственности в сфере политики уделяли многие великие политические мыслители Нового времени: Б. Спиноза, Дж. Локк, Т. Гоббс, Г.В. Лейбниц, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель. Гегель, например, разделяя нравственную жизнь на три сферы – семью, гражданское общество и государство, определил их как «моменты» и элементы этической системы, выступающие регуляторами жизни каждого отдельно взятого индивида. Само государство рассматривается им в таком ключе, как «действительность нравственной идеи – нравственный дух как очевидная, самой себе ясная, субстанциональная воля»². Вместе с тем по аналогии можно идентифицировать с нравственно-волевым изъяснением и включение индивидов в гражданское сообщество, сопоставить с вопросом критерия национальности.

Так, например русский мыслитель С.Н. Булгаков видит нацию как «творческое живое начало, целостный духовный организм, члены которого находятся во внутренней живой связи с ним»³. Он полагает, что мы ощущаем себя частью национального единства только в момент переживания национального чувства. По мнению С.Н. Булгакова, национальность существует в сокровенном еще до

¹ Шамшури В.И. *Философия и теория политики и права: Учебник*. Тула, 2012. С. 11.

² Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 279.

³ Булгаков С.Н. *Размышления о национальности* // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 435–457.

осознания ее принятия человеком, независимо от гордости принадлежности к той или иной национальной общности¹.

Наряду с этим подчинение нравственности правовой сферы, предполагая юридическое определение последней, могло бы привести к насильственному насаждению справедливости и добра, могло бы привести к всевластию государства. В результате истина оказалась бы принесенной современной эпохой в жертву во имя народного блага.

Подлинная любовь к народу не может быть основана на исключительном игнорировании истины, какой бы горькой и неприятной она не была. Однако вычленение и определение истины в сфере политического – особенно острая задача. В подтверждение этому можно констатировать неэффективность информационной модели коммуникации, используемой сегодня представителями властей. Сама информация носит исключительно позитивный характер, а негативные факты и события попросту замалчиваются. Концептуальное отражение здесь видится лишь в необходимости достоверного и своевременного информирования общественности с целью получения поддержки принимаемых управленческих решений. Хотя сообщения в такой коммуникационной модели не носят прямого манипулятивного характера, связанного с сознательным искажением фактов и подачей ложной, специально сконструированной или препарированной информации, в качестве ожидаемого эффекта всё же выступает трансформация сознания и корректирование политического поведения аудитории, но в известной степени под мягким воздействием.

Любой политик так или иначе сталкивается с вечной антиномией выбора между справедливостью и эффективностью, свободой и равенством. Это накладывает большой отпечаток на определение «политического», особенно если это касается воздействия на общественные группы. Так, особняком в понятии «политического» стоит параллель между нравственностью, управлением и правом на основе условия «человек – не средство, а цель». Ибо человек нуждается в утверждении свободы, справедливости, истинном и общем благе, равенстве, ответственности, творчестве как экзистенциалах его личностного бытия. Вместе с тем необходимыми являются и экзистенциалы бытия другого человека или социального института и признание их границ.

¹ Там же.

В основе государства уже лежит, в концептуальной своей основе, установка на достижение устойчивости социальных отношений путем достижения консенсуса. Вместе с тем при исчерпании всех возможных и невозможных путей к согласию и согласованию, всех возможных в заданных рамках коммуникационных паттернов остается путь к легитимному насилию, о котором в политической традиции принято говорить с особым трепетом и вниманием, преимущественно как со стороны сообщества политического, так и философского. Однако самое сложное здесь – дать ясные философско-правовые основания взаимообусловленности политического и правового; еще сложнее донести их до доктринеров в лице политической элиты.

Закон не может быть оторванным от обычая и символа, господствующих в обществе. Закон в первую очередь традиционен – и потому социально ориентирован и антропоцентричен. Именно поэтому социально-политическое насилие и принцип манипулятивного воздействия, возводимые в связь с высшими задачами моральной солидарности, нарушая преемственность традиции, дезориентируют общество изнутри, разлагают его в нравственном измерении (и тем самым несостоятельны), прежде всего исходя из долговременных интересов самой власти. Любое насилие – это нарушение преемственности, информационно-коммуникационный «разрыв постепенности», чреватый утратой информации, такой бесценной в современных реалиях.

Как было сказано выше, государство по аналогии с правом – это не только средство классового подавления, но и средство классового согласия, и поэтому современная политическая элита должна стать не ограничителем демократических свобод, а катализатором индивидуальной активности, – обеспечивая справедливое функционирование в гражданском ассоциативном поле.

В современной либерально-демократической доктринерской среде еще в начале 1990-х гг. стало модным отождествлять право со средством легитимного насилия и легального подчинения. Контекст западной политиканской традиции буквально заявил, что Россия должна сделаться демократическим государством во что бы то ни стало, любой ценой и в ускоренные сроки. Правовое сознание оборачивалось инструментом внешнего принудительного закрепления. Все нравственные, духовные основы правовой культуры задвигались спущенными сверху на неподготовленную почву представлениями о безграничной свободе

в правах, политической активности. Происходящую нравственно-правовую трансформацию как нельзя точнее можно отразить словами И.А. Ильина: «Чтобы приучить людей к истинной свободе, надо непременно дать им полную свободу. Чтобы пробудить правосознание в народе, надо предоставить всё на его усмотрение. Чтобы проснулась честность, лучше всего дать людям возможность воровать и не воровать, – тогда только они поймут на собственном опыте, что воровать стыдно. Чтобы приучить людей к осмысленному голосованию, необходимо дать им право располагать своим голосом свободно: лет десять, двадцать, тридцать, а может быть и больше, они будут торговать своими голосами (продавая их за иностранную валюту), голосовать за демагогов, за интернациональных агентов, за политических проходимцев и просто за своих домашних жуликов, а впоследствии, пройдя через всё это, они научатся голосовать умнее и лучше»¹.

К слову сказать, здесь-то и видится истинное ограничительное свойство права – защищать от пагубного влияния излишних свобод, подобного разнузданным страстям в стадии уже политического опьянения.

Несомненно, что самим доктринерам постсоветской либерально-демократической идеологии их доктрина была дороже постулатов высокочувственного, отеческого обращения к народу. Такое отношение привело к печальным последствиям, результатом которых стало нравственное забвение, морально-ценностное небытие во всем политическом. Новая антикоммунистическая идея отвергала не только право, но и демократию в самой ее сути.

Такое сознание в государственном его представлении не стало разновидностью свободной лояльности, воспитываемой поколениями в духе эксклюзивности представлений о национальном развитии, а выродилось в доктрину, где в корне своем сентиментальное и фальшивое непротивленчество только поощряет злое начало в людях.

«Когда отвергают право в самой идее, называя его насилием, то имеют в виду право как порождение силы и произвола и забывают право как выражение справедливости и свободы – то право, которое издавна вдохновляло на подвиг и на борьбу

¹ *Ильин И.А.* Наши задачи. Т. 1. М., 2008.

и которое всегда почиталось священным достоянием лиц», – писал П.И. Новгородцев в статье «Идея права в философии Вл.С. Соловьева»¹, совершенно резонно полагая, что только в рамках правового государства возможны любые социальные улучшения, в основе которых – не утопия земного рая, превращающая жизнь в ад и ведущая граждан к нравственному вырождению, а идеал единства социально-политического реализма и божественных начал человеческого духа.

Так и сегодня должен быть окончательно отвергнут гибельный предрассудок о «внешней» природе права, общества и государства; должна быть усмотрена и усвоена их «внутренняя», душевно-духовная сущность². Иными словами, во внешнем субъектном мире политика и право только находят свое проявление, откликаются подобно эхо; сфера же их настоящей жизни и действия остается не иначе как в человеческой душе, где они выступают как объективная ценность. Истинная потенция государства выражает собой наличность множества телесно разъединенных людей, территорий и внешних вещей; но таких, в которых человеческая душа остается почвой для зарождения, созревания, течения во взаимосвязи государственной жизни индивидуума и жизни государства как единого целого. И в подобном ключе в современных реалиях такая связь и усматривается-таки в рациональном поведении индивида и способности личности к активному функционированию в свободных ассоциациях общественности³.

Коммуникативные действия способствуют самореализации личности и дают силы противостоять поработавшей человека власти. Рожденная внутренняя потребность гораздо эффективнее любого внешнего давления для мобилизации всех сил человека. Внешнее принуждение всегда вызывает психологическое противодействие, которое снижает производительность труда или делает людей неспособными к решению задач, требующих ума, инициативы и ответственности⁴. Таким образом «коммуникативный тупик» в отношениях между людьми, государствами, культурами, религиями приводит к тому, что

¹ *Новгородцев П.И.* Указ. соч. С. 538.

² *Ильин И.А.* О сущности правосознания. М., 1994. С. 109.

³ *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. С. 181.

⁴ *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 2006. С. 105.

любые попытки взаимодействия оборачиваются «механическими коммуникациями», т. е. применением силы и террора.

В завершение хотелось бы еще раз отметить, что наиважнейшее – обратить внимание на то, что изложенное видение может приобрести реальное содержание лишь в той мере, в какой попытки общественных коммуникаций встраиваются в политическую культуру, соответствуют специфическим чертам национального социально-исторического суверенитета.

Это важное условие для того, чтобы фундаментальные демократические убеждения спокойно проникали в умы и сердца всех людей, становились повседневной привычкой. Их нельзя даровать извне, наградив индивида лишь конституционными правами. Их можно вырастить только из сердца, следуя по пути единства истины и целостности личности. Только так родится и будет воспитан поистине демократический человек.

Е.А. Скоробогачева

Мотивы Русского Севера в генезисе неорусского стиля

В конце XIX века в *архитектуре* появились первые постройки В.А. Гартмана, что свидетельствовало о зарождении интереса к художественному языку Древней Руси. В.В. Стасов посвятил им восторженную статью, а И.Е. Репин откликнулся следующим образом: «Когда читал о Гартмане, просто у меня душа разгорелась... захотелось изучать нашу архитектуру и старую жизнь; целый вечер потом чертил я эскизы из русской истории, из былин и даже из песен»¹.

В ту же эпоху в *музыке* отечественные композиторы стали использовать фольклорные мотивы в профессиональных жанрах. В.В. Стасов убедил А.П. Бородину написать оперу «Князь Игорь». Образы народа, его героическое прошлое, предания выразили М.И. Глинка, М.П. Мусоргский, Н.А. Римский-Корсаков, И.Ф. Стравинский, П.И. Чайковский. Глава «Могучей кучки» М.А. Балакирев отправился путешествовать по Волге для записи народных песен. Аналогичные тенденции возрождения национального, самобытного мы наблюдаем и в истории московской школы композиторов духовной музыки (А.Т. Гречанинов, А.Д. Кастальский, С.В. Смоленский и др.). А.Т. Гречанинов, ученик Римского-Корсакова, продолжатель национальной почвенной эстетики «Могучей кучки», снискал известность во многом благодаря своей музыкальной обработке русских народных песен. А.Д. Кастальский, ученик С.И. Танеева и П.И. Чайковского, – не только композитор, значительную часть наследия которого составляет духовная музыка, но и фольклорист. Православные духовные традиции были близки как самому композитору С.В. Смоленскому, так и связаны со сферой деятельности представителей его семьи. Подобные интенции составляют явную и важную особенность в развитии отечественного искусства начала XX в.

В музыке, как и в живописи, архитектуре, графике, народные образы создавались через переживание национальной старины

¹ Репин И.Е. Далекое близкое. Воспоминания. М., 2002. С. 207.

в иносказательной художественной форме, через интерпретацию. Такова была общая направленность развития искусства России XIX столетия. Ряд ярких образцов был создан посредством постижения духовно-художественных традиций северного края.

Произведения живописи, графики, декоративно-прикладного искусства отечественных авторов находились под многообразным воздействием Русского Севера. Образы окраинных земель оказали важнейшее влияние на художественный язык, философию творчества, а также манеру исполнения, технико-технологические особенности произведений ряда ведущих художников последней трети XIX – начала XX в. При этом именно в данный период более явно были отражены художественные традиции Севера. Далекый край был осмыслен как уникальное сосредоточение древнего национального искусства, сохраняющее вневременные основы культуры, духовности. Всё более возрастал интерес к национальной тематике, к синкретичности русской культуры, ее истокам, постижению ее аутентичной духовной сути.

Семиосфера Древней Руси, ее символические элементы нашли воплощение и художественное развитие в памятниках, созданных, в частности, на основе постижения художественного языка Русского Севера. Мотивы окраинных земель давали образно-идейные истоки для создания произведений, в которых был отражен вневременной образ-лик Севера. Следовательно, национальные духовно-художественные корни ассоциировались для многих авторов именно с далеким краем по ряду объективных причин: именно здесь в XIX – начале XX в. сохранялись и развивались древние традиции; замкнутость жизни северян не исключала общерусских заимствований, которые дополняли искусство Северной Руси; мотивы окраинных земель воспринимались как одна из новых, еще мало исследованных основ формирования образного строя, художественного языка и философско-религиозного содержания искусства рубежа XIX–XX вв.

Основные тенденции развития
и синтез северных традиций
в архитектуре неорусского стиля

Первая тенденция – продолжение древнерусских традиций – воплощена, например, в храме Спаса Нерукотворного в Абрамцево. Замысел данной постройки впервые возник у Мамон-

товых в 1878 г. Поленов предложил несколько эскизов, основой которых были избраны олонечские лесные часовни. Такой выбор художника неслучаен – он родился и вырос на Русском Севере. Вновь к данной идее Мамонтовы обратились в 1879 г., решив возвести не часовню, но церковь Спаса Нерукотворного по образцам Древней Руси. Над ее проектированием работали В.М. Васнецов, В.Д. Поленов, И.Е. Репин. К ним примкнули М.А. Врубель, К.А. Коровин, Н.В. Неврев, В.А. Серов. В творчестве Васнецова возведение Спасского храма явилось первым обращением к работе в русле религиозной тематики. Для Поленова данный труд был особенно многогранен: он рисовал десятки эскизов, набросков, изучал орнаменты, для чего обращался и к архитектурным традициям своей малой родины – Русскому Северу, уезжал на земли северного пограничья – в Ярославль (обозначенный регион отнесен нами к пограничью северного края).

Полемичен вопрос определения ведущего художника в проектировании данного храма. Вдохновителями этих работ явились нескольких авторов. Н.В. Поленова (Якунчикова) в воспоминаниях выделяла роль В.Д. Поленова в создании общего проекта и деталей убранства храма (резных фризов, наличников, арок, изразцов). В.С. Мамонтов, повествуя о строительстве церкви, напротив, главенствующее значение придавал работам В.М. Васнецова, в частности, замечая: «Когда возник разговор о постройке в Абрамцеве церкви, Васнецов отдался этому делу всем существом. Мысль соорудить новую церковь в типе новгородского храма Спаса Нередицы подал Поленов, но детальный проект выработал Васнецов. Он неутомимо и безотказно работал над выполнением этого сооружения»¹. Полагаем, что творческий вклад обоих художников важен, воплощение их замыслов взаимосвязано, взаимодополняемо.

Созданный как подобие церкви Спаса на Нередице (на горе Нередице) в Новгороде (1198), храм Спаса Нерукотворного заключает в себе синтез черт ряда памятников Русского Севера и северного пограничья. Пропорции и характер отдельных элементов сходны со Спасо-Преображенским собором Переславля-Залесского (1152), собором Рождества Христова в Каргополе (1552–1652), Никитским собором Никитского монастыря в Переславле-Залесском (1564), церковью Николы Надеина

¹ Мамонтов В.С. Воспоминания о русских художниках. М., 2006. С. 31.

в Ярославле (1620–1622). Решение декора во многом близко деталям сооружений Никитского монастыря в Переславле-Залесском, каргопольской церкви Благовещения (1692–1729). Спасский храм в Абрамцево представляет собой центрическую трехапсидную однокупольную постройку – распространенный тип в древнерусской архитектуре, идейное, символическое решение которого восходит к византийской традиции, к постижению архитектурного пространства как сакрального, к воплощению высшего замысла совершенной красоты и иератического осмысления места человека в мире.

Постройка в Абрамцево имеет ряд немаловажных отличий от церкви на Нередице, что сближает ее с образцами северного зодчества, а именно: более камерное архитектурное решение; более тяжеловесные пропорции (высота четверика, значительный диаметр барабана, соотношение размера купола и общего объема сооружения); специфика декоративных деталей – характер резьбы по камню и изразечного убранства, звучащие отголоском произведений декоративно-прикладного искусства Русского Севера (росписи, резьбы, вышивки).

Среди мастеров последней трети XIX – начала XX в. традиции северного зодчества как основу своих архитектурных разработок использовали В.А. и А.А. Веснины, В.А. Покровский, К.А. Тон, Ф.О. Шехтель, А.В. Щусев. К наследованию «почерка» архитектуры Русского Севера обращен проект павильона «Север» на Всероссийской выставке в Нижнем Новгороде К.А. Коровина (1896), который представлял собой два клетских объема, завершенных островерхими крышами, что продолжает распространенные на Севере архитектурные композиции. Таким образом, можно отметить вектор художественных влияний из северных земель в нижегородский край.

Подчеркнем, что в процессе сложения неорусского стиля в архитектуре формировался главенствующий вектор художественной деятельности, нередко направленный с Севера в центральные земли, – утверждение художественного языка и идейного звучания, основанных на продолжении традиций Древней Руси, в том числе Русского Севера и его пограничья. Осуществлялось распространение данного художественного языка по России через признание как конкретных памятников, так и творчества отдельных художников. Таким образом, обозначенные образцы показательны для конца XIX в. как примеры зодчества неорус-

ского стиля, синергийного обращения к искусству Древней Руси, самобытной творческой интерпретации духовно-художественных заветов старины и утверждения вневременных основ, аутентичного смысла отечественной культуры и мировоззрения.

Обозначим *вторую тенденцию* – сочетание общерусских традиций и северной специфики в едином композиционном построении, что проявилось в одном из ярких примеров неорусского стиля – доме В.М. Васнецова (1894) в Москве, ныне Дом-музей В.М. Васнецова (ДМВ), отдел Государственной Третьяковской галереи (ГТГ). Опираясь на традиции древнерусского, отчасти северного зодчества, Васнецов разработал данный проект, в трехчастной композиции отразив мотивы зодчества северных храмов (высокий бревенчатый объем с бочкообразным завершением) и крестьянских домов центральной России (приземистый объем центрального фасада под двускатной крышей).

Отметим, что к решениям деревянного зодчества Севера, прежде всего культового (северные колокольни, храмы с бочкообразным покрытием), особенно близка трактовка одного из трех объемов дома – бревенчатой конструкции, рубленной «в обло» («в чашу») с бочкообразным завершением. Внутреннее убранство дома, решенное по его проектам, отличалось не меньшей аутентичностью и характерностью, корреляцией народного искусства и индивидуального профессионального творчества (орнаменты резьбы, росписи, изразечная печь, декоративные детали каминов, акцентирование фактуры бревен в интерьере). Немаловажна специфика функционально-символического взаиморасположения предметов убранства (например, в столовой дома: красный угол, стол, скамья, печь, шкаф-заборка), соответствующая традициям Русского Севера и его пограничья.

Коровин интерпретировал архитектурные традиции Севера, работая над оформлением художественного отдела России на Всемирной Парижской выставке 1900 г., достиг гармоничного синтеза множества элементов. При этом им было введено усложненное композиционное решение, сочетание разнообразных шатровых завершений и многообразия деталей, свойственных древнерусской каменной архитектуре, широко применявшихся на Севере: полуциркульные арки, ниши, пилястры и полуколонки в обрамлении наличников, аркатурные пояса. Им были подготовлены эскизы экстерьеров и интерьеров в русле единой

направленности – воспроизведения убедительного, цельного, синтезированного образа Древней Руси.

Итак, глубинное постижение традиций Русского Севера позволило выразить самобытность искусства Древней Руси в памятниках архитектуры неорусского стиля, передать его религиозно-философскую символику, отразить в данных проектах вневременное звучание. Авторы рубежа XIX–XX столетий стремились понять полузабытый художественный язык, народную философию и воплотить их согласно современным реалиям в различных видах искусства.

Интерпретация традиций Русского Севера в иконописи и стенописи неорусского стиля

Рассмотрим как доминирующую тенденцию введения характерных северных элементов в новаторский художественный язык, что подтверждает решение иконостаса храма Спаса Нерукотворного в Абрамцеве. Е.Г. Мамонтова писала в 1881 г.: «Поленов весь ушел в интересы церкви и меня также увлек в эту сторону. Сегодня почти весь день сидели над проектом иконостаса. Проект мне ужасно по душе. Образа скоро начнут писать»¹. В автобиографии Васнецов замечал: «Религиозной живописью я занимался ранее, даже до Академии; но серьезно и художественно занялся иконописью только с начала 1880-х годов и прежде всего в абрамцевской церкви»².

Примером воплощения элементов северных традиций, их корреляции с индивидуальным творчеством является тябловый иконостас Спасского храма, разработанный Поленовым. Тябла свойственны именно северному краю. В таком художественном решении интерьера Спасской церкви предполагаем влияние В.М. Васнецова, который стал одним из главных вдохновителей и создания данного храма, и интерпретации традиций народного (коллективного) искусства членами абрамцевского кружка. Васнецовым для Спасской церкви был написан ряд икон, среди которых наиболее характерен с точки зрения введения элементов северного иконописного искусства образ «Св. Сергей Радонежский».

¹ Мамонтов В.С. Указ. соч. С. 25.

² Васнецов В.М. Письма. Новые материалы. СПб., 2004. С. 251

Данную икону, посвященную «отцу северного монашества», Васнецов создавал, отчасти опираясь на традиции древнерусской иконописи, в частности северных писем. Выразителен по рисунку и силуэту, остро трактован Васнецовым иконописный образ преподобного Сергия. Найденная характеристика вполне соответствует древнерусским канонам (строго центрическое композиционное решение, особенности иконографии: острые черты лица, символика именованного священническо-архиерейского перстосложения, изображение хартии).

Итак, написание икон для храма Спаса Нерукотворного явилось первым и удачным опытом в области религиозной живописи неорусского стиля, который открывал путь для становления и развития новых тенденций в сфере изобразительного искусства, в том числе через обращение к мотивам Русского Севера, художественному языку окраинных земель, интерпретации духовных традиций, религиозно-философских смыслов северных произведений.

Тенденция синтеза традиций в целом ярко выражена в живописи неорусского стиля, в частности, в росписи ряда памятников. Образцом стенописи неорусского стиля является московский храм Рождества Иоанна Предтечи на Пресне, и исследование этой стенописи позволяет всесторонне изучить тенденцию синтеза традиций (разных периодов и различных регионов, в том числе Русского Севера и его пограничья) в отношении композиционных построений, специфики иконографических решений, характера рисунка, колористического строя, трактовки деталей.

Одним из наиболее ярких представителей неорусского стиля в данной сфере следует считать В.М. Васнецова, в чем убеждает, в частности, искусствоведческий анализ монументальной живописи храма Рождества Иоанна Предтечи, выполненный на основе произведений данного автора. Художественный язык Древней Руси являлся одной из немаловажных основ монументальных религиозных работ Васнецова. Уже сложившимся живописцем он посетил вятский собор Александра Невского, где в юности подмастерьем работал над росписями, помогая художнику М.Э. Андриолли. Те же традиции (композиционная структура росписей, превалирование плоскостности трактовок, введение обильной орнаментики, сохранение глубинных религиозно-философских смыслов живописной системы) он сознательно продолжал в авторской стенописи, дополняя ее новаторскими приемами реалистического искусства и собственного почерка.

В стенописи храма Рождества Иоанна Предтечи выделим три основные стилистические манеры: 1) воздействие искусства Византии и Древней Руси; 2) господство академических канонов; 3) синтез традиций, в котором при взаимодействии двух указанных манер немаловажно влияние народного, в том числе северного, искусства. Исследуя на практике стенопись храма Рождества Иоанна Предтечи на Пресне, можно выявить преобладание третьей стилистической манеры. Во многом данные росписи необычны в отношении претворения канонов по размещению композиций, технико-технологической специфике исполнения, интерпретации традиций народного искусства.

Однако данные живописные композиции не только не изучались до настоящего времени, но частично оставались скрытыми записями или искаженными грубыми поновлениями во второй половине XX в. В 2007–2010 гг. после длительного перерыва были проведены реставрационные работы.

Особенности внутреннего убранства храма, конечно, нуждаются в подробном изучении. Одной из основных научных проблем является атрибуция монументальной живописи, относящейся к 1890-м гг., – времени завершения строительных работ по расширению сооружения. Именно тогда возникла необходимость единого композиционного решения интерьера, и для ряда росписей был избран стиль религиозной живописи Васнецова, получивший в данный период широкое распространение. В 1896 г. художник вернулся в Москву из Киева по окончании работ в храме св. Владимира. Сложно утверждать, выполнял ли он сам роспись церкви Рождества Иоанна Предтечи, а также эскизы для данного храма. Его обширная переписка, дневники, свидетельства современников не дают сведений об этом, однако можно предположить, что в росписи храма Рождества Иоанна Предтечи на Пресне были использованы эскизы В.М. Васнецова. Косвенно об этом свидетельствует то, что композиции не являются точными копиями его работ во Владимирском соборе; равным образом в пользу этого говорит то, что, создавая авторские варианты своих произведений, художник искал новые, более выразительные решения с точки зрения остроты рисунка, нюансов колористического строя, отбора деталей одежд, архитектуры.

Обоснованием данного предположения служит и тот факт, что Васнецов был записан в синодиках храма Рождества Иоанна Предтечи на вечное поминовение. То же подтверждают воспо-

минания старейшей прихожанки храма Т.А. Напалковой, скончавшейся в 1998 г. Ее дед А.П. Напалков также являлся прихожанином храма и на собственные сбережения выстроил северную и южную окончателные пристройки для расширения трапезной. С его слов известно, что в 1890-е гг. Васнецов бывал в храме Рождества Иоанна Предтечи и руководил стенописью. Росписи могли быть выполнены последователями художника, что не исключает использование его эскизов. Следовательно, монументальные композиции храма, исполненные либо Васнецовым, либо под его руководством, написаны в 1895–1900 гг. Таким образом, на основании сравнительного анализа стилистических манер в отечественной религиозной живописи данного периода и исследуемой стенописи логично констатировать:

1) Иконопись, храмовые росписи рубежа XIX–XX вв. нередко утрачивали глубинное духовное содержание (отражение сложнейших христианских догматов, учений Отцов Церкви), свойственное византийскому и древнерусскому искусству.

2) Получила широкое распространение эстетика модерна (акцентирование хрупкости, изящества, вычурности, превалирование сильно стилизованных органических, растительных форм).

Искусство Васнецова отличалось контрастными характеристиками, будучи мощным противовесом происходящим негативным процессам – прежде всего утрате целостности духовно-художественных традиций. Он сохранял постулаты православного богословия, в зримой форме воплощал их в своих произведениях. Будучи воцерковленным человеком, придерживаясь строгого образа жизни, считал себя прежде всего религиозным художником, а свое искусство называл «свечой, зажженной перед ликом Божиим»¹. Его новаторские решения в живописи являлись результатом многолетнего труда, отображения его мировоззрения, которое начало складываться под влиянием православия еще в детские годы на Русском Севере. Васнецов, скромно оценивая свой труд, писал: «Что касается религиозной моей живописи, то также скажу, что я, как православный и искренно верующий Русский, не мог хоть копеечную свечку не поставить Господу Богу. Может быть, свечка эта из грубого воску, но поставлена она от души»².

¹ *Васнецов В.М.* Указ. соч. С. 185.

² *Васнецов В.М.* Указ. соч. С. 185.

В центральном алтаре, в простенке между запрестольным образом и южным окном, находилась живописная композиция, написанная в советский период в технике гризайль, – «Снятие с креста». Данная стенопись отличалась предельно насыщенным тональным, мрачным цветовым строем, довольно непрофессиональным композиционным построением и рисунком, из-за чего была удалена в процессе реставрации. В центре свода, в главном алтаре, размещен образ «Эммануил в силах». Первоначально исполненный с высоким художественным мастерством, он подвергся грубой и неумелой записи в советские годы без предварительного укрепления красочного слоя. Ныне проведена расчистка авторской живописи. Данное решение близко росписи Васнецова «Единородный сын – Слово Божие» и эскизу к ней «Бог-Слово» (1890–1892, ГТГ).

Композиция «Эммануил в силах» отчасти канонична, архетипична (восходит к древней иконографии), но отчасти является новаторством художника. Васнецов, согласно данной иконографии, принятой в XI в. в Византии, изобразил Эммануила в виде отрока, отмеченного духовной зрелостью. При сравнении его произведения с памятниками отечественной иконописи очевидна индивидуальность данного решения: образа Спаса Эммануила, символов евангелистов за ним, условного фона – изображения небесной сферы. Неканоничны расположение данной росписи в алтаре храма и ее цветовой строй. Однако в целом данное решение выражает суть иконографии – обращение к евангельскому повествованию о Рождестве Христа как к исполнению пророчества Исаии: «Дева... родит сына, и нарекут имя Ему Эммануил, что означает: “С нами Бог”» (Мф. 1: 21–23).

Орнаментальная живопись, обнаруженная при реставрационных расчистках на стенах центрального алтаря, по художественной специфике особенно характерная для неорусского стиля, также соответствует индивидуальной стилистике Васнецова, перекликается с орнаментами Русского Севера (и в данном случае следует отметить вектор, направленный из северных земель в Москву): «плетенка», розетки, древо, цветочные мотивы, виноградная лоза. Роспись покрывает все плоскости стен от панелей в нижней части и до пяты сводов вверх. У основания стен проходит фриз в виде плетеной косы, из которой поднимаются в сложном ритме стилизованные цветы. В композиции в качестве цветочных и ритмических акцентов использованы изображения ягод.

В верхней части пространства (над карнизом) находится изображение восьмиконечного креста. В нижнем сегменте сводов конхи размещен крупнолистный орнамент. Данный фриз переходит в третий ярус орнаментальных изображений, расположенный по всей конхе и обрамляющий роспись «Эммануила в силах». Таким образом достигается цельность композиции – перекликаются линейные ритмы и колористические сочетания решения фигур, фона, орнаментов.

Роспись верхнего яруса представляет собой спиралевидную виноградную лозу с крупными гроздьями ягод, что наполнено самобытно интерпретированным религиозно-философским содержанием, обращено к древней символике, которая часто использовалась как декоративный мотив в религиозном искусстве и архитектуре, в том числе Русского Севера. Виноградная лоза – символ Христа и христианской веры, основанный на новозаветной аллегории «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин. 15: 1–17). Виноград в христианском искусстве – обозначение евхаристического вина, жертвенной крови Спасителя. Следовательно, данная композиция в храме Рождества Иоанна Предтечи является примером сложного художественного видения, синтеза традиций религиозного, в том числе северного искусства, восприятие иносказательного содержания которого актуально как для рубежа XIX–XX вв., так и для современной храмовой живописи. Декор киотов, исполненный в технике росписи по коже, близок орнаментальным мотивам дома художника (ДМВ), выполненным по его эскизам, а также элементам построек в Абрамцево, им спроектированных (храм Спаса Нерукотворного, «Избушка на курьих ножках»): мотивам балясин, аркатурным поясам, сложнопрофилированным наличникам, полуциркульным аркам.

В четверике храма размещены росписи «Оплакивание» и «Бог-Саваоф», на западной стене алтаря – мозаика «Преддверие Рая», являющиеся вариантами композиций стенописи Васнецова в Киевском соборе св. Владимира. Композиция «Оплакивание», близкая решению плащаницы в его трактовке по характеру силуэтов, специфике ликов, тонально-цветовым сочетаниям, отличается профессионализмом исполнения, как и роспись «Бог Саваоф», созданная на основе рисунка Васнецова для Киевского собора «Едиnorodный сын – Слово Божие» (эскизы плащаницы, композиций «Бог Саваоф» и «Преддверие Рая» принадлежат собранию ГТГ).

К уникальным образцам монументальной живописи в храме на Пресне относится композиция «Отечество» или «Троица Ново-заветная» (обнаружена в ризнице храма) – символическое обращение к одному из сложнейших догматов христианства о Пресвятой Троице. Техника данного произведения – «сухая кисть»: на тонкой хлопчатобумажной материи, натянутой на подрамник с полукруглым завершением, написано изображение, предназначенное для просмотра с тыльной стороны на просвет, подобно витражу. Художник работал в смешанной технике: масляная живописью исполнена окантовка фигур, водяными красками – центральная часть полотна. Обозначенная техника исключает испарения, то есть свидетельствует о необходимости высокой профессиональной подготовки автора. Данное произведение могло предназначаться для размещения в одном из оконных проемов церкви или являлось эскизом невыполненной храмовой росписи.

Неканонична также композиция «Отечества»: формат разделен по горизонтали примерно пополам. В верхней части написана фигура Бога Саваофа, близкая по решению монументальной росписи Васнецова в соборе св. Владимира и живописи в церкви Рождества Иоанна Предтечи. Над ним изображен Св. Дух в виде голубя. Внизу предстает распятый Христос в окружении Сил небесных. Выявляем, что «Отечество» было создано в 1898–1900 гг., когда завершалась роспись храма. Данная техника крайне редко использовалась в искусстве России, визуально она отчасти подобна технике работы «заливками» акварелью. В церкви на Пресне композиция «Отечество» была найдена со значительными утратами, с несколькими прорывами, ныне ее реставрация завершена. Исследованные композиции монументальной живописи в храме позволили судить о них как об образцах неорусского стиля. Элементы храмового убранства являются редкими произведениями, но вместе с тем характерны для отечественного искусства. Стенопись неорусского стиля храма Рождества Иоанна Предтечи на Пресне являет пример сложного синтеза традиций, сочетания архетипических и модернизированных элементов, индивидуальной художественной манеры, выработанной на основе искусства Васнецова, интерпретации художественного языка Русского Севера и пограничья края. Особое звучание синтез традиций получил в станковых живописных произведениях.

Тенденция поливариантности
в интерпретации архетипических элементов
в станковой живописи неорусского стиля

Для изучения становления неорусского стиля в сфере станковой живописи тенденцию поливариантности в интерпретации архетипических элементов можно рассмотреть на примере произведений различных жанров, соединяющих натурное письмо со стилизацией и введением элементов искусства Северной Руси.

Мотив камерного пейзажа-легенды. В.М. Васнецову нечасто удавалось возвращаться на Север. Так, в письме к К.А. Савицкому он упоминал: «Иной раз и подумываю махнуть на дальний север, да дела не пускают»¹. На основе натуральных этюдов, набросков, зарисовок вятского края были созданы его картины «Затишье», «Брынский лес». Найденное состояние природы (сумрак чащи, закат, сумерки) и фрагменты пейзажа претворялись художником позднее в других композициях, придавая жизненность и индивидуальность трактовке сказочных, легендарно-исторических сюжетов: «После побоища Игоря Святославовича с половцами», «Царевна-Лягушка», «Кощей Бессмертный и Василиса Премудрая», «Спящая царевна».

Его первая широко известная былинно-сказочная картина – «После побоища Игоря Святославовича с половцами» (1880). В основе решения цветового строя полотна – насыщенные оттенки летних сумерек, ярких и многоцветных на Русском Севере. В трактовке колористической гаммы использованы натурные этюды, написанные Васнецовым в Вятке.

М.В. Нестеров подолгу не жил на Русском Севере, но образы края всё же неотделимы от его картин. С Капри он писал: «Как здесь ни чудесно, а как вспомнишь про родину, про всеобщую у Преподобного», или мотив: “Ах ни мне, подруженьки”, так тебя и потянет туда, на север»², а также упоминал «о тихой песне Севера, которая мне так любезна и понятна...»³. В полотнах «Под благовест», «Лисичка», «Молчание» он вдохновенно говорил о величии северной земли через панорамное композиционное построения, мерно-неспешные линейные ритмы, сдержанность цвета, много-

¹ Архив Дома-музея В.М. Васнецова. Ф. 1. «В.М. Васнецов». Оп. 5 № 1895 (29).

² *Нестеров М.В.* Давние дни. М., 2005. С. 30.

³ Там же. С. 45.

значность деталей (храм, река, горы). Воссозданные им окраинные просторы предстают как воплощения вневременного лика Русского Севера – неизменного духовного символа России, национального религиозно-философского архетипа.

Мотив деталей-символов, наполненных древним религиозно-философским содержанием. В ряде центральных композиций В.М. Васнецова изображены предметы северного декоративно-прикладного искусства. Один из примеров – специфика деталировки полотна «Спящая царевна». В гармоничном построении строго уравновешенной центрической композиции выделены контрастами насыщенными цветовых сочетаний невиданные птицы – подобия сиринов, кутушек, птиц-пав в декоративно-прикладном искусстве северян. Они доминируют среди многочисленных деталей, подчеркнуты и ярко выраженным силуэтным решением, и остротой рисунка, воспринимаются как отголосок северной космологической символики. Данная аналогия продолжена в использовании характерных для Севера элементов орнамента в резьбе архитектуры, мебели, декоре тканей: солнца, розеток, полурозеток, окружностей (обращения к солярной символике), цветочных мотивов, мифических существ-оберегов (рельефных изображений лиц в резьбе терема), а также ромбов, квадратов, «плетенки», косой сетки. Их иносказательное смысловое звучание соответствует идейному решению главной темы – воплощению старины Руси, приводит к историко-философскому единству, целостности живописной системы, усложненной множеством деталей тонально-колористического решения полотна.

Мотив монашества и пустынножительства. Особое влияние синергизм духовного пространства Русского Севера оказал на станковую живопись, на формирование личности и философию искусства М.В. Нестерова. Он работал в жанрах историко-религиозной картины, пейзажа, портрета. В ряде его произведений репрезентирован вневременной образ-лик Севера, древней земли, прежде всего через мотив монашества и пустынножительства, объединяющий указанные жанры в рамках конкретных произведений. Многие авторы достигали аутентичности трактовки образов, особой глубины смысла и эмоциональной проникновенности произведений, воссоздавая именно северные мотивы, с их помощью раскрывая идейное звучание, но именно Нестеров наиболее полно отразил синергизм духовного пространства края, акцентировав в нем лик русского монашества.

Очевидна необходимость применения понятия «философия образа» при исследовании его произведений. Данная дефиниция отлична от «содержания образа», поскольку «содержание» характеризует зримо, явно, конкретно эпоху, событие, личность. Напротив, «философия образа» заключает в себе глубинную вневременную идею. Так, Н.Н. Страхов в первом из своих «Писем о философии» замечал: «Фихте, а потом Шеллинг признавали в уме особенную деятельность для постижения души и мышления о ней: они называли эту деятельность умственным созерцанием (*intellectuelle Anschauung*). Это непосредственное внутреннее созерцание дает нам не какие-нибудь простые факты, а внушает понятия и положения, совершенно несообразные с обыкновенными приемами мышления. Таковы именно понятия истины, блага и свободы»¹. Отображение поиска, обретения данных понятий русским народом через православные традиции, через стародавний жизненный уклад, составляют важнейшую идейную направленность творчества Нестерова, философию его живописных образов, его «внутреннее созерцание». И потому закономерно обращение художника к самобытному миру северного края, синергии его духовного пространства, как, например, в полотнах «Христова невеста», «Пустынный», «Великий постриг», «На Руси».

Таким образом, на основе изучения интерпретации мотива северного монашества и пустынножительства в станковой живописи можно заключить, что:

1) в отечественном искусстве последней трети XIX – начала XX в. была выявлена одна из важнейших граней духовных традиций Русского Севера – их религиозно-философская составляющая, архетипичность смыслов;

2) идейная наполненность живописных произведений во многом сопоставима с содержанием философских трудов Ф.М. Достоевского, С.Н. Дурылина, И.А. Ильина, К.Н. Леонтьева, Н.Н. Страхова, Е.Н. Трубецкого, И.С. Шмелева. В живописно-философских «сказаниях» присутствуют и сострадание как «главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» Достоевского, зов «Колоколов» Дурылина, «путь духовного обновления» и «поющее сердце» Ильина, «любовь моральная» Леонтьева, «дух, который искони живет в нашем народе» Страхова, «иное царство» Трубецкого, говор богомольцев Шмелева.

¹ *Страхов Н.Н.* Письма о философии // <http://www.az.lib.ru/s/strahow>.

Итак, при отображении Русского Севера в станковой живописи неорусского стиля преобладающими являются мотивы символических деталей, наполненных древним религиозно-философским содержанием, а также монашества и пустынножительства. В отечественном творчестве, обращенном к традициям искусства Русского Севера, было достигнуто самобытное претворение древнерусских традиций, ставшее одной из основ неорусского стиля. Северные традиции ярко и многогранно воплощены в искусстве неорусского стиля, что во многом объясняется спецификой края как художественного центра: «мозаичностью» искусства различных территорий, устойчивостью его культуры, ее многовекторностью, сохранением древних, наиболее самобытных элементов, их архетипических смыслов. Наличие двух особенностей творчества отечественных авторов – способности переосмысления старины и репрезентирования на их основе новых художественных решений – привело к утверждению самобытного творчества, исключительно актуального на рубеже XIX–XX вв. как в рамках неорусского стиля, так и национального искусства в целом. В генезисе и эволюции неорусского стиля можно увидеть следующие тенденции: продолжение древнерусских традиций, сочетание общерусской и северной специфики в едином композиционном построении, введение характерных элементов Русского Севера в новаторский художественный язык, синтез традиций, поливариантность в интерпретациях архетипических элементов, формирование художественного языка на основе постижения духовной сути Севера, воплощение символического звучания северных образцов. При этом доминируют тенденции поливариантности в интерпретациях архетипических элементов и формирования художественного языка на основе постижения духовной сути Севера. Отсюда следует, что именно глубокая идейная направленность, восходящая к древним истокам культуры, детерминирует формирование «почерка» и эмоционально-образного строя произведений неорусского стиля. В исследованных произведениях, обращенных к северным мотивам и традициям, сокрыт вневременной историко-этический, религиозно-философский смысл, что составляет важнейшую содержательную основу неорусского стиля, объясняет его значение в истории отечественного и мирового искусства.

Часть III
ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЭПОХИ
И ПРИРОДА РЕВОЛЮЦИИ

В.Н. Расторгуев

Революция как традиция и дух отрицания

*Фауст: А то, что духом времени зовут,
Есть дух профессоров и их понятий.*

И.В. Гёте

Во всякой социальной революции, в какую бы эпоху она ни произошла, дух отрицания сокрушает устои национальной культуры, вековые традиции народов и основы правового сознания, становясь чужеродной, но неотъемлемой частью наследия – частью, которая не позволяет наследникам воспринимать его во всей полноте. Более того, дух отрицания простирается так далеко, что распространяется и на саму идею революции. Как говорил Робеспьер, все революции требуют одного – честолюбия и ведут они прямой дорогой к деспотии, и только «наша революция предписывает добродетели. Невежество и сила ввергли другие революции в новый деспотизм; наша революция, исходящая из справедливости, может находиться лишь в ее лоне»¹.

Одного этого факта достаточно, чтобы усомниться в истинности академических представлений о закономерностях смены эпох и упрощенных трактовок наследия как самоценности, требующей почитания. Кстати, такие трактовки, которые сегодня большинством воспринимаются как аксиомы, не нуждающиеся в обосновании, появились и распространились сравнительно недавно.

¹ *Робеспьер М.* Революционная законность и правосудие. Статьи и речи. М., 1959. С. 230.

Вспомним, как еще на памяти старших поколений в школьных программах вдалбливалась формула «проклятое прошлое» применительно к многовековой истории России, а еще лет десять назад те же «публичные головы», что ныне повторяют мантры о традиционных ценностях Русской цивилизации, на голубом глазу обосновывали необходимость нового летоисчисления нашего государства...

Всё подтверждает вывод о том, что многоликое культурное и природное наследие – это и «заминированное будущее», требующее осторожности от тех, кто к нему прикасается. Но в первую очередь это требование обращено к самим наследникам, ибо наследие включает в себя большую память революций и гражданских войн, порождающую через череду поколений разрыв и раздвоение самообраза, провоцирующие идеологические инверсии массового сознания и социальные потрясения. Здесь же скрыты и истоки бесчисленных фобий, изменивших менталитет гражданских наций, отдельных этнических и социальных групп. Всё это делает затруднительным однозначное толкование даже исходных понятий, посредством которых мы определяем существенные характеристики того наследия, которое оставила нам эпоха величайшего эксперимента, поставленного над народами России и всем человечеством.

Все революции, изменившие ход истории, независимо от того, кем и как они оцениваются, составляют неотъемлемую часть национального или мирового наследия, от которого можно отречься только посредством хорошо известной формулы «проклятое наследие прошлого». Но именно здесь и начинается прочный круг, поскольку сама эта формула – не что иное, как первая заповедь всякой настоящей революции. Провозглашая ее, ты сам поневоле продолжаешь дело революции, сливаешься с ней, встаешь по одну линию фронта. Уже по одной этой причине у революции нет конца, а все «ниспровергатели прошлого» действуют по одной и той же схеме. Любая свершившаяся социальная революция – не одномоментный акт, не только чей-то неизменный проект, так как в ней участвуют множество акторов с разнонаправленными интересами и, соответственно, со своими проектами, которые постоянно перестраиваются и модифицируются, иногда до неузнаваемости. Революции, будучи плодом определенных политических идей, отдельных стратегических планов и так называемых «великих учений» – конкурирующих проектов глобально-

го переустройства мира, не сводятся ни к идеям, ни к идеологиям. Напротив, революции продуцируют новые идеи, в ряде случаев сохраняя только видимость идеологической идентичности.

Российская революция – не исключение: будучи единожды запущена, она продолжается, воспроизводя себя при смене режимов и господствующих идеологий, повторяя (иногда дословно) свои же лозунги, в том числе при кардинальной смене курса, который на поверку оказывается замкнутым кругом. А в центре этого круга – сам механизм наследования, обеспечивающий преемственность. Главная особенность революции, свершившейся в России во втором десятилетии прошлого века, – ее глобальный, вселенский характер, скрытый под покровом «локального эксперимента», осуществленного сначала в отдельно взятой стране, а потом – в отдельно взятом регионе мира, но в действительности не оставивший вне изменений ни одного звена мировой системы. А ее подлинная, функциональная цель – не осуществление какого-то отдельного цивилизационного проекта («перманентная революция» как постоянное движение, «перестройка нации под руководством пролетариата»), а создание условий для постоянного социального конструирования и «переконструирования», для ничем не ограниченной воли «социальных инженеров», то есть условий для воистину перманентной революции ради революции.

Именно поэтому цели революции как проекта для России постоянно менялись – от планетарной перестройки до реставрации империи. Как заметил И. Валлерстайн в книге «Конец знакомого мира: Социология XXI века», большую роль в таком развитии событий сыграла открытая и непрекращающаяся враждебность всего мира к коммунистическому режиму в России, которая была так же предсказуема, как и внутреннее структурирование советского режима. Менее предсказуемой была геополитика этого режима: «Большевики приняли четыре последовательных геополитических решения, которые оказались поворотными и которые, как мне кажется, определили далеко не единственно возможный путь, которым мог бы пойти советский режим»¹. Говоря о первом геополитическом решении, Валлерстайн имеет в виду поворот от политики разрушения к стратегии восстановления Российской империи, что расценивается мыслителем как рациональное

¹ Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. М., 2004. С. 19.

решение, к которому пришли в обстановке Гражданской войны. В результате из трех великих империй Европы – Австро-Венгерской, Оттоманской и Российской – только последней предстояло выжить, а ленинский режим стал наследником царской империи.

Вторым поворотным пунктом Валлерстайн называет Конгресс народов Востока в Баку, состоявшийся в 1921 г., когда стало очевидным, что революция в Германии вряд ли состоится. В итоге – провозглашение доктрины о построении социализма в одной стране и поворот на Восток, стратегия индустриализации и преодоления экономического отставания от стран центральной зоны. Этот поворот, как подметил Валлерстайн, сделал советский режим гораздо более приемлемым в глазах политических лидеров западных стран по сравнению с его предшествовавшей позицией и заложил основу для возможного геополитического согласия.

А следующей поворотный пункт – возвращение Германии и Советской России на мировую политическую сцену в качестве главных действующих лиц, что содействовало полной интеграции СССР в межгосударственную систему (вступление в Лигу Наций, союз со странами Запада во Второй мировой войне, соучредительство ООН, и статус одной из двух мировых сверхдержав).

И, наконец, четвертый поворотный пункт – роспуск Коминтерна и отказ от первоначального плана осуществления революции в наиболее «развитых» странах.

Если задуматься над смыслами понятий, через которые мы всматриваемся в историю, то взору откроются интереснейшие парадоксы и связи явлений, в том числе и причинно-следственные. И первое, что вызывает сомнение, – наше право судить о революции от имени современности. Зеркало современности не столько отображает мир, сколько искажает его. Начнем с простейшего вопроса о том, существовало ли когда-нибудь в Европе по-настоящему современное общество? Вопрос относится к Европе по той причине, что именно европейская мысль всегда была озабочена стремлением к современности, поскольку до сих пор не утратила уверенности в том, что только здесь, в европейском опыте, можно обрести образцы подлинной современности.

Как подметил Б. Виттрок, который искал хотя бы один пример пусть даже частичного совпадения представлений о современности, которые свойственны политикам и политологам, с

реальностью, таких случаев в истории Европы не удастся обнаружить. И не удастся, если не считать разве что «конституционное чудо», которое произошло после поражения России в войне 1904–1905 гг. против Японии, в самом преддверии великой революции. Он имел в виду, как это ни парадоксально звучит, «самую современную и демократическую форму представительства», сложившуюся в Финляндии в тот период, когда она оставалась великим герцогством в составе Российской империи. Речь идет и о полноценном сословном представительстве в традиционной национальной ассамблее, и о воплощении принципа всеобщего избирательного права для мужчин и женщин (в Государственной думе России предреволюционного времени об этом и не мечтали, что было одним из факторов, вызвавших «женский бунт»), и о представительстве социалистов (40 % мест)¹.

Все другие мыслимые представления о современности, через которые мы пытаемся пробиться к пониманию природы русской революции (точнее, к смыслу так и не осуществленной мировой революции) и к оценке итогов ее свершений и поражений, еще более размыты, чем термин «революция», а порою и просто бессодержательны. Под современностью понимают, наряду с высшими достижениями прошлого (при этом у каждого свои критерии для селекции «лучшего» в границах прошлого – своего и чужого), радикальные инновации. В число таких инноваций входят и те политические идеи, и те социальные реальные перемены, которые намертво отделяют прошлое от будущего, требуя табуирования базовых смыслов, обеспечивающих преемственность культур и поколений, – тех же установочных представлений о ценности институтов семьи, материнства и детства, о гендерных ролях и различиях. Самое примитивное представление о современности как о данности (режим «онлайн-реальности») легко сливается в сознании миллионов и, что особенно поразительно, в мышлении теоретиков и политиков, рассуждающих о современности (!), с их же оценочными суждениями, которым они полностью следуют, но которые каждый раз выпадают из их же поля зрения и рефлексии! При этом под современностью подразумевают наряду с деяниями, несущими благо (сугубо позитивная и привычная

¹ *Виттрок Б.* Современность: одна, ни одной или множество? (Европейские истоки и современность как всеобщее состояние) // Полис. Политические исследования. 2002. № 1.

коннотация), проявления абсолютного зла во всех его разновидностях, включая сюда и современные формы рабства, и хабиитуализацию «современного канныбализма». Примеры – та же трансплантология, поставленная на поток и технологически оптимизированная, то есть сращенная с проектами «окупаемости» локальных войн, без которых трудно представить себе современные военные стратегии. Сюда же можно отнести и бесконечно длинный перечень так называемых современных средств массового поражения.

Причем данная серия трактовок современности – только прелюдия к сопоставлению не имеющего счета набора несовместимых, но намертво слитых смыслов, уже по той простой причине, что каждый из нас волен выбирать *свою современность*, будь то чужая культура-образец (иногда не имеющий в реальности ничего общего с иллюзорным образом) или навязанная самоидентичность. В поледнем случая доминирует ныне коммерциализованный выбор возрастных и прочих ролевых субкультур. Но самое широкое поле для выбора современности – поиск современников по духу и дару, легко преодолевающий все временные и пространственные границы эпох и стран. У каждого из нас есть или могут быть *свои современники*. А право на такой поиск относится к числу естественных и неотъемлемых прав, которые есть и у людей, и у социумов, в том числе и у наций.

Многие новые поколения осмысливают и принимают свою принадлежность к собственному народу, признавая *своими* вождей и героев, в том числе революционеров, не брезговавших массовым террором, но стоящих в одном ряду с властителями дум и даже святыми мучениками, погибшими в жерновах революций. К примеру, я сам учился, а потом и работал в Тверском университете, который располагался на пересечении четырех улиц, носивших имена героев революции, бомбистов Желябова и Каляева, а также организаторов массового террора Володарского и Урицкого. При этом подавляющее большинство не замечает того факта, что отношение к именам, внесенным в «память национальной идентичности», неоднозначно как с позиций самоидентификации, так и с позиций «голой фактологии» или теорий, вольно трактующих факты, находя причинно-следственные связи там, где их нет.

Но вернемся к слову «революция», которое для многих имело в прошлом, имеет ныне и, несомненно, будет иметь в будущем сугубо позитивную и вечно современную коннотацию – неиз-

бежного социального обновления, прорыва в будущее, который неизбежен, ибо за ним стоят объективные законы развития общества. Признать это суждение как бесспорный факт мешает лишь одно обстоятельство: у каждого из носителей знания о законах развития сложились сугубо свои представления о том, в чем они заключаются. Отсюда – непримиримая борьба великих учений, идеологий-проектов. При этом почти каждый из учителей такого типа уверен, что во имя якобы «законного» обновления и прогресса можно без сожаления пожертвовать миллионами жизней и поставить под вопрос существование целых народов. К примеру, в марте французы отмечают как национальный праздник День Парижской коммуны, хотя за всю «посткоммунальную» историю они не приблизились к единству в оценке этих роковых событий. По иронии судьбы в этот же день, 18 марта по новому стилю, но в 1920 г. Ленин на II конгрессе Коминтерна пообещал всему миру, что через год, к 50-летию Коммуны, Франция должна стать и станет советской республикой...

В чем же причина разрыва между «планами знающих» и реальностью – в недостаточности и фрагментарности наших знаний о законах или в том, что их, исторических законов, вовсе и нет, если верить К. Попперу, которому мы обязаны, кстати, революцией в теории фальсификаций? Именно Поппер предпринял попытку обосновать тупиковый и заведомо утопический характер любых радикальных проектов и учений, а также учений-проектов глобального переустройства мира, но, думается, не решил эту проблему, а придал ей характер абсурда. Более того, он тем самым против собственной воли оказал услугу радикалам, внося свою лепту в легализацию возрождающегося фашизма: если его идеологи помещены Поппером в одно сообщество с Платоном и Гегелем, то у любого человека, зараженного подобной идеей, возникает закономерное сомнение, так ли страшен сей идол абсолютного зла, да и что страшнее – бесчеловечность радикальной политики или радикальное отсечение от науки основателей ее великих школ?

Абсурдность подобной логики в том, что, по Попперу, главным источником утопической социальной инженерии всегда был и остается сам принцип историзма, на котором держится всё мировое знание. Отсюда и отождествление историзма и фашизма, страны-победителя, освободившей мир от чумы нацизма, и самой чумы... Если тщательно изучить аксиоматику наиболее

распространенных современных (в данном контексте правильнее сказать – нынешних) западных политологических школ, то несложно подтвердить гипотезу о том, что «уравнение Поппера», то есть уравнение победителя зла и самого зла, постоянно воспроизводится и входит в арсенал мнимых «научных аксиом», искажающих реалии и, к слову, легализующих и разжигающих утробную русофобию.

Нет единства, разумеется, и у миллионов людей, не испытывающих ни малейшей эйфории при упоминании революции. У кого-то этот термин ассоциируется только и исключительно с неограниченным террором, что почти всегда, к слову, подтверждается в реальной истории, или с крушением базовых цивилизационных основ мира и всех социальных устоев, с разгулом черни, истреблением лучших и обнищанием масс. У кого-то открывается и понимание того бесспорного факта, что за великими потрясениями, революциями и их спутниками – массовым террором, геноцидом и гражданскими войнами – стоят, как правило, интересы немногих теневых игроков – лиц и групп, которые ставят на кон жизнь целых народов и цивилизаций: «кому война, кому мать родна»...

В данном случае целесообразно признать правомерность даже взаимоисключающих позиций, поскольку у всего есть цена – и у прогрессивных сдвигов, и у поражений, которые преследуют как жертв, так и победителей. Достаточно перечитать «Горе победителям» Н.Я. Данилевского, чтобы убедиться в правомерности такого словосочетания. В самом слове «революция» вычитывается его исходный, этимологически обусловленный и, пожалуй, главный смысл: революция – это всегда возвращение в развитии, ре-эволюция. И действительно, всякая революция являет собой не только прорыв к новым горизонтам и масштабам социальных преобразований, которым препятствуют пороки, заложенные в эволюции (особенно в ее социал-дарвинистском толковании), но и еще более масштабную архаизацию общества. Революция – это не что иное, как грандиозный провал в прошлое на витке восхождения, погружение в варварство и даже дикость, если следовать классификации Адама Фергюсона, который отличал цивилизованность от дикости и варварства, связывая дикость с отсутствием собственности, а варварство – с отсутствием законов, способных ее защитить. И это, кажется, не совпадения, а закономерность: при

ближайшем рассмотрении архаизация и прогресс – две стороны одной медали.

В русской революции явным и наиболее значимым признаком архаизации было возвращение в язычество в самых различных его формах, что нанесло наиболее сильный, но не смертельный удар по цивилизационной идентичности России, который мы ощущаем и сегодня. Всё дело в том, что революция, раскрывшая свой разрушительный и созидающий потенциал в наиболее радикальной – большевистской – версии, пробудила в народе не только низшие, но и высшие качества: за оболочкой государственного атеизма как особо изощренной разновидности неязыческих культов пробудилась и надежда на высшую справедливость, на подлинную социальную солидарность. Под коростой жесткой политической идеологии, претендовавшей на роль универсального и безальтернативного геополитического проекта, ожила глубинная цивилизационная идентичность, благодаря которой Россия и сложилась как великая держава.

А.С. Панарин – едва ли не самый оригинальный из политических мыслителей нашего времени, на которого не действовали чары «великих учений», в своей книге «Православная цивилизация в глобальном мире» подметил эту парадоксальную связь разнонаправленных тенденций. По его мнению, именно благодаря социалистической революции Россия столь легко «поверила в человеческое братство, в подлинную солидарность народов, разделенных войной, в способность людей строить праведный порядок». Гибельные последствия сокрушительного военного поражения и экономической разрухи, вызванных революцией и не давших России встать в ряды победителей Первой мировой войны и, соответственно, в ряды имперских распорядителей мира, обернулись возвращением России к ее исторической миссии: «Выбыв из “первого мира” колониально-Запада, она повернулась к миру колонизованного Востока и остановила, в конечном счете, процесс мировой колонизации. Можно сколько угодно говорить о геополитических играх Сталина, – продолжает свою мысль Панарин, – о советской империи, но факт остается фактом: Россию в этом исходе из первого мира вдохновляла великая христианская идея союза со слабыми и гонимыми против сильных и наглых. Какое бы идеологическое, “научно-коммунистическое” оформление не претерпела

эта идея, именно заложенный в ней православный энергетический импульс сообщил ей необычайную мощь, убедительность и вдохновенность»¹.

С другой стороны, Панарин хорошо понимал, что и гибель великого социалистического проекта, реализованного в России, обусловлена, прежде всего, политикой государственного обезбоживания, расцерковлением народа: «Нам сегодня интересно не столько то, почему Россия в лице Советского Союза возродилась как сверхдержава, сколько то, почему она снова погибла, лишенная подлинной церкви». Развивая эту мысль, Панарин пишет, что предвидит реакцию читателя на такую позицию: «Некоторые, пожалуй, скажут, что автор этих строк – какой-то странный архист, в лучшем случае – консервативный романтик, надеющийся на возрождение того типа сознания, которое безвозвратно ушло в прошлое». И здесь он задает вопрос, в котором и заключен возможный ответ: «Не правильнее было бы ожидать появления какой-то новой светской идеологии, в чем-то наследующей социалистическую и призванной скорректировать нынешние тенденции экономического тоталитаризма, не признающего никаких социально-политических сдержек и противовесов?»² Впрочем, некритически принимать этот ответ, по мнению Панарина, не следует, как и не следует механически копировать чужое, поскольку сама технология производства и внедрения любых идеологий – это сугубо западный опыт вытеснения традиционной цивилизационной идентичности.

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 40.

² Там же. С. 410.

Мировые революции XX в.:
к логике формообразования
и содержательности

Наступающий год столетия русских революций, на деле обернувшихся миропотрясающими сценариями концентрации и динамизации мировых процессов, дают важный повод к переосмыслению их существа и значимости для России и народов мира.

Предметность и прагматика темы, казалось бы, хорошо известна. Речь как минимум идет о нетривиальных теориях П.А. Сорокина, И. Валлерстайна, Р. Пайпса, Дж. Биллингтона, С. Хантингтона, Н. Смелзера, А.А. Зиновьева, Й. Тернборна, М.В. Поповича, А.И. Фурсова, Ж. Аттали, В.Н. Малинковича и др. Каждый из них с опорой на определенные социально-онтологические допущения, парадигмальность познавательной стратегии и аксиологические критерии дал абрис XX в. с фокусировкой на революционной векторности и порождаемой ею конфигуративности социально-политических сил.

В свою очередь эта тема, хотя и не вполне эксплицитно представленная в наследии А.С. Панарина, давно нуждается в осмыслении и оценке. Причем на фоне ряда предшествующих и актуальных опытов построения мегациклически-эпохального представления о революционных сдвигах и индуцируемых ими ритмах всемирной истории.

Но прежде чем обратиться к аналитике вполне оригинального панаринского прочтения логики мировых революций, нужно посмотреть на результаты исследований его предшественников. Данный ход позволит уловить не только разницу в онтологических допущениях, но и показать важность (определяющую саму оптику социального познания) аксиологических презумпций.

К примеру, русско-американский ученый П.А. Сорокин в своей «Социологии революции» (1924–1925) дал развернутую социологическую анатомию революции как системной деформации социальных процессов и социальных агрегатов: от метаморфоз религиозных, моральных и правовых, трудовых, половых и иных «рефлексов» до «иллюзионизма идолопоклонников рево-

люции» или «Великого Тартюфа»¹. При этом основные интриги революционных изменений восходят к «идеологии Бытия» и «идеологии Становления» (или темпорализма)², лежат в плоскости культуры и протекают в логике суперритмов динамики идеалистической, чувственной и идеациональной суперсистем, их противостояния и перспективы синтеза³.

Далее, создатель трехволновой теории исторического процесса О. Тоффлер акцентировал внимание на «стыковых» (между волнами) «сельскохозяйственной», «индустриальной» и возникающей цивилизацией «Третьей волны» проблемах и противоречиях. Причем в основе объяснительной модели изменений у американского социолога и футуролога лежит «революционная предпосылка», с помощью которой фокусируется внимание на «сверхборьбе» между цивилизациями трех волн. Последняя, по его мнению, должна вывести человечество «за пределы стандартизации, синхронизации и централизации, за пределы стремлений к накоплению энергии, денег и власти»⁴, что само по себе влечет радикальную трансформацию институтов и ценностей эпохи индустриализма в новом направлении: к «демократии XXI века». Однако сам этот переходный период (период сверхборьбы), помимо поиска новых политических институтов, призванных закрепить переворот в коммуникациях, новых технологиях и отраслях промышленности, будет сопровождаться традиционными конфликтами между классами, расами и идеологиями. Правда, на фронтах сверхборьбы просматриваются два уровня: 1) политическое столкновение между группами «Второй волны», борющимися между собой за непосредственную выгоду; 2) сотрудничество этих групп в деле противостояния новым политическим силам «Третьей волны», которые пока дифференцированы и не представляют собой единого целого⁵.

В этом же ряду находятся идеи французского мыслителя Ж. Аттали, давшего недвусмысленный сценарий развития миротехнологической системы в XXI в. на основе разрабатываемой им мондиалистской

¹ Сорокин П.А. Социология революции. М., 2008. С. 25–400.

² Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М., 2006. С. 381 и след., 852 и след.

³ Там же. С. 852 и сл.

⁴ Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999. С. 33–34.

⁵ Тоффлер Э. Указ. соч. С. 686–692.

концепции¹, ранее сформулированной в книге «На пороге нового тысячелетия»². Общий замысел автора сводится к тому, чтобы показать глобальный тренд (на 50 лет вперед и далее) не в свете привычных объяснительных средств – «невидимой руки» рынка (А. Смит), «хитрости разума» (Гегель), «метафоры роста» (эволюционизм), «железных законов истории» (К. Маркс и Ф. Энгельс), «ситуативной логики» (К.Р. Поппер), «геополитических законов» (А. Мэхэн, Х. Маккиндер, К. Шмитт, Н. Спайкмен, З. Бжезинский), «конца истории» (Ф. Фукуяма), но на основе новой/старой исторической универсалии – свободы, воплощенной как в планетарном торжестве рыночных механизмов, так и работе мирового демократического правительства³. Причем унитарно-стадиальный характер этой концепции (с девятью центрами «рыночной демократии», начиная с XII в.: Брюгге, Венеция, Антверпен, Генуя, Амстердам, Лондон, Бостон, Нью-Йорк, Лос-Анджелес) не мешает автору рассматривать динамику мира через пять волн будущего: 1) конец американской империи; 2) рождение и гибель полицентрической системы; 3) конституирование гиперимперии; 4) генезис и расширение гиперконфликта; 5) триумф гипердемократии⁴. При этом она не включает в себя нелинейных соотношений, точек бифуркации, режимов с обострением, спектра простых и сложных аттракторов, что вообще аксиоматично для современного социогуманитарного знания, предметом которого выступает сверхдинамичность и стохастичность современного мира⁵.

Вместе с тем главный козырь Ж. Аттали – показать продвижение мира к суператтрактору в виде «конца свободы во имя свободы» (!), хотя речь якобы идет о трех альтернативных траекториях развития: гиперимперии («власть денег»), гиперконфликте («власть оружия»), гипердемократии («власть гиперразума» и

¹ Совмещая научную деятельность с деятельностью политической и финансовой, Жак Аттали является членом Бильдербергского клуба, а в 1990-е возглавлял Европейский банк реконструкции и развития, был советником президентов, министров Франции.

² *Аттали Ж.* На пороге нового тысячелетия. М., 1993.

³ *Аттали Ж.* Краткая история будущего. СПб., 2014. С. 9–17.

⁴ Там же. С. 114–265.

⁵ *Муза Д.Е.* Феноменология нестабильности в фокусе социальной синергетики: методологический аспект // Методологические проблемы социально-гуманитарного познания: Монография / Гл. ред. Черданцева И.В. Барнаул, 2013. С. 195–210.

норма «общего блага»). Однако именно последняя артикулирована как аутентичный канал социальной эволюции, ведь «люди могут стать свободными лишь благодаря экономическому росту, прозрачности информации и расширению среднего класса»¹. Поэтому на повестке дня «абсолютная коммерциализация времени», повышение мобильности личного и производственного нómа-дизма («гиперкочевничество»), креативизация предпринимательской деятельности и формирование эгоцентрической карты рынка², разрушение института государства как такового...

Приведенных примеров достаточно для того, чтобы убедиться в правомочности заявленной темы, предметообразующим ядром которой выступает революционаризм XX в. И поскольку этой теме, повторюсь, были посвящены работы выдающего русского мыслителя – философа, политолога и культуролога А.С. Панарина, ниже будет предложена посильная реконструкция этой предметно-тематической области. Эвристический потенциал в его текстах, как оказывается, кроется в желании дать смысловые градиенты там, где речь и дело заходят о миропотрясающих инициативах то ли власти, то ли интеллигенции, то ли народа. Но, как оказывается на поверку, этот энергетический импульс может рассеивать цивилизационное целое России, ее геополитические, хозяйственные, социальные и антропологические фигуры, но он же (при соблюдении ряда принципиальных условий) может консолидировать социум, мобилизовывать иерархически сложное целое к подавлению внутренней и внешней энтропии.

Приступая к анализу взглядов А.С. Панарина на этот предмет, сразу же следует обратить внимание на категориальное пространство созданного им дискурса, применительно к макроисторическим системам и процессам. Речь идет о таких важнейших структурных категориях, как «архаика», «модерн» и «постмодерн», равно как и категории «мировые революции», содержание и смысл которых хотя и многозначны, но всё же привязаны к контрапункту западного мегацикла всемирной истории. В пре-

¹ *Аттали Ж.* На пороге нового тысячелетия. С. 168.

² Данный эпизод проиллюстрирую цитатой из работы Аттали: «Когда богатое меньшинство поймет, что его потребности лежат в сфере, подчиняющейся законам рынка, а не выборам, оно сделает всё возможное, чтобы приватизировать эту сферу» (*Аттали Ж.* На пороге нового тысячелетия. С. 182).

ломленном виде они проступают в структуре и динамике русской истории, причем как в политической, так и в культурной ее ипостасях.

Сегодня «силовые линии» спора, происходящего вокруг этой темы, как мне думается, располагаются вокруг нескольких сюжетов: а) сценария встраивания России в структуру западной цивилизации модерна, пошедшей по пути индустриального капитализма; б) сценария дивергенции России и Запада на основе некоторых оригинальных идеологий – панславизма, византизма, «русского социализма», отчасти народничества и евразийства, с одной стороны, и заемных идеологий – русских вариантов либерализма и марксизма, с другой; в) сценария «похищения» Западом России как «вечной угрозы с Востока», т. е. обнуления её цивилизационной сущности как таковой; г) сценарий «похищения» Россией Запада за счет актуализации его имманентных политических, военных и социально-экономических противоречий, но с привлечением ресурсов русской социокультурной модели развития, – сюжетов, подчеркну, нуждающихся в интегральной артикуляции и оценке.

Иначе говоря, предмет этого спора очерчивается как пространство коллективно-конфликтного выбора маршрута развития России под перекрестным воздействием эндогенных и экзогенных социокультурных факторов, кристаллизовавшихся в начале XX в., причем взятых как в диахронном, так и синхронном измерениях. Но главный фактор, поначалу экзогенный, – это «вызов Запада» (А.Дж. Тойнби), на который у «творческого меньшинства» русской (советской) цивилизации был найден ответ в виде использования марксизма как «духовного оружия» против того же западного мира¹. Правда, с известными ментальными и ценностными деформациями, а именно, православно/славянско/евразийскими. Они, как постоянные величины, стали тем не менее «внутренним Востоком» при параллельном конституировании «внутреннего Запада», образуя, быть может, перманентный и «сквозной» внутрицивилизационный антагонизм.

Именно это и попытался выявить и описать А.С. Панарин. В частности, нужно обратить внимание на ряд его монографических работ, таких как «Реванш истории. Российская стратегическая

¹ *Тойнби А.Дж.* Мир и Запад // Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Сборник. М.; СПб., 1995. С. 160.

инициатива в XXI веке» (1998), «Россия в циклах мировой истории» (1999), «Глобальное политическое прогнозирование» (2000); учебники «Философия истории» (1999) и «Политология» (2003), в которых дана философско-историческая, социально-философская, политологическая, культурологическая, антропологическая и аксиологическая транскрипции этого антагонизма.

Панаринская мысль, всегда тяготеющая к междисциплинарным синтезам (в силу сверхсложности объектно-предметной специфики, к которой она обращена), напрямую подошла к изучению феномена мировых революций на материале исканий русской интеллигенции в работе «Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века» (1998). Нисколько не умаляя в ней саморефлективный статус ученого (философ писал её накануне 90-летия выхода сборника «Вехи»), проступающий здесь вполне очевидно, всё же нужно обратить внимание на предметные реляции, которые прямо или косвенно связаны с заявленной темой, в которую помещена Россия, но отнюдь не как случайная величина, вкусившая два (марксистский и либеральный) варианта социокультурного раскола.

Отсюда, между прочим, проистекает сама категориальная прицельность, фиксирующая вполне определенную судьбическую логику России в XX в.

Во-первых, в ней «модерн» трактуется как идейно-мировоззренческая и практическая доминанта западного мегацикла истории (его восходящей траектории), идущая из эпохи Просвещения и давшая «универсальную» перспективу видения структуры и динамики мировой истории, – естественно, с апелляцией к инстанции Разума, прав и свобод, гражданственности и прогресса. В своем смысловом экстракте «модерн» – проект, связанный с выравниванием мира по западному образцу в качестве «естественного эталона человечества». Культурная и социальная иномерность в этом проекте ставятся на подозрение и отрицаются как антимодерновые. Собственно, любой революционаризм и реформаторство после 1789 г. сопряжен, хотим мы того или нет, с этой логикой выравнивания (подтягивания к современности) народов, стран и цивилизаций, причем без учета их цивилизационной природы и исторического опыта.

В этой методологической рамке появляются сюжеты, посвященные не только трансформациям политических институтов, хозяйственных систем, культурных кодов и традиций, но и

антропологических мутаций. И русская история последних трех столетий тут выступает едва ли не наилучшим примером, ведь она полна революционных скачков и перерывов постепенности, к великому сожалению, сопряженных с «прометеевой утопией» и «мегамашиной».

Насколько прав Панарин в этом своем наблюдении?

Если следовать наблюдениям А.И. Уткина, то Запад трижды проникал в тело и душу России: 1) в петровский период (1721–1815); 2) в постнаполеоновско-венский период (1815–1855); 3) в период активной модернизации (1855–1914), т. е. новой встречи с Западом после переосмысления «ошибок» прошлого. Причем в качественном отношении они разнятся: если первый был активно-и-интуитивно-модернизаторским и подражательным, второй – периодом реализации иллюзий относительно просвещенного Запада и их краха, то третий характеризовался как период сотрудничества и союзничества¹.

Само это проникновение имело ряд существенных признаков, среди которых догоняющий характер модернизации; подражательность вместо творческого начала; редкая и не всегда конструктивная критика трансфера западных институтов, ценностей и технологий; «экстравертивность» психологии элит, выступивших в роли поводыря инертного и «интравертивного» «безмолвствующего большинства» с его архаичной ментальностью; неучтенность, а то и отрицание социокультурных и ценностных опор российской государственности, их стратегического потенциала.

Отсюда сам хаосогенный характер качественных трансформаций, ведь и управленческий «механизм» и объект управления выстраивают асимметричные связи ввиду растущего внутреннего напряжения в социуме – вплоть до прохождения «точки бифуркации», по нашему мнению, совпадающей с 1917 годом, прошедшем в «режиме с обострением» с февраля до октября (кульминация кризиса – вначале искусственная, затем естественная) и содержащем несколько социетальных векторов движения в будущее.

Однако прежде чем подойти к 1917 г., России, нужно было пройти через «вызов модерна», так и не обретя релевантного цивилизационного ответа. Разумеется, «творческим меньшинством» русской цивилизации, а затем и цивилизационным боль-

¹ Уткин А.И. Вызов Запада и ответ России. М., 2002. С. 87–130.

шинством. Но этот вызов носил идеологический, идейно-ценностный или духовный статус.

При прояснении характера «волн» идейного влияния будет верна следующая констатация: на Россию, прежде всего на политические элиты и образованные классы, последовательно воздействовали идеи протестантизма (1717–1840) и Просвещения (1750–1824), политический либерализм (1770–1917), марксизм (1860–1917), технический модернизм (1890–1925)¹. И естественно, феномен масонства², который через столетия был явлен хотя бы в февральском заговоре элит против Царя³.

Но как бы то ни было, большая и влиятельная группа заговорщиков пришла к выводу, что торпедировать монархию – в случае неудачного для России исхода войны – будет затруднительно. Поэтому начался раскручиваться маховик психоза по поводу «невыносимых» для России тягот войны, в которых прямо или косвенно обвинялся император, двор и правительство.

Причем последнее обстоятельство сегодня осмысливается едва ли не как решающее в деле создания «управляемого хаоса». Правда, с той существенной оговоркой, что «управляемый хаос», поначалу созданный руководителями Земгора и ВПК в виде провала обеспечения гособоронзаказов (персонально кн. Г.Е. Львовым и А.И. Гучковым, затем генералами-заговорщиками с их «Военной ложей» М.В. Алексеевым, Н.А. Рузским, Н.И. Ивановым, А.А. Брусилковым, А.Е. Эвертом и др., наконец, членами Временного правительства А.Ф. Керенским, П.Н. Милюковым, Н.В. Некрасовым, А.И. Коноваловым, М.И. Терещенко, А.А. Мануйловым, А.И. Шингаревым, В.Н. Львовым, И.В. Годневым), сам их поглотит.

Во-вторых, в концепции А.С. Панарина «постмодерн» предстает в виде доминанты (нисходящей траектории того же мегацикла), отвращающейся не только от любого универсализма, отказа от «тоталитарных» по своей природе (?) метарассказов, ранее скреплявших сложные общества модерна, но и какой бы то ни было логической упорядоченности опыта (делоцентричности).

¹ Уткин А.И. Указ. соч. С. 54.

² Вернадский Г.В. Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб., 2001.

³ Боханов А.Н. Николай II. М., 1997. С. 358–372; Рыбас С.Ю. Заговор верхов, или Тотальный переворот. М., 2016. С. 234–256.

Проше говоря, плюральность и алогичность бытия и мышления являются манифестацией иррационального над рациональным, бессознательного над сознанием, витального над идеальным. И эта «бунташность» постмодерна направлена не просто против любых рациональных схем мироустроения и жизнеустроения (хотя бы дуальных оппозиций: верх – низ, левое – правое, прогресс – регресс, цивилизация – варварство, мужское – женское, добро – зло, красота – безобразия), но против иномерных постмодерну мироустроительных проектов как таковых. Правда, с тщательной вуалируемой западными элитами и их полпредами «на местах», фабриками грез и т. д., новой сегрегацией стран и народов на «избранных» и «отлученных», причем не только экономически и технологически, а также по критерию способности войти в «третью волну» демократии или отказаться от неё (С. Хантингтон), но расово-антропологически и морально.

Последний пункт наиболее важен, ибо он свидетельствует не только о внешнем расколе мира («богатый» Север и «бедный» Юг), но и расколе на «новые элиты» (причастные к алхимии глобальных рыночных обменов) и «туземное большинство», отягощенное прежними традициями и «опытами» социального. Тем более в фокусе антропологических сюжетов того же модерна: просветитель (фанатик сциентизма – скептик и релятивист – декадент) – буржуа – пролетарий – предприниматель + менеджер – технократ – меритократ – потребитель – ...

В-третьих, категория «архаика» в этой и других работах мыслителя очерчена не только как отсталая и неэффективная форма существования социокультурных систем, но и как ярко выраженная традиционалистская их сущность, способная быть востребованной и включенной в мотивационно-ценностные механизмы воспроизводства и развития цивилизационных ансамблей. Замечу, как правило, соотношенная с большими письменными плюс народными традициями, с религиозными и моральными учениями и практиками, носящими трансисторический и трансэпохальный характер.

Так настроенная оптика позволяет иначе взглянуть на исторический процесс как таковой и переосмыслить ставшие привычными схемы и модели – позитивистские, марксистские, веберинские, дюркгеймовские, ленинско-сталинские, парсоновские и многие другие, модели, претендовавшие на единственное адекватное истолкование и понимание мировых сдвигов, вызванных революциями.

Применительно к стихии и логике русской истории, которая, по Панарину, подчеркнута циклична, можно говорить о нескольких интригах. Речь идет не только и не сколько о, казалось бы, самодовлеющих фигурах: централизм – регионализм, демократизм – антидемократизм, традиционализм – модернизация, традиционно-аскетическая фаза в культуре – эмансипаторская фаза в культуре. Скорее, в свете обсуждаемого революционализма и его дериватов нужно обратить внимание на то, что социокультурные расколы происходили по определенным осям.

Панарин весьма метко замечает, что они – с точки зрения субъектно-волевой стратификации – периодически принимали формы:

1) *революционности*, когда интеллигенция и народ сообща выступают против государства (царя);

2) *реформ и социальной инженерии*, при которой интеллигенция и государство единым административным фронтом выступают против народа;

3) *ретроградности или реставрационности*, генерируемой при союзе государства и народа и нацеленной на изгнание отщепенческой интеллигенции¹.

Но если эти социокультурные расколы, в основе преодоления которых лежит идейно-мировоззренческий консенсус, помножить на принцип единого служилого государства, то внутренние сложности отпадут сами собой. И заемные «великие учения» как раз здесь вступают в непреодолимое противоречие с традиционным видением развития цивилизации из ее основ. А к ним также нужно присовокупить макроисторическую идею «праведного одиночества» (Москва – Третий Рим, Россия и СССР), которая жидется на христианском парадоксе о блаженстве нищих духом.

Сам по себе этот парадокс имеет интерсоциальные и экстеросоциальные импликации, за которые Россия ответственна уже пять столетий. Поэтому расколы социума по идеологическому (секулярно-селективному, а не универсальному) основанию тут неприемлемы, так как они чужды для нас во внешнем мире, мире международной жизни. Тем не менее эти метаморфозы, так или иначе, сегодня форматируются при помощи инспирируемого глобальными элитами феномена глобализации, которая по сути

¹ Панарин А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. М., 1998. С. 130.

перечеркивает собою всё: демократию, культурное разнообразие, цивилизационный плюрализм, сам принцип диалогичности истории человечества.

Всё сказанное тем не менее приводит мыслителя к формулировке дилемм, которые во всей своей остроте стоят перед политическими и духовными элитами незападных цивилизаций. И это не случайно, ведь все проблемы, порождаемые в ходе исторического процесса способами революционаризма и/или реформизма, в России носят духовно-феноменальный характер и требуют соответствующих духовных решений¹. И не случайно, что поиск этих решений проходит красной нитью практически по всем работам А.С. Панарина.

Итак, первая фундаментальная дилемма выглядит следующим образом:

– либо новая секуляризация, основанная на усилиях заменить человеческое сознание с акцентами поиска всечеловеческих универсалий (поиска социальной справедливости в планетарном масштабе) на постребительско-гедонистическое, питающееся ядовитыми плодами из «мира как супермаркета», либо новая духовная реформация, идущая из недр (культурных кодов) незападных цивилизаций: конфуцианской, индо-буддийской, исламской и православной, историческое творчество которых космично и этикоцентрично;

– либо тотальная вестернизация мира, т. е. приход и утверждение «рынка», либерально-центрированных институтов и ценностей, а также производство и воспроизводство «западоидов», либо новое утверждение цивилизационного и культурного разнообразия планеты за счет анамнезиса (и реконструкции) традиций с целью выработки инომестных и иновременных альтернатив.

В этом процессе русская (православная) цивилизация характеризуется такими чертами, которые не только помогут регенерировать собственное геополитическое и культурное пространство, но также выведут Россию – через формат диалога о главном – к новой встрече с цивилизациями Востока². К ним, между прочим, мыслитель относил синкретический тип опыта (русского человека), фундаментальность ценностной триады Истины, Добра и Красоты (не конвертируемых в Силу, Пользу и Успех), подчеркнутый

¹ Там же. С. 15.

² См.: *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000.

онтологизм, настроенность сознания на бытийные (а не познавательные и инструментальные как на Западе) вопросы, этикоцентризм, т. е. следование евангельским моральным заповедям.

И сегодня, оглядываясь на миропотрясающие события столетней давности, вспоминается мысль С.Л. Франка о Пушкине, как «уврачевателе» недугов России. А.С. Пушкин, по мнению философа, указал на три принципа «творения» русской истории: 1) правление русским государством должны осуществлять избранные народом и нравственно совершенные вожди, не «все» (средние люди или масса); 2) созидание обязано реализовываться на основе живого чувства исторической традиции как основы политической жизни; 3) путь мирной общественной жизни и забота о ней не связаны с насильственными переворотами¹.

Собственно, эти принципы важны сегодня, в условиях глобального мирового кризиса, в преодолении которого именно России, что для многих становится очевидным, отводится ключевая роль. Но исполнение этой роли предполагает консолидацию общества в вопросе о событиях столетней давности, «живого» и «мертвого» советской цивилизации, преодоления последствий геополитической катастрофы – распада СССР, «парада суверенитетов», центробежных тенденций, казуса Болотной и, напротив, закрепления успехов «Русской весны» в Крыму и Донбассе, реформирования Молдовы, умиротворения в Сирии, словом, нового сосредоточения России вокруг намеченных ее элитами стратегических задач.

¹ Франк С.Л. Пушкин как политический мыслитель // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 240.

Метафизика Революции

Революции происходили во многих странах, но только для России Революция стала фактом не только историческим, но метафизическим, то есть таким, который ставит под вопрос само ее бытие в качестве России и приобретает эсхатологический смысл. Только русская (хотя и эмпирически, и метафизически она *анти-русская*) Революция – это не просто сокрушение государства и целой цивилизации, это событие, несущее в себе явный символ и прообраз апокалипсиса и Страшного суда. Ибо здесь сокрушается не только государство и цивилизация, но сам богоустановленный порядок земного человеческого бытия, причем сокрушается сознательно богоборческими силами, столь же сознательно служащими и врагу рода человеческого в различных его обличьях.

Из всех других национальных (а на самом деле антинациональных) революций одна лишь Французская революция 1789 г. несла в себе столь же явный метафизический смысл сокрушения богоустановленного порядка, и это сразу было понято ее действующими противниками, начиная с Ф. Шатоabriана. Реакция на эту революцию породила все благороднейшие течения европейской мысли и культуры XIX–XX вв. – от романтиков до традиционалистов, а когда ныне эта реакция иссякла, смерть европейской культуры можно фиксировать как медицинский факт.

Но даже и этот богоборческий бунт, подлинным «духовным отцом» которого следует считать отнюдь не только наивного эгоиста Ж.-Ж. Руссо, но и откровенного идеолога оскотинивания человека маркиза де Сада, даже и эта катастрофа, в конце концов убившая Европу, не идет в сравнение с тем образом конца мира сего, который являет 1917 г. И дело не только в несопоставимости жертв, но в первую очередь в том, что, в отличие от папистской Франции, без которой большая История, по сути, не изменилась бы, здесь было сокрушено Православное Царство – катехон, «удерживающий», отнятие которого, как говорит Св. Писание, открывает уже прямой и бесповоротный путь к этому концу.

Поэтому, говоря о революции 1917 г., в какие бы исторические детали мы ни углублялись, мы всегда говорим библейским

языком, говорим о катастрофе всемирно-исторического масштаба, из которой уже нет возврата. Теперь 1917 г. – это всегда наше неизбежное «настоящее время», то «последнее время», о котором говорит апостол, но уже явленное наглядно и страшно, во всей его немислимой лжи, подлости и самовосхвалении.

Парадокс революции 1917 г. как неизбежного, еще длящегося *настоящего* первым сформулировал В.В. Кожин, который писал: «Мы еще по сути дела не можем смотреть на Революцию из *будущего*; она в той или иной степени остается непреодоленным *настоящим*, которое властно порождает стремление не столько познать, сколько действовать... по отношению к XX веку естественный для историка взгляд на прошлое из будущего вряд ли осуществим в наше время, и историография, так сказать, обречена смотреть на Революцию ее глазами (вернее, глазами той или иной действовавшей в ней политической силы)». Но вместо этого «есть основания попытаться взглянуть на нее из предшествовавшего ей *прошлого*»¹.

Взглянуть «из прошлого» – это означает понять революцию русским православным разумом как событие библейского масштаба, связанное с грядущим приходом Антихриста, как *явленный прообраз* этого прихода и страшного Суда над миром апостасии, отпавшим от Христа. Только такой *библейский* взгляд на революцию *очами духовного разума* является единственно метафизически адекватным, любые же другие построения по сравнению с ним будут лишь произвольными наукообразными идеологическими спекуляциями.

Революция как неизбежное настоящее означает также и то, что такие же катастрофы повторяются в русской истории. Вот как, например, один современный автор пишет о событиях 1991 г.: «Мы рухнули лишь из-за продажности и разъявленности правящих верхов. Причина нашей национальной катастрофы нематериальна. Она коренится в утрате Духа, здоровой иерархии и наследия предков»². Если не знать, о каких событиях это написано, можно подумать, что о 1917 г. – и действительно, к событиям 1917-го эта формулировка тоже полностью подходит.

¹ Кожин В.В. Россия. Век XX-й (1901–1939). История страны от 1901 года до «загадочного» 1937 года. Опыт беспристрастного исследования. М., 2002. С. 16–17.

² Калашиков М. Сломанный меч Империи. М., 2001. С. 504.

Только исходя из этого можно адекватно ответить на принципиальный вопрос: «Революция в России: есть ли предпосылки, реальны ли угрозы?» Суть ответа состоит в том, что «революционная ситуация» в России всегда является не аномалией, а «нормальным» состоянием, тем историческим а priori, в котором Россия будет существовать всегда. И эта революционность, к сожалению, совершенно не зависит от того, хорошо или плохо в России обстоят дела, она зависит исключительно от внешнего фактора. Она определяется тем, что против России всегда будут направлены все антихристианские силы мира сего. Естественно, главная стратегия их лжи всегда состояла и будет состоять в том, чтобы изобразить революционную катастрофу – уничтожение государства российского – как якобы результат «внутренних противоречий». Внутренние противоречия всегда есть в любом обществе, но сами по себе они никогда не приводят к революции, если не будут искусственно усилены и обострены силами извне. Особенно это касается России, которая, будучи мобилизационным обществом, то есть постоянно выдерживающим подрывную деятельность Запада практически на протяжении всей своей истории, имеет особый запас прочности по отношению к любым, сколь угодно острым противоречиям. Но в 1917 г. не хватило даже его... Главной и, по сути, единственной причиной революционной катастрофы 1917 г. была мощнейшая и на редкость коварная *цивилизационная агрессия Запада*, а внутренние предпосылки стали лишь ее вторичными «инструментами».

Самым непосредственным результатом революции 1917 г. была братоубийственная Гражданская война, в результате которой погибло, по различным подсчетам, от 12 до 20 млн человек и было уничтожено или вывезено за границу не менее половины национального богатства – столько же, сколько и в период Великой Отечественной войны в результате внешней агрессии. Если же к этим жертвам добавить еще и погибших от голода в ходе коллективизации и продразверсток, а также жертв массовых репрессий, то общее число пострадавших от революции 1917 г. практически равняется жертвам гитлеровской агрессии. Очевидно, что даже если бы эта революция действительно преследовала бы какие-то благие цели, то цена их достижения была столь чудовищной, что даже самые райские цели не смогли бы их оправдать. Однако на самом деле и подлинные, но тщательно скрываемые цели организаторов этой революции были столь же чудовищными, как

и размеры ее жертв. Подлинной целью революции 1917 г. было уничтожение России как таковой – превращение ее в конгломерат мелких государств, нищих экономических колоний Запада. Только вследствие сталинского переворота внутри большевистской партии, благодаря которому возродилась нормальная российская государственность, этого не произошло.

Как в советской, так и в западной историографии традиционно в качестве причины событий 1917 г. в России называется экономический и политический кризис, ее отсталость и т. п. Очевидно, что при большом желании признаки кризиса и отсталости можно найти в любой стране в любое время. Чтобы внести ясность в этот вопрос, следует обратиться к конкретным данным. В частности, стоит вспомнить работу русского ученого, эмигранта первой волны Бориса Бразоля, который составил интереснейшие выкладки по всем отраслям государственной и хозяйственной жизни самодержавной России накануне 1917 г. Б. Бразоль приводит ряд экспертных оценок того времени, которые затем подтверждает конкретной статистикой экономического развития России того периода. Он ссылается на слова известного французского экономиста Эдмона Тери (Edmond Théry, 1854–1925), который утверждал: «Если у больших европейских наций события между 1912 и 1950 годами будут протекать так же, как они развивались между 1900 и 1912 годами, то к середине настоящего века Россия станет выше всех в Европе как в отношении политическом, так и в области финансово-экономической». В свою очередь министр земледелия В. Кривошеин заявил немецкому профессору Зеерингу, приехавшему в 1912 г. в Москву во главе комиссии, которой было поручено ознакомиться с результатами Столыпинской аграрной реформы: «России необходимо 30 лет спокойствия, чтобы сделаться наиболее богатой и процветающей страной во всем мире»¹. На чем были основаны эти утверждения?

Например, за последние десять лет до Первой мировой войны в России повышение государственных доходов над расходами выразилось в сумме 2,4 млрд рублей. Эта цифра является тем более внушительной, что в царствование императора Николая

¹ Бразоль Б.Л. Царствование императора Николая II (1894–1917) в цифрах и фактах. Ответ клеветникам, расчленителям и русофобам // Русский рубеж. По страницам «Литературной России». М., 1991. С. 174, 180.

II были понижены железнодорожные тарифы и отменены выкупные платежи за земли, отошедшие в 1861 г. к крестьянам от их бывших помещиков. В России налоги до Первой мировой войны были самыми низкими в мире. Прямые налоги в России были почти в четыре раза меньше, чем во Франции, в четыре с лишним раза меньше, чем в Германии, и в 8,5 раза меньше, чем в Англии. Косвенные же налоги в России было в среднем вдвое меньше, чем в Австрии, Германии и Англии. В период между 1890-м и 1913 г. русская промышленность увеличила свою производительность в четыре раза – тогда темпы ее развития даже превышали темпы сталинской индустриализации 1930-х гг. Ее доход почти сравнялся с поступлениями от земледелия, а товары покрывали 80 % внутреннего спроса на промышленные изделия. Такого высокого уровня «импортозамещения» в России никогда не было до сих пор.

Накануне революции русское сельское хозяйство пережило небывалый рост и расцвет. В течение двух десятилетий, предшествовавших войне 1914–1918 гг., сбор урожая хлеба удвоился. В 1913 г. в России урожай главных злаков был на 30 % выше такового же Аргентины, Канады и Соединенных Штатов, вместе взятых! В частности, сбор ржи в 1894 г. дал 2 млрд пудов, а в 1913 г. – уже 4 млрд пудов. В царствование императора Николая II Россия была главной кормилицей Западной Европы. При этом обращает на себя особое внимание феноменальный рост вывоза из России в Англию сельскохозяйственных продуктов (зерна и муки): в 1908 г. было вывезено 858 279 009 фунтов, а в 1910 г. – уже 2 820 049 000 фунтов. К 1914 г. Россия давала 50 % мирового экспорта яиц, была первой в мире по экспорту сливочного масла, льна и лошадей. С 1900-го по 1914 г. в России потребление сахара на каждого жителя повысилось с 4 до 9 кг в год. Потребление чая в 1890 г. составляло 40 млн кг, а уже в 1913 г. – 75 млн кг. Накануне войны 1914 г. Россия производила 80 % льна в мире. Такого стремительного и колоссального роста материального благополучия в то время не знала ни одна страна, второе место по темпам этого роста занимали тогда США, но они серьезно отставали по многим показателям.

В России в период с 1880 по 1917 г. всего было построено 58 251 км железных дорог, что дает средний годовой прирост в 1575 км. Для сравнения: в СССР такими темпами железные дороги строились только всего несколько лет после Великой Отечественной войны. В 1916 г., т. е. в самый разгар войны, было построено

более 2000 верст железных дорог, которые соединили Северный Ледовитый океан (порт Романовск) с центром России.

Именно в императорской России еще в XVIII в., в царствование императрицы Екатерины II, вообще впервые в мире были изданы законы об условиях труда: был запрещен ночной труд женщин и детей, на заводах был установлен 10-часовой рабочий день и т. д. И весьма показательно, что кодекс императрицы Екатерины, отпечатанный в России для заграницы на французском и латинском языках, был запрещен для обнародования во Франции и Англии как крамольный. В царствование императора Николая II, до созыва первой Государственной думы, были изданы специальные законы для обеспечения безопасности рабочих и социального страхования, которое было установлено уже в 1912 г. Для того времени императорское социальное и рабочее законодательство, по оценке экспертов, было самым прогрессивным в мире (это к вопросу об эксплуатации рабочих). Г. Тафт, президент Соединенных Штатов, за два года до Первой мировой войны публично заявил в присутствии нескольких русских высокопоставленных лиц: «Ваш император создал такое совершенное рабочее законодательство, каким ни одно демократическое государство похвастаться не может».

В царствование императора Николая II необыкновенно-го развития достигло и народное образование. В начале 1913 г. общий бюджет народного просвещения в России достиг по тому времени колоссальной цифры, а именно 0,5 млрд рублей золотом. Первоначальное обучение было бесплатным по закону, а с 1908 г. оно сделалось обязательным. Начиная с того же года ежегодно открывалось около 10 тыс. школ. В 1913 г. число их превысило 130 тысяч. По количеству женщин, обучавшихся в высших учебных заведениях, Россия занимала в XX в. первое место в Европе и в мире. В то время как в США и в Англии плата за учение в высших учебных заведениях колебалась от 750 до 1250 долларов в год, в царской России студенты платили от 50 до 150 рублей, то есть от 25 до 75 долларов в год. При этом неимущие студенты вообще освобождались от платы за учение.

Поэтому вполне естественно, что по современным наукометрическим оценкам, с 1870-х гг., т.е. начиная с великого открытия периодической системы Д.И. Менделеевым, и вплоть до 1920-х гг. русским ученым принадлежало 70 % всех мировых открытий в фундаментальной науке и важнейших технических изобретений.

Открытие радио, телевидения, создание первого самолета и вертолета являются только общеизвестной вершиной айсберга многих сотен мировых открытий, сделанных русскими учеными и инженерами в тот период. Светила позднейшей советской науки академики Павлов, Королев и Курчатов также являются воспитанниками дореволюционных императорских университетов. Позднее советская наука начала сдавать свои мировые позиции в результате вымирания еще дореволюционного поколения ученых, не нашедших достойной смены.

Полная ликвидация неграмотности среди населения империи в возрасте до 18 лет планировалась к 1918 г., но этому помешала революция и последующие за ней события. Вместо 1918 г. та же самая цель была достигнута в СССР лишь к концу 1930-х.

Наконец, самое главное. Правительство П.А. Столыпина через государственный крестьянский банк скупало остатки помещичьих земель и перепродавало их крестьянам на исключительно льготных условиях. Предоставлялся долголетний кредит, доходивший до 90 % стоимости земли при очень низком проценте (4,5 %). В результате в 1914 г. более 80 % пахотной земли в Европейской России оказалось в руках крестьян. На одну дворянскую десятину приходилось две крестьянских в 1894 г., а в 1917-м – уже пять с половиной. К 1917 г. никакого «помещичьего землевладения» уже почти не существовало – оно превратилось в маргинальное явление. «За землю» крестьяне пошли воевать в Гражданскую войну отнюдь не с помещиками, а в первую очередь друг с другом – это беднота, соблазненная большевиками на грех смертоубийства, захотела не заработать честным трудом, а силой отобрать землю у зажиточных, что и сделало Красную армию более массовой, чем ее противников. Поэтому, когда во время коллективизации у них тоже отобрали эту землю, они получили свое воздаяние: «И какою мерою мерите, такую и вам будут мерить» (Мф. 7:2).

Хотя бы мнение, пущенное в оборот революционерами, будто бы крестьяне были «обездолены землею», также является живым. На самом же деле царское правительство стремилось увеличить площадь крестьянского землевладения, причем эта аграрная политика особенно усилилась в царствование императора Николая II. Столыпинский закон от 9 ноября 1906 г. позволял крестьянину выйти из общины и сделаться индивидуальным и наследственным собственником земли, которую он обрабатывал. Закон этот имел огромный успех. Тотчас же было подано

2,5 млн прошений о выходе на отруба от семейных крестьян в 463 специальные комиссии, занятые проведением этой реформы. В 1913 г. 2 млн семейств получили наделы, а в 1914 г. уже 43 % земель, принадлежавших общинам, перешли в индивидуальную собственность крестьян. Накануне революции Россия уже стала страной зажиточных маленьких собственников. По свидетельству И.А. Бунина, один крестьянин ему говорил осенью 1916 г.: «Чего ему умирать, когда он дома облопался? Теперь у каждой бабы по сто, по двести целковых спрятано. Отроду так хорошо не жили»¹. *В 1917 г., как потом и в 1991-м, Россия рухнула вовсе не от кризиса, а как раз наоборот, от резкого повышения благополучия, развратившего народ и создавшего ощущение полной вседозволенности.* Этот психологический механизм антирусской революции лучше всего отражен в гениальном произведении А.С. Пушкина «Сказка о рыбаке и рыбке».

Даже краткий обзор этих данных со всей очевидностью показывает, что предпосылки революции 1917 г. были прямо противоположными тем, о которых привыкла говорить как советская, так и западная историография. Суть этих предпосылок состоит в том, что *накануне 1917 г. Российская империя была стремительно развивающейся сверхдержавой, и именно поэтому она была уничтожена Западом как его главный геополитический конкурент.* Уничтожение самодержавной России не удалось в 1904–1905 гг. путем организации внутренних беспорядков одновременно с агрессией Японии, вооруженной на англо-американские деньги именно с этой целью. Тогда мировой финансовой олигархией была организована намного более масштабная Первая мировая война, имевшая целью столкновение уже всех великих европейских держав между собою для их взаимоуничтожения и распада на мелкие «национальные государства» – марионетки Британской империи и США. Эта цель в целом была достигнута, однако разрушенная Российская империя неожиданно для «мировой закулисы» (И.А. Ильин) стала быстро возрождаться большевиками, и поэтому «закулиса» организовала следующую, Вторую мировую войну, с целью уничтожения СССР, но снова неудачно. СССР распался в 1991 г. из-за внутренних причин, в первую очередь из-за формирования здесь потребительского общества людей, ориентированных на западные ценности и поэтому ненавидевших собственную

¹ Бунин И.А. Последняя осень // Бунин И.А. Избранное. М., 1991. С. 57.

страну. Но и это саморазрушение СССР, как это ни парадоксально, было также самым прямым следствием 1917 г., когда были уничтожены религиозно-нравственные основы жизни русского народа. Материалистическая идеология, пришедшая к власти в результате событий 1917 г., сделала уже неизбежным становление потребительского общества в СССР и низкопоклонство перед Западом основной массы его населения.

Конкретные геополитические механизмы организации революции 1917 г. были глубоко исследованы только в период после 1991 г. русскими историками консервативно-патриотического направления. Среди научно-популярных работ в этом ряду стоит выделить книгу Н.В. Старикова «1917. Разгадка “русской” революции» (2013)¹, которая соединяет в себе глубокую фактографическую аргументацию с четкими концептуальными выводами.

Понимание *революции 1917 г. как акта цивилизационной агрессии Запада против России* впервые было раскрыто в работах выдающегося русского ученого, профессора МГУ А.С. Панарина. Конкретный механизм этой агрессии он формулирует так: «Тоталитаризм в России шел из города в деревню, из столичных центров – в провинцию, от заемной западной теории – к политической практике, а не наоборот. Победа большевизма, как и победа нынешнего “либерализма”, связана с превосходством организованного столичного меньшинства, к тому же пользующегося мощной зарубежной поддержкой, над разрозненным провинциальным большинством... И большевистская модернизация, и нынешняя “либерализация” основаны на русофобии, питающей их демоническую энергетику... это режимы гражданской войны меньшинства с большинством»².

Революция 1917 г. имела три основные социальные группы в качестве основных движущих сил агрессивного меньшинства, навязывающего свою волю в основном пассивному большинству. Первая – это революционные идеологи, принадлежащие к типу социальных паразитов, в основе мировоззрения которых всегда лежит русофобия, независимо от конкретного типа их революционной идеологии. Вторая – это социальные маргиналы, также относящиеся к типу социальных паразитов, но низкого культурного уровня. (Главным психологическим признаком социаль-

¹ См.: *Стариков Н.* 1917. Разгадка «русской» революции». СПб., 2013.

² *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2002. С. 87

ного паразита является то, что ему всегда «не хватает свободы», но именно потому, что он сам не хочет и не способен заниматься никакой общественно полезной деятельностью.) Третья группа – это социальные пассионарии из трудового народа, соблазненные революционной пропагандой. Последние составляли наивное «пушечное мясо» Красной армии, победившей Белую исключительно по причине своего многократного численного превосходства. Точно такой же социальный состав имели, например, и киевские «майданы» 2004 и 2014 гг.

В событиях революции и Гражданской войны более-менее активно участвовало – причем в сумме на стороне и красных, и белых – не более 2–3 % населения, т. е. фактически это была народная «пена», тогда как абсолютное большинство народа, по выражению А.С. Пушкина, безмолвствовало. Причем это безмолвие таило в себе острое неприятие всего происходящего и просто шок. Поэтому ни о какой «народной революции» не может быть и речи. Квинтэссенцией лжи о революции является известная пропагандистская фраза Ленина о том, что якобы «низы не хотят, а верхи не могут», поскольку в реальности всё было прямо противоположным образом. «Низы» как раз были в шоке от потрясений, которые лишь усугубили их положение, и хотели, чтобы всё было по-старому. Воспоминания и документы того времени показывают, что именно это настроение в народе было абсолютно доминирующим, а тех, кто шел за красными, считали чем-то вроде юродивых. А «верхи», низвергнув царя, ощутили вседозволенность, которая и довела страну до катастрофы. Этот важнейший аспект революции отражен в размышлениях протоиерея Всеволода Чаплина: «“Красных террористов”, по сути, было не так много... Почему же хранители российских традиций потерпели поражение? Почему две-три сотни красноармейцев легко брали власть в городах, совершенно не настроенных их поддерживать? Выскажу парадоксальную мысль: так произошло из-за православного воспитания большинства народа. Люди, приученные любить, уступать и прощать, были попросту не способны стрелять сразу, без разбора и по всякому поводу, как это делали красные. В годы революции и Гражданской войны победила не народная воля, а наглость и дикая жестокость»¹.

Революция 1917 г. действовала как сверхточное оружие, нанося в первую очередь «удар по штабам». Для захвата власти

¹ Чаплин В., прот. Лоскутки. М., 2007. С. 108–109.

революционерам так называемая «поддержка широких масс» сама по себе не только не нужна, но даже мешает, поскольку организация масс требует больших денежных расходов, и, что еще важнее, массы имеют свойство неожиданно выходить из-под контроля и даже резко переходить на сторону противника. Революция вынуждена создавать массовку в первую очередь в целях пропаганды своих действий, демонстрируя остальному населению и так называемому «мировому сообществу» якобы народную поддержку переворота. Однако сам переворот всегда совершают заранее подготовленные профессионалы, и массам в него ни в коем случае нельзя вмешиваться, иначе они своими стихийными действиями легко поломают любой план (так и произошло с деятелями февраля). В этом смысле *любая революция принципиально антинародна*, но всегда использует народ как свой пропагандистский инструмент.

Так называемое недовольство властью, на которое всегда ссылается любая революция, не только создается искусственно путем подрывной пропаганды, финансируемой и направляемой из-за границы, но и вообще представляет собой глубоко парадоксальный феномен. Его парадоксальность состоит в том, что *чувство недовольства в относительно широких масштабах удается создать вовсе не в периоды настоящих трудностей, а как раз наоборот, в периоды стремительного развития страны и ощущения открывшихся новых возможностей*. В частности, «недовольство», на которое ссылались заговорщики февраля 1917 г., было вызвано отнюдь не усталостью от войны (она была во всех странах, но там к революции не привела), а как раз наоборот, *уверенностью в скорой победе, которой многие уже предвкушали воспользоваться в своих целях*. В период же настоящих трудностей – в начале войны и отступления 1915 г. – массовое сознание, наоборот, было патриотически мощно, как никогда, консолидировано вокруг царя и государства, и попытки каких-то революционных действий в тот период максимальных трудностей были совершенно немыслимы, и их никто даже не пытался предпринимать.

Особой лживостью и откровенной глупостью отличаются позорные советские мантры о якобы прогнившем самодержавии, которые до сих пор бездумно и бессовестно повторяют люди, считающие себя историками. В реальности дело обстояло как раз прямо противоположным образом. Во главе страны стоял царь, который по своим качествам государственного деятеля

явно превосходил даже Петра Великого (а по моральным их даже нельзя и сравнивать). Русофобская мифология о якобы безвольном царе, подлейшая распутинская мифология и т. д. давно уже опровергнуты серьезными исследователями. Страной управлял великолепный административный аппарат, который на деле доказал свою высочайшую эффективность, выведя страну из тяжелейшего экономико-управленческого кризиса 1915 г. Такой сильный аппарат потом удалось создать только И.В. Сталину в период Великой Отечественной войны. Наконец, само самодержавие как тип правления было как раз максимально адекватно тем тяжелейшим мобилизационным вызовам, с которыми столкнулась страна. Поэтому, как только ему на смену пришла демократия Временного правительства, страна разрушилась за несколько месяцев. И впоследствии большевистская власть вернулась к классической монархии Сталина вовсе не потому, что он был тираном, а потому, что только так страна могла выжить в условиях самых страшных испытаний.

Революция 1917 г. была цивилизационной катастрофой не только по количеству своих жертв, но и в качественном отношении: она привела к разрушению духовного и культурного кода русской цивилизации, что и сделало абсолютно неизбежным последующий крах СССР, существование которого в определенный момент стало казаться бессмысленным большинству его населения – в условиях атеистического опустошения души оно быстро переориентировалось на идеал западного общества потребления.

Но главным преступлением 1917 г. было даже не колоссальное количество жертв последовавших событий, но *духовное убийство народа*, совершавшееся атеистическим режимом. Души людей, лишенных православной веры, обрекались на посмертные страшные муки. Остается лишь надежда, что Господь будет милостив к ним как к мученикам, которых сделали атеистами путем обмана и насилия, а не по собственному выбору.

Тем самым фактически только сто лет спустя, к 2017 г., Россия и весь Русский мир получил шанс преодоления катастрофических последствий революции 1917 г., став на путь возрождения традиционных духовных и культурных ценностей русской цивилизации. Если же этого не произойдет, если Россия останется экономической колонией Запада, ее неизбежно ждет новый социальный взрыв и распад, которые уже будут необратимыми.

Революцию 1917 г. следует рассматривать как центральное событие всей тысячелетней русской истории, которое обнажило сущностные основы существования России как государства и цивилизации, их хрупкость и необходимость постоянного усилия их воссоздания самим народом. От того, насколько будут поняты уроки 1917 г., отныне всегда будет зависеть уровень русского национального самосознания и жизнеспособность России. 1917 год – центральное событие всей русской истории в том смысле, что оно до дна обнажило ее инвариантные базовые структуры, которые проявляются во все времена и будут проявляться в будущем, определяя судьбу России. Но от нас зависит, *как* они будут проявляться – разрушительно, как в 1917-м, или созидательно, как, например, в 1612–1613-х.

И созидатели государства российский, и его разрушители (как бы они себя ни называли в зависимости от «цвета времени»: революционерами, либералами или еще как-то, не меняя своей бесовской сути) – и те, и другие всегда действуют в рамках одних и тех же объективных структур социально-исторического бытия России. Успех одних и поражение других всегда определяется тем, кто из них успел раньше и прочнее оседлать не только текущую ситуацию (это неустойчиво и скоропреходяще), но именно эти объективные, повторяющиеся структуры исторического бытия России, насколько удачно вписался в них своим проектом и своими конкретными действиями. И в 1917 г. врагам России удалось достичь успеха именно потому, что их противники полагались в первую очередь на устоявшиеся государственные формы, которые были разрушены, и на массовый героизм, которого оказалось недостаточно перед еще более массовой мобилизацией одурманенного революционерами населения. Но сами революционеры благодаря своему сатанинскому чутью опирались на разбуженные ими глубинные исторические силы и закономерности – те же самые, которые когда-то спасали Россию в годы тяжких бедствий, но теперь были использованы против нее самой.

Триада русской цивилизации и революционные вызовы

Чем дальше прошлое от нас по времени, тем ближе оно по существу, выявляя то главное, что может стать национальным достоянием, нашим наследием. История – это, прежде всего «настоящее, опрокинутое в прошлое и обращенное в будущее», сопряженное с интерпретацией фактов и генерацией смыслов, т. е. она метафизична. В своей сути и предназначении она – наставница жизни. Здесь важно не столько точное воспроизведение прошлого, которое никогда не будет полностью аутентичным, сколько раскрытие духовного смысла и ценностного содержания, предполагающее философско-культурологическое и историософское (метафизическое) измерение. В этом всегда отдавали себе отчет наиболее серьезные историки и культурологи, следующие принципу целостности.

Одна из принципиальных задач историософии и культурологии – показать, как в национальном историко-культурном мире проявляют себя универсальные взаимосвязи и смыслы. В.О. Ключевский говорил, что «предмет истории – то в прошедшем, что не проходит, как наследство, урок, неоконченный процесс, как вечный закон». Правда, ему же принадлежит и другой афоризм: «История ничему не учит, а только наказывает за незнание уроков». И здесь не просто противоречие, характерное для антитетичного мышления, но фундаментальная проблема социальных наук и философии в целом. Это антиномии свободы и необходимости, идеи и материи, разрешаемые в логике самой истории, предполагающей духовное измерение. Однако в трудах по истории России для духовного фактора у позитивиста В.О.Ключевского не нашлось достойного места, хотя его отец был священником, а магистерская диссертация называлась «Жития святых как исторический источник». О сторонниках исторического материализма нечего и говорить.

Избавление от социально-экономического детерминизма и позитивизма в понимании истории – еще не гарантия решения проблемы. Мало оставаться в плоскости культурных предпосы-

лок, идей и мировоззрений. Поиск первопричин, движущих сил и смысла побуждает выйти на уровень сверхсистемы, новой метафизики. Один из соблазнов – идти вслед за Н.А. Бердяевым, этим образцом дуализма и антитетизма, пытаться показать религиозную природу русской революционности, восхищаясь художественными прозрениями Гоголя и Достоевского, замереть в благоговейном ужасе перед этой самой метафизикой и одновременно упиваться великой «трагикомедией», глубинными разломами русской истории, судеб людей и народов, величием их взлета и глубиной человеческого падения. Но лишь констатация антитез, пусть даже блестяще выявленных и проговоренных, в сравнении с великими творениями русской классики и духовным опытом христианских подвижников, намного опередивших наконец-то прозревшую русскую интеллигенцию, выглядит не более чем лакированным резонерством. Духовный смысл русской революции Н.А. Бердяев усмотрел «в вывернутом наизнанку положительном русском мессианизме, не революционном, а религиозном»¹, а Третий интернационал объявил закономерным продолжением Третьего Рима.

Не случайно Н.А. Бердяев останавливается перед духовной тайной бытия и, в отличие от выявленных ранее блестящих антитез и противоречий, как только требуется их синтез, обнаруживает в рассуждениях явную недоговоренность. Вот характерные примеры из его знаменитой статьи «Духи русской революции», где «духи» названы, но насколько убедительно раскрыта их природа и действие, – вопрос. И здесь не просто фигуры речи, а скорее признак бессилия и бесплодности его антитетизма: «В нашем национальном жизненчувствии давно уже назревал *какой-то* коренной надлом, *какое-то* раздвоение между верой и жизнью»; «*какая-то* апокалипсичность»; «осуществление этого идеала духовного единства и органического духовного творчества народа, идеала *религиозной осмысленности* и национально-исторической обособленности общественной и политической фигуры, конечно, предполагает *какой-то* нравственный сдвиг с мертвой точки, отказ от давнишних болезненных привычек и навязчивых идей расстроен-

¹ Бердяев Н.А. Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи» [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/duhi.html> (дата обращения 30.10.2017).

ной народной души в пользу здоровых и необходимых навыков нормальной жизни, открытие *некой* забытой правды – очевидной и простой, как всякая правда, и вместе богатой сложными и действительно-плодотворными выводами»; «в самом Гоголе был *какой-то* духовный вывих, и он носил в себе *какую-то* неразгаданную тайну»; «культура может иметь под собой глубину, догматическую и мистическую, но она предполагает, что за серединой жизненного процесса признаётся *какая-то* ценность, что значение имеет не только абсолютное, но и относительное»¹ и т. д.

Одной из причин произошедшей революционной вакханалии стала сама русская интеллигенция, зараженная западным духом нигилизма и рационализма. Хотя отрезвление произошло слишком поздно (сборник «Из глубины» был подготовлен в первой половине 1918 г.), к чести ведущих мыслителей-интеллигентов, они сразу почувствовали масштаб трагедии, сделав анализ произошедших революционных событий в традициях религиозно-философской мысли. Но по духу вряд ли этот анализ можно назвать православным. И хотя резонансная критика с позиций идеализма и либерализма революционно-демократической радикальной интеллигенции в сборнике «Вехи» развернулась сразу после первой русской революции, однако точный диагноз интеллектуальной элитой поставлен не был, и всецелого покаяния не произошло. Не изжитые «идейность и беспочвенность» самой интеллигенции не позволили противостоять духу модерна так называемого Серебряного века – «века расцвета искусства при разгуле капитализма», жадного до заграничных достижений и учений, поработившего многие таланты обманными мирами символизма, мистики, оккультизма и псевдодуховности. Шанс был упущен.

Именно недопонимание первоначал русской жизни как «нераздельного и неслиянного» единства *русской культуры, монархической власти и православной церкви*, непонимание угрожающего ослабления взаимосвязей и раскола между ними сделали идейно зараженную интеллигенцию одной из главных разрушительных сил назревавшей революции и предстоящей национальной катастрофы.

На примере понимания революции 1917 г. как историсофского урока необходимо показать преимущество метафизиче-

¹ См.: Бердяев Н.А. Духи русской революции.

ского синтеза и духовной «триалектики» для понимания цивилизационных констант и трансформаций как традиции, так и революции. Глубина диалектического метода (неважно какого, идеалистического или материалистического) с его бесплодными антитезами и акцентами на борьбе противоположностей, где «ди» (два) становятся «третьим» в новом качестве, где даются абстрактные синтезы в той же плоскости, – мнимая. Нужна триалектика – метафизический синтез и цельность, органично сопрягающие онтологию, гносеологию, антропологию и историю, где онтологичность трансцендентного и духовного противостоит материальному, земному и вместе с тем взаимодействует с ним. Эта связь, постигаемая религиозным сознанием, выявляется только в христианстве, которое соединило два мира не в умозрительных формах абстрактного Абсолюта или псевдорелигий, а в Боге-слове и самой истории.

Конечно, речь идет не о догматической метафизике как науке о трансцендентном (в духе Канта), псевдометафизике, интуитивизме и имманентизме: настоящая метафизика стремится преодолеть односторонность наук вне их абстрагирующей деятельности, стремится избежать имитации духа. Это следование синтетическому цельному знанию, которое может быть выражено как единство формально-логического и диалектического на основе внутреннего духовного сердечного созерцания. Это царство ценностей, где господствуют не ум или воля, а «эмоциональность духа», чувство, предпочтение, следование любви и логике сердца, столь характерные именно для русской души.

Христианская истина – это не только догмат и откровение, плод религиозного опыта, но истина, переживаемая как исторический опыт. Согласно христианству, Св. Троица и Богочеловек являются высшими первообразами для тварного мира, где нет ничего, что не носило бы на себе их отпечаток, а «мысль должна следовать следам Божественным во Вселенной!»¹

Л.А. Тихомиров писал о соотношении Божественного целеполагания и человеческой воли: «На этом анализе мы впервые вступаем в предчувствие того, что мировая жизнь есть область великой борьбы, в которой решались и решаются судьбы человечества, не только то, чем люди сами хотят быть и чего они желают

¹ Позов А. Основы христианской философии. Ч. 3. Метафизика. Мадрид, 1972. С. 64.

для себя, но то, что Высшими силами вселенского бытия поставлено целью мировой жизни, той целью, для которой люди получили именно данную, а не какую иную природу и способности»¹. Подобное стремится к подобному, и подобное познается подобным. Поврежденная природа стремится к образу поврежденного духа, т. е. к нечистому, как это и произошло в революции. Интеграция человека предвосхищает интеграцию всего Бытия, где примиряются противоположности, осуществляется синтез в Абсолютном Боге: «Да будет Бог всяческая во всем (через Сына)» (1 Кор. 15:28). Св. Василий Великий в «Шестодневе» говорит: «Мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца». Диалектически-диалектическая природа философского рефлектирующего дискурса бессильна в выражении тримерной природы духовности. Полноценное единство двух онтологических природ (тварного и божественного) возможно только в ДУХЕ, т. е. в исходной изначальной общей природе Бога и человека, созданного по Его образу и подобию.

Аксиология и антропология как утверждение цельности и триадизации в христианском православном варианте – это выход из мира противоестества, из «мира сего» через восстановление естества, переход в «мир иной», совершенный и вечный, мир сверхъестества Царства Божия. Антиномия бытия земного (материального и идеального) и духовного (метафизического), предстающая как проблема соотношения человека и Бога, нашедшая разрешение в концепции христианского образа, говорит о необходимости различения образа и природы во всех остальных сферах бытия, обозначив типичные отклонения и смешения. Например, разнообразные, но однородные объекты одного целого, где действует закон троичности, нельзя смешивать с объектами сообразными, но разнородными. При этом отражение в «твари» первообраза «единосущной, нераздельной и неслиянной» Св. Троицы в которой все лица равночестны, сочетается с отражением богочеловеческой природы Христа, где планы «духовного, душевного и телесного» иерархичны.

¹ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. Азбука веры [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lev_Tihomirov/religiozno-filosofskie-osnovy-istorii (дата обращения 30.10.2017).

Человек в меру своего самопознания и развития ищет в революции 1917 г. то, что соответствует его сознанию и ценностям. Одни находят борьбу классов и народов, материальные интересы, поскольку озабочены земными проблемами и политикой, являющейся «концентрированным выражением экономики». Другие видят, прежде всего, движения души и волю личности, поскольку желают самореализации. Часто за этим стоят силы, одержимые властью гордыни и золотого тельца, которые последовательно ввергают человечество в «войну всех против всех», грозя самоуничтожением, где нет места обывателю с его простым человеческим счастьем, но лишь состояние ячейки в матрице нового мирового порядка.

Русская цивилизация в истории предстает как складывающийся этнополитический духовный союз, развитие и укрепление которого строилось на следующих первоначалах: *духовном, государственном и этнокультурном* (веры, царя и народа). Каждое жило своим самобытием, но в еще большей степени взаимосвязями друг с другом: *духовно-национальными, этнополитическими и религиозно-государственными*. Эти три исторические основы русской национальной жизни – вера (православие), государство (самодержавие) и народ (русская нация) – составляли зародыш общества и породили Россию как особую силу и величину, собственно цивилизацию.

Россия, восприняв от Византии идею симфонии светской и духовной власти, была, по сути, еще частью византийской цивилизации, пока органично не внесла в эту идею свое особое национальное начало. Исследователи Византии усматривали, с одной стороны, ее силу в том, что она была построена как всемирная духовная империя, то есть не на основе какого-то этнического ядра, но как интернациональная «по крови» и единая «по вере». С другой стороны, причины ее падения видели в росте греческого национализма, а также в религиозной неразборчивости, духовных компромиссах с католиками. Но если православие было основой существования Византийской империи (в отличие от других империй – Британской, Османской и пр.), то встает закономерный вопрос, почему кризисные процессы, характерные для всех империй, не миновали даже православную империю ромеев? Ели это была, прежде всего, власть духа, то каким образом произошло его оскудение? Такое, что даже в русском языке слово «грех» стали производить от слова «грек». Дело в том, что Россия сумела

развить византийскую идею в чеканную формулу «Православие. Самодержавие. Народность», дополнив ее национальной составляющей без сугубо националистических aberrаций – собственно традиционной народной культурой (фольклором и национальным храмовым искусством), ее духом и ценностями, на почве которых взойдет высокое классическое искусство и литература XIX–XX вв. Согласно ей, как известно, монарх связан каноническим учением православной церкви, святыми таинствами и помазанием на царство, т. е. мистически, и отвечает перед Богом за весь народ, попечительствует о нем и управляет государственными делами. Необходимые социальные формы, наполняемые конкретным содержанием и связанные друг с другом единым национальным духом, – это православная Церковь, соответствующая духовной предметности и дарующая благодать; самодержавное государство, призванное к солидарному способу единения и борьбе с социальным злом; народ, соответствующий свободе, жизненной силе и самобытному культурному творчеству. Церковь есть духовная хранительница, наставница и народа и правителей, но ее власть лишь внутренняя, без диктата. Самодержавное государство есть источник внешнего порядка и мира, помощник народу и оборона для Церкви, оно властвует во внешнем, на внутреннее не покушаясь. Народ есть источник жизненной творческой силы и созидания, он творит земную культуру, черпая духовную силу в Церкви и служа государству. Краткая формула цельности – «Церковь учит. Государство правит. Народ творит» (И.А. Ильин). Единство между ними обеспечивается общей национальной культурой, православной верой и единодержавием царя (см. схему):



Цивилизационный путь России предстает как трудное восхождение к первообразу через действенную веру во Христа, исходя из «данности» этнической общности (народа) – «исторического тела», несения миссии Церкви как духовного института, осуществляющего конечное «задание», и соединения «народного тела» с «христианским духом» в живой личности царя, являющегося земным олицетворением метафизического задания. Богоборческий антихристианский и антинациональный характер русской революции внешне во всей красе проявил себя, начавшись, прежде всего, с антимонархизма, спекулируя на низком монархическом сознании, непонимании мистической природы царя. Не случайно царь изображен на иконе «Благословенно воинство Небесного царя» в Успенском соборе Московского Кремля как его предводитель, помазанник Божий и живой образ Христа (наподобие любого человека, который есть образ и подобие Божие), но наделенный особыми дарами и миссией. Неприкосновенность помазанника нарушалась задолго до революции через литературу, стихи, прокламации, публицистику в душах и сознании миллионов той же озападной революционно-демократической и либеральной интеллигенцией.

Эти три силы иерархичны (неравны) по *данному* образу богочеловеческой природы Христа, но «равночестны», как можно предположить, через разнообразное действие свое в единстве *данной природы, форм осуществления и предназначения*. Эта особенность при разнородности природ как цельность реализует себя через восхождение к *заданному* первообразу – «неслиянной и нераздельной» Св. Троицы. Можно предположить что ее «проекцией» являются следующие три аспекта деятельности.

Во-первых, онтологический как объективная данность: например, географические условия (природа, ресурсы, климат, размер и местоположение страны); присущие инстинкты – глубинные этнопсихологические качества (темперамент, душевные склонности и способности); антропологические характеристики (раса, кровь) и т. п.

Во-вторых, аксиологический: например, как «национальное задание», духовное предназначение, идеалы, ведущая идеология, вера, доминирующая цель развития, объединяющая, интегрирующая сила или синтезирующий фактор, определяемый часто как национальный дух; для России это Русский дух или Русская идея, то есть некое метафизическое, исконное, непреходящее духовное цивилизационное начало.

В-третьих, культурно-исторические способы осуществления этого задания: стержневая тема истории, ее движущие силы, характерные исторические пути развития на разных этапах и в разных ситуациях, переломных и ключевых моментах истории – революциях, реформах, войнах; конкретные национальные формы хозяйственной, региональной, социокультурной жизни различных общественных групп и сфер, в которых отразилась главная идея страны; это переменные величины, связанные с формами исторического процесса, его этносоциальным многообразием.

Эти исторические первоначала (силы), «неслиянные и нераздельные», заповеданные к осуществлению целостного синтетического единства, имели отклонения в своевольном человеческом понимании, и как следствие – в реальной истории. Их недооценка, смещение и функциональная неадекватность ярко выразились, например, в самой революции, ее предпосылках и последствиях. Игнорирование их законов в оценке революционного прошлого и социальной практике чревато новой революцией.

Так в связи с *данностью* нельзя исходить, как это часто делается, из следующего:

1) Гипотетических, искусственно создаваемых или извне привносимых идей – произвольных конструктов (*неадекватный приоритет заданности*), что приводит к доктринерству, подчинению жизни выдуманному национальному идеалу или вообще отказу от него, обмирщению (например, к новому пониманию национальной идеи и ее роли в мире – быть «хворостом» для раздувания мирового революционного пожара, материально-техническим плацдармом для распространения коммунизма; или просто к независимости, для себя обогащения и мощи).

2) Временной ситуации, конъюнктуры (*неадекватный приоритет осуществления*), что приводит к релятивизму. Пример: конъюнктура требует временных союзников (партнеров), которые при случае предадут, союз строится не на традиционных духовных ценностях и объективных условиях, а на сиюминутных интересах.

Очевидно, что необходимо исходить из данных объективных условий существования страны (территории, исторического наследия и народной традиции), где приоритет данности адекватен. Это реалистическая позиция в традиционализме.

Далее, в связи с *заданностью* нельзя исходить:

1) Из национальной идеи, отождествляемой с наличными сугубо экономическими и политическими интересами (*неадекватный приоритет данности*). Это приводит к вульгарному материализму, прагматизму, политиканству и бездуховному национализму в целом.

2) Из национальной идеи, которая не определена («не дана и не задана»), которая якобы свободна, неопределима и творится в истории (*неадекватный приоритет осуществления*). Это технократизм, приспособленчество и нестабильность, прикрываемые ссылками на творчество, перемены и необходимость «идти в ногу со временем», отдаться духу времени.

Очевидно, что национальная идея определяется как живая традиция, объективное задание на основе абсолютных ценностей и в меру исторических «даров» (данности), сила свободного национального самоопределения к объективно лучшему (адекватный приоритет заданности). Это духовный реализм.

Наконец, по отношению к самому аспекту *осуществления* нельзя исходить из:

1) Обветшалых национально-культурных форм, что приводит к застою (*неадекватный приоритет данности*), господству «необходимости». Это грозит изоляционизмом и отставанием. Этот псевдотрадиционализм сродни мракобесию и реакционности, маскируется под охранительный консерватизм.

2) Произвола и многообразия культурных форм безотносительно к национальному духу и объективным ценностям, из преобладания субъективного многообразия (*неадекватный приоритет заданности*). Подобный этнический релятивизм, новационизм, субъективизм и псевдотворчество грозит самоуничтожением, растворением среди других народов, потерей независимости.

Верное решение – в активном создании многообразных совершенных культурных форм, исходя из единого национального духа, объективных духовных ценностей (*адекватный приоритет осуществления*) и «исторических даров, бремени и возможностей». Это свободное осуществление Любви, Правды, Красоты, Добра, Справедливости (абсолютных ценностей) в совершенной творческой национально-культурной форме, **одухотворение** всех данных Богом сфер жизни, призванных к преображению.

Сама по себе монархия как таковая – отнюдь не гарантия стабильности и преемственности власти. Власть, не связанная канонически и не ограниченная национальными интересами, ведет

к интригам, заговорам, убийствам, государственным переворотам, приводящим к политической нестабильности. Она являет собой необходимую, но недостаточную форму социальной организации для того, чтобы быть реальной силой, удерживающей от прихода в мир антихриста.

Каждая из основ, обладая свободой воли, могла выйти за пределы своей природы, осуществляя себя в неадекватной функции. Предпосылками для этого были внешние соблазны и слабости человеческой природы, национальный характер, тяжелое историческое наследие и бремя: великие пространства, многонациональность, сложность географии и климата, открытость границ, внешние угрозы и войны. Но сводить причины революции к этим предпосылкам и неблагоприятным условиям нельзя, поскольку история русской цивилизации неоднократно показывала, как по промыслу Божьему они становились факторами победы и возвращения к заповеданному пути. Главными обстоятельствами были предпосылки внутренние. Например, победа над Наполеоном в Отечественной войне 1812 г. – яркое тому подтверждение.

В истории по-разному складывалась первоочередность и взаимодействие этих трех начал, способствуя осуществлению особого цивилизационного предназначения (миссии). Так, в период Ивана Грозного твердой рукой царя была создана самодержавная власть – защитница для церкви от ересей, а для народа – от произвола бояр. В эпоху кризиса русской государственности начала XVII в. уже русский народ спасал и самодержавную монархическую форму, и русское православие, руководствуясь верой. В зависимости от своеобразия момента по-разному расставлялись акценты в понимании того, какое начало из трех должно выйти на первое место, чтобы способствовать осуществлению двух остальных. Важно было следовать цельности триады, не нарушая ее гармонии и полноты. Именно искажение этих основ, их функциональное смешение были духовно-социальными причинами всевозможных невзгод, революций и войн.

XIV–XV в. – период политической зависимости от татар (т. е. отсутствия независимого государства), и, чтобы русский народ создал свое православное царство (Византия утрачивала предназначенную ей миссию, требовалась историческая замена), была необходима духовная религиозная сила – православная вера, ставшая главной государствообразующей идеей, которая только и могла объединить разобщенных русских вокруг Москвы

как Третьего Рима. После подъема русской духовности (преподобный Сергий Радонежский был вдохновителем Куликовской битвы и воплощением отнюдь не пещерного затворничества) наступил этап политического оформления «национального тела», и на первый план вышли задачи государственного строительства (Иван Грозный), а церковь как социальный институт отходит на второй план (как духовная сила она действует через своих помазанников и литургию). В Смутное время, когда в кризисе оба важнейших института (монархия и церковь), на историческую авансцену выходит третья ипостась триады – русский народ, который в лице ополчения Минина и Пожарского спасает монархию и церковь (под лозунгом «За веру православную!»), вдохновляемый духовными подвижниками – Гермогеном и др., явлением Минину преподобного Сергия. Дальнейшая история также вписывается в логику триады, связи которой подверглись испытанию в условиях новых исторических вызовов («Новый Иерусалим» Никона и т. д.).

Корни революции XX в. совершенно оправданно видеть в гниении правящего слоя тогдашней России, расколе русского народа, начиная с реформ Петра I, на онемеченное дворянство и бесправное население, находившееся под гнетом крепостного права. В результате заболевания дворянства материализмом и свободолобием, прививавшимися в XVIII в. в ходе европеизации через масонство и внедрение иноземцев, была нарушена идея национальной самобытности, что привело к отрыву дворянства от самых глубинных корней русской культуры и духовности. Элита изменила и второму принципу русского бытия – служению государству в лице самодержавия, постепенно подмяв его под себя. Отрыв от духовных истоков привел к измене православию. Душа православия заменяется внешним обрядом, соборность церкви – синодской бюрократией, а культурное творчество, оторвавшись от религиозных истоков, становится в подавляющем большинстве не только по форме светским, но разлагающим и разрушительным по существу. Превратив большинство православного русского народа в рабов и нещадно его эксплуатируя, дворянство создало систему защиты своих классовых завоеваний. Однако в XIX в. произошло одухотворение светской культуры через приобщение русской верхушки к народной культуре и православию. Альтернативой заражению либерализмом и атеизмом стали выдающиеся достижения представителей золотого и серебряного века русской

культуры, таких как А.С. Пушкин («путь из кабака в церковь») или Ф.М. Достоевский (превращение революционера в духовного пророка). Однако революционный дух эпохи одержал победу. И если в былые лихолетья государство, народ и церковь спасали друг друга, то после попыток дворянства, зараженного сословным эгоизмом, окончательно подмять императорскую власть (убийство Павла I, восстание декабристов) враждебные силы сосредоточились на соблазне «грабить награбленное» и «превращении камней в хлебы».

Борьба русского народа за свое освобождение не только от произвола дворян, но от Бога, совести и царя, разжигаемая лозунгами классовой ненависти, трагически закончилась революционным взрывом, жертвой которого стало всё здание русской государственности, включая его фундаментальные основы. Катастрофа 1917 г. есть раскол единого тела страны, когда связи между церковью, монархом и народом не просто ослабли: две опоры восстали на третью – самодержавие. Утрата одной опоры, русского самодержавия, повлекла за собой в бездну всё здание – невиданные потери и страдания всех сословий.

Согласно христианству, действие нечистого духа состоит в злоупотреблении свободой, искажении и искривлении, нарушении иерархии в едином национальном теле, смешении функций, природ и, как результат, – форм осуществления. Каждое из основ – *народное, церковное и государственное* – за два столетия окрепло и жило своим самобытием, так что враг рода человеческого усилия свои направил на подрыв взаимосвязей между ними. Рассмотрим их подробнее.

Духовно-национальные скрепы. Национальная культура могла приносить живоносные плоды, если питалась духом из православного источника, т. е. была «веленью божию послушна» (А.С. Пушкин), жила «божественными содержаниями в совершенной форме» (И.А. Ильин). Взаимосвязи между русским народом, элитой, с одной стороны, и православной духовностью и традицией, с другой, будучи важнейшими скрепами создаваемой христианской культуры, оказались слабы и не выдержали испытания войной. Антирелигиозный дух революции внешне проявил себя не сразу, но играя на гордыне, задрапированной лозунгами справедливости, пробудил в народе зверя-антихриста, ставшего главной движущей силой. Внешний статус православия как государственной религии оказался не меньшим испытанием.

Материализм, безбожие и беспочвенность интеллигенции, склонной к либерализму, теософии, критическому реализму, символизму, усугубили дело. Факты послереволюционной истории страны обнаруживают логику постепенного изживания этих болезней и оживления духовно-национальных взаимосвязей вплоть до сегодняшнего дня.

Русскому народу изначально были даны ценнейшие качества: жажда правды, свободолюбие, честность, щедрость и готовность к самопожертвованию ради высшего блага. Чтобы осуществить свое историческое призвание, он выработывал соответствующие формы жизни и культуры. В силу исторических условий и особого промысла русский тип цивилизации, чтобы выжить, оказывался перед необходимостью следовать именно по пути цельному, выверяя свою политику по абсолютным духовным ценностям (высшему заданию), исходя из особенностей конкретной ситуации, выбирая способы, адекватные объективным дарованным ей условиям бытия. Согласно И.А. Ильину, у русских свой национально-духовный уклад – «первичные силы»: сердечное созерцание, внутреннее свободолюбие, непосредственная искренность духа и жажда Правды, которые преобладают над силами вторичными: волей, рассудком и организационной дисциплиной, более доминирующими у западных народов. Отсюда божественный замысел и историческое задание русскому народу – не брать в готовом виде чужую форму и организацию, но из данных первичных сил (укрепленной веры и совести, осуществленной свободы и предметного созерцания) выращивать вторичные силы, свою русскую духовную культуру воли, мысли и общественной организации. Это значит учиться умерять и оформлять свои силы, что непросто для русского человека, который по характеру «доверчив, как малое дитя, и страстен, как невоспитанный взрослый». «Духовная свобода дана нам от природы; духовное оформление задано нам от Бога» и «дисциплина есть наше великое задание, наше призвание и предназначение»¹. Призвание России – в преображении, т. е. в том, чтобы, открыв доступ к светской цивилизации и светской культуре, сильной и живой верой проработать, осмыслить и облагородить новые формы сознания, быта и хозяйства. «Общий религиозно-православный Иоанновский дух любви и свободы, объединяющий историческую Церковь, национальное

¹ См.: *Ильин И.А.* О России. М., 1991. С. 3–16.

самочувствие и государство, призван к преобразению светского национального самосознания, новой национально-светской культуры и национально-светской цивилизации»¹. По И.А. Ильину, два последних века есть не что иное, как создание русским народом национальной культуры – рождение своего национального русского духа в виде русско-национального творческого акта. Этот акт должен быть верен историческим корням славянства – душе и телу народа, религиозному духу русского православия и осуществляться в национальных формах – русской государственности, русской науке и литературе, русском искусстве, русском правосознании, русском укладе хозяйства, быте и нравственности.

Особое значение для русской души имели внутренние установки: сердечное созерцание, любовь к свободе, детская непосредственность, живая совесть, воля к совершенству во всем, вера в божественное становление человеческой души и природы, смирение, терпение и стремление к духовному очищению. В православии русский получал их в виде молитв, старчества, праздника Пасхи, почитания Богородицы и святых, а также икон. В них содержался ключ к русской религии, душе и истории, которые, конечно, лишь к ним не сводятся, но без которых не могут быть познаны и осуществлены. Всегда было важно созерцать и иметь живой конкретный образ, откуда черпался творческий дух и жизненная сила, символ национального Боговосприятия, который «дается от имени народа и за народ его героями, гениями и святыми. Это – радостное самоутверждение народного духа в Боге, путь к вере через вдохновенное созерцание, мироприятие и творчество».

Что же произошло? Вот цитаты русских провидцев и мыслителей *о главных причинах* революционных бед России в XX в. Святитель Игнатий (Брянчанинов) еще в 1840-х гг. написал: «У нас осталась только кое-какая внешность от Православия, но это мертвое тело без жизни. Россия находится накануне взрыва безбожного либерализма». Феофан Затворник: «Через поколение, много через два, иссякнет наше Православие». Лев Тихомиров в начале столетия засвидетельствовал: «Весь мир только носит имя христианского, но нигде противоположность между именем жизни “Святой Руси”, “Православия” и т. д. и полной мертвостью

¹ *Ильин И.А.* Опасности и задания русского национализма // *Ильин И.А.* Наши задачи. Т. 1. М., 1992. С. 275.

веры не поражает нас до такой степени, как в современной России». В.В. Розанов в 1918 г. сказал: «Глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства; и в эти пустоты проваливается всё: троны, классы, сословия, труд, богатства... всё проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания». И.А. Ильин в 1948 г.: «Весь кризис, переживаемый ныне Россией и миром, есть кризис по существу своему духовный. В основе его оскудение религиозности, то есть целостной, жизненно-смертной преданности Богу и Божьему делу на земле. Отсюда возникает всё остальное: измельчание духовного характера, утрата духовного измерения жизни, измельчение и прозаизация человеческого бытия, торжество пошлости в культуре, отмирание рыцарственности и вырождение гражданственности»¹.

Актуальной и для сегодняшнего дня остается мысль И.А. Ильина о том, что в свое время в России уже была реальная свобода и реальное национальное самоуправление в меру исторических особенностей и уровня правосознания народа. Но именно недовольство ограничениями прав личности, требования внешней свободы, соблазн «всё разом взять и устроить» вместо длительного улучшения законов и развития внутренней правовой культуры привели к своей противоположности – отрицанию личности вообще («единица – ноль!»), ликвидации ее прав и отождествлению с безликим коллективом. Желание экспроприровать земли и чужую собственность, получить чужое в неограниченном количестве и даром имело результатом отнятие всего у всех, ликвидацию вообще права частной собственности и возможности быть полноправным хозяином. Ропот на царскую цензуру и несвободу слова закончился монополией слова, печати и даже мысли. Критика церкви вплоть до насмешек над ней привела к безверию и пошлости, недовольство полицейским гнетом и всевластьем царя – к невиданной диктатуре и насилию, протест против великорусского национализма и угнетения великодержавным шовинизмом малых народов закончился отрицанием идеи нации вообще и стиранием национальных особенностей интерна-

¹ См.: Архимандрит Порфирий (Шутов). Надо быть бодрым и жить в работе [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.pravoslavie.ru/62246.html> (дата обращения 30.10.2017).

ционалом, а требование расширения народовластия – фарсовой пародией на подлинную демократию. Главный урок революции и последующего за ней строительства коммунизма, по мнению И.А. Ильина, состоит в том, что революционеры восстали на христианские заповеди, утверждающие, что жизнь на земле невозможна без терпения, смирения и отречения. В итоге ни один исторический режим не возлагал на своих подданных такого бремени изнурительного терпения, вынужденного смирения и унижительного отречения¹. Так неужели мы ничему не научились и будем повторять духовные ошибки вновь только лишь потому, что соблазны предстают в новом обличье?

Этнополитические скрепы. Любовь между народом и властью (самодержцем), которая крепилась, с одной стороны, заботой и попечением государства, а с другой – законопослушанием народа, правосознанием и доверием, оказалась подорвана не только крамольной агитацией и наветами на царя, но неизжитыми сословными привилегиями, продажностью правящего слоя и социальным неравенством. Участие народа в управлении должно было расширяться по мере роста его компетентности и ответственности, а не в форматах западной модели демократии или коммуно-тоталитарной системы.

Олигархия была всегда инородным телом в России – будь то боярство, всегда мечтавшее расколоть Русь на удельные княжества или превратить ее в сословную монархию, где царь был бы ответственным не перед Богом, а перед аристократией; будь то либеральная интеллигенция, с ее критикой царизма накануне революции, которой не смогло противостоять обюрокращенное дворянство, обнаружившее низкий уровень монархического правосознания и озабоченное одним – не потерять доходы и привилегии. Всем этим воспользовались большевики для выявления «классовой сути» самодержавия, что царь якобы был оплотом власти помещиков и капиталистов. Это было справедливо в отношении других стран, где монархии с разными темпами и национальными особенностями давно превратились в декорацию олигархической власти, – везде, кроме России. Господь Духом Святым вдохновлял праведных царей, а если цари отпадали, теряли сакральность и переставали быть «дыханием жизни нации»,

¹ См.: *Ильин И.А. О воспитании русского народа к справедливости // Ильин И.А. Наши задачи. Т. 1. С. 193.*

эту функцию Господь передавал элите. Когда отпадала элита (например, в Смутное время) – народу или церкви. Трагедия 1917 г. состояла в том, что ни одна из оставшихся опор не выдержала испытания.

Духовно-государственные скрепы являлись важнейшими удерживающими силами. История русской цивилизации подтверждает, что ослабление царской власти усугубляло социальные и духовные болезни, а усиление, напротив, приводило к укреплению нации и росту благочестия: именно при самодержавных царях был рост религиозности, подвижничества, монастырской жизни, строительства храмов и пр. Достаточно вспомнить, что, вопреки кровавому стереотипу, Иван Грозный был молитвенником и поборником духовной жизни (канонизация наибольшего количества святых, в т. ч. Александра Невского, произошла при нем), а борьба царя с врагами православия позволила церкви лучше осуществлять свою миссию спасения.

Нарушенная синодальной реформой симфония властей привела к отчуждению церковных иерархов от царя еще до революции, насильственной политике в сфере свободы совести (например, выдворению русских монахов с Афона), разрыву мистической связи между церковью и государем (запрет священству поминать царя на службах сразу после его отречения), к ереси обновленчества, екатеринбургской, соловецкой и иным «гогольфам».

Если Россия не следовала этому принципу, то социальные беды (войны, угрозы распада, внешней зависимости, внутренних расколов) становились расплатой за отход от предназначения и возвращали ее к судьбоносному выбору. Разрешение узловых проблем истории происходит в России как трагедия невиданных масштабов, но в этом же и свидетельство ее избранности к преодолению величайших соблазнов. То, что другим народам не просто сходило с рук, но получало даже статус общественной нормы, здесь требует изживания, очищения, предстает как величайший урок для всего человечества.

Логика возвращения к заповеданному первообразу как характерная черта метафизической природы русской цивилизации обнаруживает себя в удивительных исторических фактах и событиях, последовавших после революции.

Коммунисты, будучи материалистами, говорили о первичности материи перед духом, о том, что победа над капитализмом будет одержана прежде всего как победа экономическая (в про-

изводительности труда), но именно здесь больше всего опозорились, будучи вынуждены прибегнуть к внеэкономическому принуждению, рабскому труду и небывалой доселе идеологизации (т. е. силе идеи). Пришлось строить коммунизм в отдельно взятой стране в виде советской сталинской державы, которая в итоге опрокинула планы ослабления и расчленения России, — планы тех, кто из-за границы дергал за ниточки до революции. «Мировой закулисе» пришлось сворачивать весь проект, разоблачивший ложь коммунистической идеи и угрожавший победе сталинизма в мировом масштабе. Сталин и сталинизм оказались своеобразным бичом Божьим, т. е. наказанием за грех отступничества сначала от царя и от веры русского народа, который в горниле индустриализации, коллективизации, партийных чисток и, главное, вопреки интернационалистической и атеистической пропаганде, стал перековываться в русских патриотов. Русский язык, «великий, могучий, правдивый и свободный», русская классическая и народная культура, пронизанная идеалами добра, любви, справедливости, чести, христианская в своей основе, несмотря на жесточайшую партийно-идеологическую зачистку и обрезания, сделали свое великое дело, сохранив целостность страны, тогда как молодая советская культура, если не обращалась к русскому архетипу, была бессильна, ничего не говорила ни уму, ни сердцу нового поколения и, как только рухнул железный занавес, сразу проиграла борьбу западному маскульту еще до развала СССР.

Великая Отечественная война остановила уничтожение церкви — священников, храмов (наименьшее число действующих осталось именно перед самой войной) и повернула руководство и многих людей лицом к вере, вопреки богоборческим принципам раннего советского периода. Это был частичный возврат к дореволюционным традициям и патриотизму: приостановление атеистической пропаганды и разрушения храмов, отмена института комиссаров в войсках, возвращение царских погон и некоторых званий, регалий, обращения «братья и сестры», выражения «Отечественная война» (как с Наполеоном), роспуск Интернационала, воспевание образов великих русских полководцев и героических страниц военного прошлого и многое другое. Война стала проверкой и отбраковала партийных карьеристов и болтунов, выдвинув действительно талантливых организаторов, хозяйственников и патриотов на ответственные посты; произошла частичная замена

правлящей элиты. Удивительные события Великой Отечественной войны и знамения свыше разве не свидетельствуют в пользу особой избранности России и того, что Господь Россию не оставил? Наша победа в войне не может восприниматься иначе как чудо и искупление великими потерями того богоотступничества, которое совершил народ. Велико число свидетельств и знаков Божьего промысла о войне и ее исходе. Например, главные вехи войны совпадают с православными праздниками: начало войны (День всех святых), сражение под Прохоровкой (День св. Петра и Павла), освобождение Киева (Казанской иконы Божией матери), окончание войны (6 мая 1945 г. – Пасха и св. Георгия Победоносца). Чудесные победы, которые нельзя объяснить лишь героизмом: битва за Москву (немцам помешали ранние морозы), блокада Ленинграда (город, ставший колыбелью революции, искупил вину невиданным подвигом), Сталинград (дом Павлова), чудо во время штурма Кенигсберга и многое другое.

Либерально-демократические политические режимы и идеологии разных оттенков всегда были антиправославными и антинациональными. Носители либеральных идей были, как правило, атеистами, богоборцами, материалистами и космополитами. Как доктринеры, они игнорировали данные Богом реалии и национально-культурную самобытность. Конечно, их идеология и практика попускаемы Богом как социальная болезнь и инструменты грядущего Апокалипсиса. Для желающих спастись изживание и преодоление возможны не путем насильственным, но через защитное ограждение (удерживающую силу в лице самодержавного монарха) и созидательную мощную альтернативу, живое благодатное творчество – политическую, материальную, художественную, научно-образовательную православную культуру, где нет почвы для семян греха.

В настоящий момент в зависимости от того, какая из трех первооснов (православие, самодержавная монархия, русский народ) у тех или иных общественных сил или мыслителей является главной или, напротив, искажается и даже отвергается, можно классифицировать их по этому основанию, с одной стороны, на православных (христиан), державников (монархистов) и почвенников (националистов), а с другой, соответственно, на атеистов, либерал-демократов и западников. Если предположить, что все три начала (религиозное, государственное, народное) сильны не только своей самостоятельностью, самобытием,

но и взаимосвязями, что образует единство национального духа, то фактически мы имеем два основных полюса: группу сил национальных и антинациональных (несмотря на всё многообразие частных оттенков).

Как бы утопично ни звучал сегодня лозунг «За Веру, Царя и Отечество», он выражает необходимые начала, без которых российская (русская) цивилизация в любом виде, будь то коммунистическая тоталитарная или современная буржуазно-демократическая, не могла и не может существовать. После краха самодержавия даже в период коммунототалитаризма суррогаты этой триады всё равно становились основой политического строя. Так, православная вера должна была быть обращена в веру построения на земле коммунистического рая, самодержавная монархия – превратиться в тоталитарное государство во главе с генеральным секретарем, а русскому народу было велено раствориться в искусственной общности – советском народе. Период ельцинского лихолетья, ознаменовавшийся распадом и разложением всего и вся, постепенно завершается оформлением той же триады, но в ином, подчас в абсурдном, карикатурном виде. Процесс разоблачения подмен и возвращения русского православно-го самодержавного духа еще не закончен. Взамен питающих друг друга любви, попечения, служения Богу, защиты, послушания и органичного распределения трех сил – опасность их имитации и формально-правовых разделений. Народу, творящему свою национальную культуру, по-прежнему угрожает альтернатива обезличенного простонародья, погрязшего в мещанстве, потребительстве, одурманенного американским масскультом, прагматизмом и технократизмом. Надежда на спасение – в обращении к христианским смыслам великой русской классической литературы, ныне подвергаемой уродливым искажениям, к отечественным памятникам истории и культуры, традициям правосознания и образования, базирующимся на аксиологии справедливости и духовно-нравственном воспитании, религиозных в своих основах.

Так история России после революции показывает необходимость избавления от чуждых доктрин и всяческих идолов, выработку своих национально-цивилизационных форм социальной активности и творчества, помогающих всем народам и странам, входящим в орбиту русской (российской) цивилизации, восходить к заповеданному первообразу. Сейчас стоит задача восстановления заповеданной священной триады в ее цельности через

обретение верных взаимосвязей, ее составляющих, исходя из их природы и распределения, исторических предпосылок и современных условий.

Необходим приоритет духовно-нравственного понимания исторической памяти и проблем мемориализации, выявление ценностных метафизических истоков революции и Гражданской войны, произошедшего раскола и всплеска классовой ненависти. Осознание их как всеобщей национальной трагедии и закрепление этой идеи в общегражданских мемориалах станет напоминанием о великом нравственном историческом уроке и не позволит страшным событиям повториться вновь. Смыслы русской революции, ее ценностное значение выявляются в контексте историософского осмысления движущих сил и логики человеческой истории. В столь великие моменты обнаруживают себя универсальные законы, осмысление которых закрепляется в отечественном и всемирном культурном наследии человечества, предстает как наказ на все времена. Верность этому завету, живущая в исторической памяти, является сердцевиной пути России как метафизическое задание, призванное к осуществлению, ее путеводной звездой. Оно зримо разворачивается в великой истории национально-государственного и культурного строительства, народном творчестве и традиции, памятниках культурного наследия. Благоговейное отношение к этому дару, изучение тонких взаимосвязей и следование заповеданному пути – залог свершения Россией своей великой цивилизационно-исторической миссии. Это отношение к прошлым святыням и урокам не просто как к историческим остаткам (иначе они превратятся в останки), но как к реальной силе, которая разворачивается тем больше, чем больше и глубже происходит единение людей не просто по «человеческому усмотрению, но по Божественной благодати». Жизнеутверждающая метафизика христианства противостоит бессмысленности, конъюнктуре, новационизму, деконструкции, десакрализации, технократизму, расколотости, творческой немощи и отвлеченности, побуждая к наследованию смыслов христианской культуры как ее неустанному созиданию. Она приобщает к вечности. Перефразируя И.А. Ильина, можно утверждать, что насколько верно извлекаются духовно-исторические уроки и «эксплуатируется» наше национальное прошлое, собранное в национальном настоящем, настолько прочно создается национальное будущее.

Гибридные войны: симбиоз традиции и трансформации

Рассматривая войну как конкретный тип конфликта, необходимо отдавать себе отчет в том, что наиглавнейшая задача государственного деятеля, а также командира – это определить тип войны, в которую погружается государство и армия, потому что ошибка может иметь роковые последствия. Чтобы не оказаться в роли побежденного, следует понимать, к какой войне нужно готовиться.

Относительно недавно в политический дискурс был введен концепт «гибридная война». Этот неологизм не остался незамеченным, так как он затронул содержательные, методологические, прагматические и прогностические стороны развития понятия «война». Исходя из того, что понятие должно отражать либо уже существующее, либо проецировать феномен, находящийся на стадии становления, термин «гибридная война» представляет интерес с точки зрения его соответствия реальному феномену.

С момента появления термина «гибридная война» прошло более десяти лет. Но за это время 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 негативные коннотации². Понятие превратилось в некий синоним «несправедливой войны», но только оно

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.

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 ценностным характером неологизма, предназначенного для создания отрицательного имиджа неудобных 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. Сами натовские аналитики видят слабые стороны этого понятия (его 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, несмотря на свою ангажированность, напоминают коллегам о том, что англо-американский профессор, специалист по вопросам стратегии Колин Грей убедительно доказывал, что будущая война,

¹ La guerre hybride existe-t-elle vraiment? // Revue de l'OTAN [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.nato.int/docu/review> (дата обращения 30.10.2017).

а также современная заключается в воспроизведении уже известных схем¹.

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 угроз². 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 Штефэнеску, Румыния), оценивающие ее через призму информационной и кибервойны (Кристин Дюгуэн-Клеман, Франция), пытающиеся 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 у других исследователей³. 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 Анротен⁴ видит в роли предтечи создания нового концепта Ги Броссоле, однако, как представляется, это не соответствует реальной эволюции данного подхода и свидетельствует либо о незнании

¹ Ibid

² *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?

³ *Bouthoul G., Carrère R., Annequin J.-L.* Guerres et civilisations (de la préhistoire à l'ère nucléo-spatiale). Paris, FEDN, 1980.

⁴ *Henrotin J.* Techno-guérilla et guerre hybride. Le pire des deux mondes. Paris, 2014.

имен авторов, разработывавших эти идеи, либо об избирательном, если не тенденциозном, подходе к истории вопроса.

Проблема использования всевозможных средств в войне (как разновидности политической борьбы) мы можем найти намного раньше, чем в XXI в. 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 гг. прошлого века наши соотечественники рассматривали возможности применения разнообразных средств и методов организации вооруженной борьбы: война на политическом, дипломатическом, экономическом и иных фронтах (А. Свечин), заполнение периодов, свободных от вооруженной борьбы невоенными операциями: агитацией, разрушением экономики противника и т. д. В 60-х гг. XX столетия военный теоретик русского зарубежья Е.Э. Месснер писал в своих работах, опубликованных в Аргентине, о мятежах-войнах, которые будут распространены в будущем¹. К. Шмитт в «Теории партизана» также говорит о неклассических способах ведения войны².

Сегодня можно констатировать, что термин «гибридная война» становится привычным и устоявшимся в современном военно-политическом дискурсе (Тененбаум, Марков, 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 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. Необходи-

¹ Домнин И., Савинкин А. Асимметричное воевание // Отечественные записки. № 5 (26) 2005 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/5/asimmetrichnoe-voevanie> (дата обращения 30.10.2017).

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

мо очистить понятие от идеологических плевел и рассмотреть его с теоретической точки зрения. Для этого, на наш взгляд, необходимо уточнить само понятие «война» для XXI в.

Исследователями предлагаются различные, не совпадающие дефиниции нововведенного понятия, откуда возникают методологические противоречия. Гибридную войну часто отождествляют с нелегальной войной, сопоставляют с асимметричными войнами и т. д.

Существует тенденция подводить под понятие гибридной войны содержание, соответствующее понятию «противоборство». Надо четко определить, что есть война, тогда станет понятней, что включать в понятие «гибридная война». Представляется, что у различных авторов термин приобретает 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 2005 г. 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

¹ *Bond S.M.* Hybrid War: A New Paradigm for Stability Operations in Failing States. U.S. Army War College, Carlisle Barracks, Pennsylvania 17013. P. 17.

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

установками в области политики государства. Среди специалистов идут жаркие дискуссии по этому поводу. В этом смысле показательны публикации М. Гареева¹, С. Тюшкевича², И. Даниленко³, отражающие конкурирующие позиции по этому вопросу.

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

¹ *Гареев М.* Вырвать ересь с корнем // Военно-промышленный курьер. 5 июня 2013. Вып. 489. № 21 // <http://vpk-news.ru/articles>.

² *Тюшкевич С.* Кризис военной мысли // Военно-промышленный курьер. 26 июня 2013. Вып. 492. № 24 // <http://vpk-news.ru/articles>.

³ *Даниленко И.С.* От прикладной военной науки к системной науке о войне // Военная мысль. 2010. № 10. С. 23–32.

Российский цивилизационный очаг оси мировой культуры

Известно, что геополитика часто определяется на основе географических признаков, хотя в определенной степени на формирование этого понятия оказали существенное влияние культурно-исторические и цивилизационные концепции¹. Принимая во внимание сложившиеся определения и не отрицая их, всё же необходимо скорректировать трактовку геополитики, которая строится с помощью корреляции значений пространства и интереса. Значение пространства выводится из части «гео-» термина «геополитика», а интереса – из «политики». Если привязка «гео-» к пространству выглядит достаточно понятной, то относительно значения интереса применительно к политике следует сказать несколько подробнее.

Политика как форма социального бытия или сфера жизни общества определяется, исходя из ее процессуальной направленности, функциональной заданности и ценностных ориентиров. В основе политической деятельности социальных субъектов (будь то личность либо государство) лежит стремление к достижению собственных интересов или интересов других субъектов, если они (и интересы, и субъекты, а как правило, и те, и другие вместе взятые) благоприятны для данного актора. Следовательно, политика есть форма и сфера реализации интересов социальных субъектов².

В политическом обществе и в функционировании политических институтов доминируют социальные интересы. Интерес (лат. *interest* – иметь значение) выражает причину действий индивидов, социальных общностей и институтов, определяющую их социальное поведение.

Социальный интерес гораздо шире социальной потребности и предполагает не столько удовлетворение социальных требова-

¹ *Бедрицкий А.В.* От структуры мира – к структуре геополитики // Русский геополитический сборник. 1995, № 1. С. 3–4.

² *Филатов А.С.* Электоральное поведение и политические технологии: как добиться успеха на выборах. Симферополь, 2002. С. 4–7.

ний, сколько стремление контролировать распределение разнообразных духовно-материальных ценностей и благ в обществе. Вследствие этого социальный интерес не ограничивается удовлетворением социальных требований, а стремится присвоить себе, включить в сферу своей компетенции структуры, обеспечивающие удовлетворение потребностей.

В результате возникает такое понимание геополитики, когда субъектом реализации интересов рассматривается прежде всего государство, а сфера их реализации может выводиться за пределы территориальной дислокации определенного государственного образования. *Геополитика – это комплекс методов и способов, обеспечивающих реализацию государственных интересов (интересов государства) в масштабах глобальных пространств.*

Следуя из такого определения геополитики, вполне обоснованным является употребление этого понятия при характеристике различных цивилизационных типов и социокультурных пространств. Совершенно очевидно, что цивилизация не может ограничиться какими-либо локальными пространственно-временными зонами, а социокультурное пространство – одним или двумя регионами.

Что касается понятий культуры и цивилизации, то тут необходимо выделить основные сущностно значимые признаки и не удаляться в творческий полет аллегорий, чем грешат многие философы и культурологи. **Культура** представляется как безусловные достижения человеческой деятельности в сфере духовного и материального производства. Она есть следствие и специфическое обрамление социальной деятельности. Отсюда, культура выступает в качестве достигаемого *результата, условий и способа человеческой деятельности* во всем ее многообразии. Следовательно, мы имеем все основания говорить как о духовной, так и о материальной культуре. В таком контексте культура непосредственно сопряжена с деятельностью, являясь ее (деятельности) результатом, и опосредованно формирует деятельность складывающимися условиями человеческого существования, которые строятся по определенным стандартам, нормам и моделям.

Цивилизация возникает на базе духовной и материальной культуры и служит показателем их состояния. Основной мотив генезиса человеческой цивилизации состоит в необходимости упорядочивания и организации достижений человеческой деятельности, ее культуры. Поэтому цивилизация, кроме регламен-

тирующих функций, еще и определяет направленность развития общества, комплексной человеческой деятельности.

Кстати, исходя из данных определений, можно заключить, что некультурных этносов не существует, так как культурная деятельность является одним из отличительных социальных и даже человеческих признаков. А вот нецивилизованные этносы, как не достигшие качественного уровня упорядочивания и организации культурных достижений, встречаются во всемирной истории. На это фактически обратил внимание Н.Я. Данилевский. Выделяя культурно-исторические типы (цивилизации) в человеческой истории, он отмечал существование «отрицательных деятелей человечества» и «этнографического материала». По его мнению, это такие типы обществ, которые не достигли по тем или иным причинам цивилизационного состояния¹.

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

Некоторые исследователи, в частности С.Г. Кара-Мурза («Советская цивилизация», 2001), склонны рассматривать в качестве особого типа советскую социокультурную модель и видеть в ней существенный импульс развития России. Вряд ли мы можем согласиться с таким суждением хотя бы по той причине, что социокультурные каноны утверждаются в течение длительного исторического времени, а советский период нашей истории – слишком короткий срок, чтобы сформировались и укоренились социокультурные традиции. Например, в период царствования Петра I было внедрено не меньше культурных нововведений, а может и больше, чем при советской власти, однако никому сейчас не приходит в голову говорить об особой, допустим, дворянской или императорской социокультурной модели. В какой-то степени мы можем говорить о советской цивилизации, и то формально, принимая во

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

внимание специфические способы организации совокупной культуры общества в тот период, локально ограничивая социально-исторический поток времени. Если же исходить из социокультурной и цивилизационной типологизации исторического процесса в целом, то советский период не представляет собой специфический образец, вид, характеризующий принципиально значимые исторические периоды и обладающий существенными качественными признаками.

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

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

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

Казахстана, Туркмении, Таджикистана, Узбекистана, Киргизии, Дальнего Востока.

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

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

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

Если для Прибалтики и Галичины определяющим в их ориентации оказался цивилизационный фактор, то для Грузии, Азербайджана и Туркмении на первый план выходят социокультурные традиции, пронизанные этническими нормами. В этом смысле Грузия, Азербайджан и Туркмения на фоне российских социокультурных стандартов, характерных и для их территорий, обозначаются как этнокультурные осколки. Такая особенность формирования и функционирования фактически лишает

их каких-либо социальных перспектив, в отличие от Прибалтики и даже в известной степени от Галичины, цивилизационная ориентированность которых открывает пути для социальных трансформаций и модернизаций. Этнокультурная ориентация Грузии и Азербайджана породила этнократические политические режимы, что лишает возможности возобновления в рамках их советских границ полноценных социальных коммуникаций. Ни Абхазия, ни Южная Осетия, ни Нагорный Карабах никогда не примут этнокультурные установки современных грузинского и азербайджанского политических режимов. Воссоединиться разрозненные территории могут только тогда, когда политические преемники советских республик откажутся от этнокультурных стереотипов, а произойти это реально может лишь в границах Русского мира.

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

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

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

- общим мировоззрением (с сохранением особых и единичных модификаций);
- особым менталитетом, обеспечивающим самоидентификацию на уровне большой социальной группы (нации, суперэтноса, цивилизации);
- геоприродной спецификой территории деятельности, влияющей на формирование способов взаимодействия людей;
- единым доступным языком как необходимым средством социальной коммуникации и управления, хранения и обмена информацией, передачи социальных знаний.

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

Анализ процесса исторического развития российского социокультурного пространства показывает, что на протяжении более тысячи лет закладывались основы российской цивилизации. К настоящему времени мы не можем строго научно говорить о сформировавшейся российской цивилизации. Россия является становящейся цивилизацией. До настоящего времени при

наличии мощной социокультурной традиции цивилизационные формы в России в основном были заимствованные.

В эпоху существования Древней (Новгородско-Киевской) Руси и Московской Руси происходило воспроизводство стандартов византийской цивилизации. В конце концов этот исторический феномен был выражен знаменитой формулой «Москва – Третий Рим».

Императорская Россия и Советская Россия строились и позиционировались в глобальном цивилизационном пространстве как воспроизводство европейской цивилизации. В этом процессе использовались различные формы, но все они сводились к применению разнообразных европейских цивилизационных моделей. Нельзя сказать, что это было слепое копирование, сугубо российский социокультурный фактор иногда до неузнаваемости преображал европейские формы, но тем не менее европейский цивилизационный вектор развития России в этот исторический период вряд ли кем может быть поставлен под сомнение.

И лишь только на рубеже нового третьего тысячелетия мы имеем основания говорить о начале формирования собственно российской цивилизации на базе развитой и всемирно значимой социокультурной традиции.

Для обозначения современного этапа оформления российской цивилизации возможно использовать понятие Новороссии. Авторство этого термина может быть отдано государственным чиновникам эпохи Екатерины II. В современных исследованиях данный термин используется для обозначения части территории Украины, занимаемой Одесской, Николаевской и Херсонской областями или, более широко, всего юго-востока Украины. Также термин «Новороссия» применяется для характеристики обширных южных российских регионов от Днестра до Алтая¹.

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

В свое время Н.Я. Данилевский в четвертом законе движения и развития культурно-исторических типов отмечал: «Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда

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

только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государств»¹.

Перспективы и, может быть, главное, возможности российской цивилизации строятся, исходя из концептуальной модели, которая обозначается как «ось мировой культуры» или «всемирно-историческая ось человеческой культуры». Историко-временная ось человеческой культуры создается из последовательно сменяющих друг друга уровней и в различной степени активности взаимодействующих очагов культуры: Южная Африка (архаическая культура древнейшего человека, существовавшая до периода, отстоящего от нашего времени в 40 тыс. лет); Средиземноморье – Ближний Восток – Индия – Китай (Древний Египет, Древняя Месопотамия, Древняя Индия, Древний Китай, Древняя Греция, Древний Рим, 10–2 тысячи лет назад); Европа (эпоха Средневековья, Нового и Новейшего времени, вплоть до сегодняшнего дня); Россия (Новороссия, становление в ХХI в.).

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, первым очагом культуры человечества, и средиземноморской культурой Древнего Египта в пространственном и временном измерениях существует значительный пробел. Своеобразная историческая лакуна включает не установленный сейчас и не описанный регион культуры человеческого общества. Он по историческому времени предшествует древнеегипетской культуре и уступает ей технологически в освоении природного пространства. Скорее всего, это пространство и время существования протокультуры человеческого сообщества, бывшей технологически более развитой, чем южноафриканская квазикультура.

Крепление оси культуры достигается благодаря существованию культурных диастол (греч. *diastolē* – растягивание, расширение), которые обеспечивали культурно-историческую преемственность как между уровнями, так и между очагами мировой

¹ Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 91–92.

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 равославного подвижничества, но и в целом в русской духовной культуре творений одного из Отцов Церкви Иоанна Лествичника (VII в.), жившего на территории Сирии.

В пространственно-географическом плане ось культуры возводится по географическим параллелям от Южной Африки до Северной Европы, осваивая на каждом уровне подъема всё более сложные природные пространства. Каждое природное пространство как среда существования человеческого общества, от Южной Африки до Северной Европы, требует от человека всё 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 энергоёмким¹.

¹ Предметно и подробно эти проблемы исследованы и отражены в ряде публикаций автора: *Филатов А.С.* Электоральное поведение и политические технологии: как добиться успеха на выборах; *Его же.* XX век: Эпоха Номо creatur // Человек и христианское мировоззрение. Сохранение нравственного и физического здоровья в мире изменяющейся культуры. Альманах. Выпуск 9. Симферополь, 2004. С. 66–70; *Его же.* Культура глобализации или Глобализация культуры // Человек и христианское мировоззрение. Сохранение нравственного и физического здоровья в мире изменяющейся культуры. Альманах. Выпуск 9. Симферополь, 2004. С. 140–143; *Его же.* Мироздание как объект деятельности Номо cretur // Sententiae: наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). Спецвипуск № 3 «Філософія і космологія».

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

Если мы сравним геопространства средиземноморского региона, с одной стороны, и Средней Европы и Северной Европы, с другой, то увидим, что европейские экологические условия могли расцениваться как экстремальные для египетской и месопотамской культур, да и для греческой тоже. Практически точно так же рассматривается урало-сибирский регион с позиций 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 энергоемкое, нежели в полосе Средиземноморья – Ближний Восток – Индия – Китай, а в урало-сибирском регионе России – чем в Европе.

Выражением потенциала российской цивилизации являются достижения в областях освоения космического пространства, атомной энергетики и производства вооружений. Первые космические спутники, первый космонавт, первая АЭС, автомат Калашникова и атомное оружие появляются в стране, материальная культура которой в сфере быта и массового производства товаров и услуг явно уступала культуре социально развитых стран мира, европейской культуре. Эти достижения отмечают готовность российского социокультурного пространства принять культурно-цивилизационную эстафету человечества и обеспечить формиро-

Вінниця: Універсум-Вінниця, 2004. С. 182–193; Его же. Экология свободы и глобализация // Социальная экономика. Научный журнал Харьковско-го национального университета им. В.Н. Карамзина. 2003. № 1. Январь-март. С. 29–47; *Его же*. Россия и мир. Геополитика в цивилизационном измерении. М., 2015.

вание 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.

Несмотря на современное геополитическое доминирование евро-американской цивилизации, ее апогей развития уже остался в прошлом. Сейчас она использует ресурсы, созданные ранее. Признаки кризиса пока не видны невооруженным глазом, более того, создается впечатление расцвета. Но слабость культурного (материального и духовного) поля проявляется в том, что евро-американское сообщество остро нуждается в приливе свежей крови, главным образом в отраслях, связанных с интеллектуальными технологиями. Этим объясняется высокая потребность общественных структур США, Великобритании, Германии и других стран из этой обоймы в высококлассных специалистах в областях компьютерной техники, инженерии, биотехнологий и т. д., которых привлекают в эти страны из Российской Федерации, Украины, Белоруссии и др. Евро-американская 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, потому различного рода и вида вампиры так популярны в современной массовой культуре Запада – кинематографе, телевидении, литературных бестселлерах?)

Финальная стадия европейской цивилизации отмечалась в первой трети XX в. еще О. Шпенглером в его знаменитой книге «Закат Европы». Следует подчеркнуть, что Шпенглер именно европейскую (западную) культуру характеризовал как вступившую в стадию упадка. В конце XX столетия американский профессор Ф. Фукуяма в статье «Конец истории?», напечатанной в журнале с символическим названием «National Interest», фактически констатирует исчерпаемость социальных технологий (без которых нет культуры) Запада.

Не стоит рассматривать окончание цикла развития европейской культуры и цивилизации в качестве вселенской трагедии. Даже европейской социальной, как минимум гуманитарной, катастрофой это не является, потому что старая цивилизация в современных условиях имеет все возможности пользоваться

благами новой цивилизации. Как, например, Китай пользуется достижениями европейской цивилизации. Более того, угасающие, в соответствии с законами социального развития, цивилизация и культура кровно заинтересованы в оформлении и эффективном функционировании новой цивилизации, которая в состоянии построить общечеловеческую модель социальной деятельности, принципиально отличающуюся от всех предыдущих.

Вполне естественно, что в условиях выстраивания оси культуры человечества и цивилизационного перехода должны выработаться принципы взаимодействия новой российской цивилизации с существующими моделями цивилизационного устройства, прежде всего европейскими и североамериканскими. Понятно, что практически невозможно на уровне просветительской деятельности добиться от европейской цивилизации «сложения своих полномочий» и включить ее социальные институты в процесс содействия становлению (ново)российской цивилизации. Геополитические интересы, присущие и евро-американской цивилизации в целом, как и отдельным наиболее агрессивным ее компонентам, не позволяют рассчитывать на вселенскую социальную солидарность и цивилизационное братство. Геополитические интересы всегда будут провоцировать цивилизационную конфронтацию и конфликты. Потому надеяться, что две конкурирующие цивилизационные структуры (а таковыми в современном мире являются европейская и российская) в состоянии отказаться от своих геополитических притязаний, по крайней мере, наивно. Следовательно, необходимо не сглаживать цивилизационные противоречия (из этого ничего не получится, кроме благих пожеланий), а искать формы и способы их ненасильственного разрешения на основе выработки общих правил геополитической деятельности. Стремление включить культурный комплекс одной цивилизации (российской) в другую цивилизацию (европейскую) может приводить только к одному – нивелированию российских культурно-цивилизационных свойств и признаков. С одной стороны, это наносит ущерб всемирному цивилизационному прогрессу и разрушает выстраивание оси культуры человечества; с другой стороны, это генетически невозможно сделать, ибо противоречит и глобальным социальным законам исторического развития, и потребностям всего человечества. И даже если Москва будет стараться вмести́ть гигантское российское социокультурное пространство в ложе евро-американской цивилизации, то Урал и

Сибирь не позволят ей это сделать. А без Урала и Сибири Москва никому не интересна.

Параметры взаимоотношений европейской и российской цивилизаций могут выстраиваться на основе трех принципов, которые должны определять и правила современной геополитической игры. Это – **преемственность, конкуренция, взаимоподдержка**. Преемственность осуществляется благодаря тем мостам культуры, которые возводились в последние столетия царской Россией и Советским Союзом. Конкуренция неизбежно будет возникать вследствие разницы геополитических интересов и по самой цивилизационной природе. Взаимоподдержка необходима, чтобы нейтрализовать и устранить социально агрессивные действия тех социокультурных сообществ, которые Данилевский называет «отрицательными деятелями человечества». Сейчас такая агрессия проявляется в различных формах терроризма.

Праздник в механизме трансляции цивилизационных констант

Цивилизационные константы определяются нами как ключевые характеристики совокупного социального субъекта, которые обеспечивают его целостность, уникальность и воспроизводимость в условиях изменчивости исторических условий.

Такие константы формируются и функционируют в процессе этногенеза и в основе своей определяются средой обитания человека – природно-климатическими условиями и связанными с ними традиционными образами жизни. При этом способом бытования цивилизационных констант, их духовно-нравственным ядром выступает традиция как форма накопления, хранения и передачи социального опыта.

Основополагающей социообразующей чертой русского народа является соборность – исторически сформировавшаяся необходимость со-жития в суровых климатических условиях, будь то рискованное земледелие, либо рыбный промысел в северных широтах. Выжить в них можно было, лишь объединив усилия и пользуясь взаимопомощью.

Такого рода цивилизационные константы специфически окрасили исторический путь России, определили чисто русские приоритеты, ориентиры и пути достижения жизненно важных целей. К их числу, помимо указанной выше соборности, в первую очередь следует отнести приоритет духовного начала бытия, веру в социальную справедливость и русское понимание совести.

Совесьть по-русски – это, прежде всего, моральный императив ответственности человека перед другими людьми, осознаваемый и понимаемый им как личный, внутренний нравственный долг перед самим собой. В данном контексте важнейшей цивилизационной константой русского народа выступает традиция воинского служения, которая определяет принципиальное отличие российских вооруженных сил от западноевропейских армий, их целевых установок и мотивов военной службы.

Формирование и функционирование цивилизационных констант непосредственно связано с социальным феноменом

идентичности. Идентичность выступает одним из основополагающих элементов механизма личностного освоения социальной действительности. В соответствии с субъективно определяемыми идентификациями человек организует и направляет свое поведение. Идентификация с большой социальной общностью служит катализатором массового поведения и социального действия.

Идентичность как осознанное самоопределение социального субъекта базируется на трех основных потребностях человека: потребности в принадлежности, потребности в позитивной самооценке и потребности в безопасности. Формирование идентичности предопределяет такую интериоризацию традиций, обычаев, норм и ценностей, когда индивид уже не отделяет себя от группы, воспринимает происходящее как имеющее отношение не к нему лично, а к определенному «мы». В общественной практике индивида идентичность реализуется в формах солидарности с группой и обязанностей «поддерживать своих». Ослабление и разрыв идентичностей преобразует повседневное окружение человека в чужой, непонятный и зачастую враждебный мир. В условиях социальной неустроенности значительных масс населения и острой потребности в защищенности со стороны государства национальная идентичность становится универсальной формулой ответа на вопрос о смысле существования и социального действия.

В Российской Федерации вопрос сочетания этнического многообразия и политического единства россиян оказался весьма сложным. Помимо исторического прошлого, в условиях перехода к новому экономическому укладу и связанных с ним поистине тектонических сдвигах в общественном сознании активно заявила о себе не только этническая, но и региональная, конфессиональная и корпоративная идентичность.

С другой стороны, открытость российского общества и объективная потребность экономического развития обусловили активное воздействие на формирование российской идентичности процессов глобализации с их активными интеграционными и коммуникативными составляющими. Россия, как и многие другие национальные государства, испытала угрозу утраты статуса суверенного субъекта мировой политики, экономики и культуры.

Следует признать, что сегодня, в условиях открытых обществ, человек оказался на границах множества социальных и культурных миров, контуры которых всё больше размываются. Переживая

свою принадлежность к пересекающимся культурным пространствам, он становится носителем множественной идентичности, с одной стороны, и, с другой, переживает кризис национальной идентичности, чреватый потерей цивилизационной самоидентичности, утратой упорядочности представлений о себе и своем месте в картине мира.

Кризис национальной идентичности, и, как следствие, утрата цивилизационных констант неминуемо делает население страны восприимчивым к различного рода политическим манипуляциям, в том числе со стороны заинтересованных внешних сил, направленным на подрыв политического единства и территориальной целостности. Характерными примерами новейшей истории постсоветского пространства являются так называемые «цветные революции». В этих условиях сохранение национально-культурной самобытности выдвигается в число необходимых условий позиционирования государства в мире как суверенного субъекта. Национальная идентичность и культура в целом становятся элементами национальной безопасности, поскольку с их разрушением де-факто исчезает и сама нация.

Возведение культуры в ранг национальных приоритетов свидетельствует не только о признании ее важнейшим фактором роста качества жизни и гармонизации общественных отношений, залогом динамичного социально-экономического развития, но и гарантом сохранения единого культурного пространства и территориальной целостности России, обеспечения суверенитета и национальной безопасности, воспроизводства национальной идентичности.

На протяжении всей российской истории именно культура сохраняла, накапливала и передавала новым поколениям духовный опыт нации, ее цивилизационные константы, обеспечивала единство полиэтничного населения России, воспитывала чувства патриотизма и общенациональной гордости, укрепляла авторитет страны на международной арене.

Важнейшую роль для формирования национальной идентичности играет совокупность культурных практик, на которые можно распространить известное выражение великого немецкого гуманиста Томаса Манна, сказанное им применительно к театру как социкультурному институту, который «превращает толпу в народ».

Особое место в системе такого рода практик формирования национальной идентичности занимает праздник, праздничная

культура в целом, в том числе общегосударственный праздничный календарь. Заглянув в недавнее прошлое, нетрудно увидеть, какую огромную роль в формировании советской идентичности играли массовые праздники – как собственно политического и военного характера, так и особенно праздники дружбы народов, призванные интегрировать множество национальных культур в единую советскую культуру.

Как показывают проводимые исследования, потребности в идентичности коренятся в коллективном бессознательном, а их формирование восходит к архаическим временам. Согласно антропосоциокультурной концепции происхождения человека, его выживание и последующее развитие в противостоянии с силами природы обеспечивалось благодаря переходу к новому, внебиологическому и более сложному, чем биогенетический, способу организации своего бытия. Определяющую роль в этом сыграло изобретение искусственного способа передачи из поколения в поколение поведенческих программ, компенсирующего утрату генетически инстинктивного способа их кодирования и трансляции¹.

«Двигателем прогресса» стали архаические охотники, те группы людей, которые занимались облавной охотой на крупного зверя, поскольку она требовала от людей тех качеств, которые не были даны им генетически, а именно применения орудий и коллективных согласованных действий, включая способности проектировать результаты и способы данных не инстинктивных действий, опирающиеся на познающее реальность мышление и творческое воображение.

Цикличность жизни древних охотников определялась результатами облавной охоты на крупного зверя. В случае неудачи племя обрекалось на голодную смерть. Поэтому каждая удачная охота символизировала победу жизни над смертью и требовала соответствующего организационного обеспечения, позволяющего реализовать человеческое в человеческом – способность объединять усилия на путях достижения общей жизненно важной цели. Именно на этой основе зародилась и получила развитие первая древнейшая синкретическая форма человеческой духовной культуры – праздник в качестве механизма актуализации и воспроиз-

¹ Культурология / Под ред. Ю.Н. Солонина, М.С. Кагана. М., 2012. С. 206–209.

водства вначале племенной, затем этнической и, наконец, национальной идентичности.

Возникнув на основе общей трапезы, определившей в последующем функциональное предназначение праздничного застолья, праздник наполнился совокупностью взаимосвязанных общей целью совместных действий, обрядов и ритуалов, призванных актуализировать коллективистские начала группы как целостного социального субъекта, обеспечивающего жизнь отдельным входящим в него индивидам. Именно в ходе праздничных коллективных действий вырабатывалась, закреплялась в психике человека и удовлетворялась потребность в идентификации – принадлежности, безопасности и позитивной самооценке, чисто человеческая потребность единения группы как совокупного целого, обладающего интегративным качеством обеспечения «победы жизни над смертью», вырабатывались, развивались и закреплялись потребности в социальной коммуникации, социальной регламентации, социальной регуляции и социальной организации.

Совместное выражение коллективных переживаний и совместное проживание жизненно важных с точки зрения выживания группы событий, процессов и ситуаций на эмоциональном фоне праздничной радости формировало и закрепляло на уровне коллективного бессознательного основные архетипы человеческого общежития, совместной деятельности и поведения в группе. Накапливаемый таким образом социальный опыт закреплялся и манифестировался в формах ритуалов, обрядов и традиций.

Специфика праздника как формы духовной культуры – в том, что во время своей самореализации он воспроизводит своеобразную организацию социальной группы со своими функциями и задачами. Празднование общенародных, общенациональных торжеств небольшой социальной группой является подтверждением того, что празднующая группа индивидов принадлежит данной общности. При этом сущность праздника заключается в самосохранении социальной группы, а механизмом обеспечения ее целостности выступает коллективная суггестия, воздействующая на физическое и психическое состояние членов коллектива.

Общенациональный праздник выступает формой консолидации индивидов, вытекающей из принадлежности к группе, живущей по определенным государством правилам и определенному календарю. Участие в общенациональном празднике фактически входит в комплекс гражданских обязанностей и часто принимает

форму долга перед группой. Гражданин, игнорирующий национальный праздник своей страны, может подвергнуться остракизму за отсутствие лояльности к государству и его идеалам.

В национальной, политической и общественной жизни личность, участвуя в празднике, демонстрирует в этот день свою привязанность, верность, готовность к защите идеалов и, прежде всего, неразрывную связь с празднующей группой, солидарность с нею. Ценности, которым отдаются почести во время праздника, призваны определять весь ход дальнейшей жизни социума, должны интериоризироваться празднующими людьми.

Интересны в этой связи мотивы участия в городских праздниках в Петербурге большого количества представителей бывших советских республик, приехавших в город на заработки. По отзывам организаторов праздничных гуляний, в ряде случаев именно они составляют большинство присутствующих и активно участвующих в праздничных действиях. И за этим четко просматривается желание влиться в российскую культурную среду, отождествить себя с гражданами России, приобрести де-факто российскую национальную идентичность.

В свете изложенного трудно переоценить значение праздничного календаря, определяющего перечень и характер общественных (нерабочих) праздничных дней в году. Праздничный календарь задает социальные ритмы, чередуя отрезки будничных трудов и периоды, свободные от повседневных тревог, трудов и забот, периоды духовного раскрепощения, очищения и преобразования. Именно упорядоченный и структурированный праздничный календарь позволяет воспроизводить душевные энергии человеческого фактора общественного развития.

В полиэтничном и поликонфессиональном обществе такой календарь должен гармонично сочетать собственно государственные праздники и праздники, подчеркивающие этническую и конфессиональную идентичность как неотъемлемые составляющие национально-культурной идентичности. В этой связи можно привести характерный исторический пример – праздничный календарь СССР 1926 г., построенный с учетом роли православия в жизни России¹. В нем из общего числа 14 праздников один праздник – 1 января, Новый год – был общегосударственный и общена-

¹ См.: «День за днем» – Ежедневник 1926 года // <http://www.improvement.ru/zametki/new/collection>.

родный, шесть праздников – так называемые революционные дни (шесть нерабочих дней) носили политический характер, и восемь праздников, подразумевавших девять нерабочих дней являлись церковными.

Так, политическими праздниками (революционными днями), объявленными выходными в 1926 г., выступали: 22 апреля и 21 января – Дни памяти вождя пролетариата В.И. Ленина; 12 марта – День низвержения самодержавия; 18 марта – День Парижской коммуны; 1 мая – День Интернационала; 4 июля – День Конституции СССР; 7 ноября – День пролетарской революции.

В свою очередь церковными праздниками – нерабочими днями – в 1926 г. были: 1 мая – Страстная суббота; 2–3 мая – Пасха; 10 июня – Вознесение; 20 июня – Троицын день; 21 июня – Духов день; 18 августа – Успение; 25–26 декабря – Рождество (на 1 мая выпали 2 праздника: День Интернационала и Страстная суббота).

Такое вдумчивое отношение к общегосударственному праздничному календарю существенно повышало его роль в укреплении национального единства и гражданской солидарности, формировании национальной идентичности народов молодого пролетарского государства, трансляции основных цивилизационных констант. И если система православных праздников напрямую была обращена к актуализации традиционных для российского общества цивилизационных констант, то за предметно-сюжетным разнообразием революционных дней – советских массовых политических праздников – четко просматриваются те же константы соборности, совести, справедливости и патриотизма.

Идеология советского праздничного календаря, как показал сравнительный анализ, повторяет содержание праздничного календаря императорской России, в котором система православных праздников, объявлявшихся неприсутственными, гармонично дополнялась так называемыми царскими днями, которые, по существу, являлись политическими и, как и позднее советские массовые праздники, были призваны продемонстрировать и закрепить единение народа и власти. К примеру, российский праздничный календарь 1853 г. включал в себя 27 праздников с общим количеством 38 выходных (неприсутственных) дней. Из них собственно церковных праздников было 19 (30 неприсутственных дней), царских дней – шесть, военных праздников –

один (Победа в войне 1812 года), общенародных – один (Новый год)¹.

Любой праздник – это всегда обращение к первоистокам жизни, к первоакту творения, к инструментарию мифопоэтического осмысления мироустройства в стремлении прочувствовать и познать трансцендентные основы бытия. Массовое празднество, являясь коллективной формой поведения, пробуждает в человеке древнее бессознательное, восходящее к архаическим временам, когда выживание человека обеспечивалось исключительно благодаря совместным коллективным действиям. «Праздничный прорыв» коллективного бессознательного в индивидуальное сознание побуждает человека к коллективным формам жизнедеятельности и, соответственно, к «очищению» человеческих взаимоотношений.

В процессе совместного (коллективного) исполнения людьми праздничных действий – шествий, митингов, скандирования речитативов, танца, пения, трапезы, состязаний – и при условии всеобщего равенства, снятия социальных статусов и ролей возникает человеческая совокупность, обладающая психической общностью, в которой доминируют не идеи-понятия, характерные для индивидуального мышления, а идеи-образы, опирающиеся на иррациональные глубины психики и взывающие к коллективной памяти. Коммуникационные технологии празднующих людей используют энергичный и образный язык аллегорий, метафор и символов в совокупности с простыми речитативами, сведенными к формуле. Часто и долго повторяемые, они захватывают воображение, воздействуют на глубинные пласты психики и автоматически запускают праздничное поведение. Этим, в частности, определяются особое место и роль в пространстве праздника произведений народного художественного творчества – устного, песенного, музыкального, танцевального, игрового. Именно в них зафиксированы культурные коды совместного бытия, определяющие душу народа как целостного социального механизма, его цивилизационные константы.

¹ *Высочков Л.В.* Будни и праздники императорского двора. СПб., 2012. С. 134–141.

А.С. Панарин и истоки модерна

Рассматривая человеческую историю как смену циклов доминирования Востока и Запада, А.С. Панарин констатирует, что именно эпоха Возрождения помогла Евроатлантике совершить рывок и вырваться вперед по сравнению с Востоком. Скачок произошел благодаря обращению к античному наследию, которое было воспринято и осмыслено как собственное наследие, состояние, своеобразный золотой век евроатлантического мира. Данное заимствование способствовало сохранению высокой мотивации и чувства собственного достоинства¹. В этом плане, полагают исследователи, значение имеют и слова «возрождение» и «заимствование». В первом случае ощущается пафос высокого самоутверждения, во втором – либо ученическая приниженность, либо плагиаторская незаконность.

Здесь читается очень важная мысль: *если Запад совершил модернизацию благодаря обращению именно к своему наследию, то от Востока Евроатлантика требует рывка вперед путём заимствования чужого опыта – стран Европы и Америки*. А.С. Панарин прямо не утверждает, но из его текста вытекает, что при разговоре о модернизации происходит подмена понятий. Сам Запад прошел процесс *модернизации*, а от Востока требует иного – *вестернизации*.

Данная мысль может вызвать возражения, согласно которым на эпоху Возрождения повлиял ряд экзогенных факторов. Во-первых, это гибель Византии, которая привела к массовому притоку в Европу античных и византийских культурных источников, что сыграло свою роль. Во-вторых, свою роль сыграли две огромные континентальные империи: Арабская и позднее Монгольская. Они фактически выступили в качестве передаточного звена между Китаем и Западом, благодаря чему часть знаний Востока перетекла на Запад. Данный фактор, наряду с античным наследием, детонировал процессы модернизации и становления современного западного общества.

¹ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности М., 1999. С. 79.

С этим можно согласиться. Но, повторимся, такие же заимствования из Византии элементов античной культуры воспринимались именно как обращение к своему прошлому. Когда пишут о том, что благодаря мостикам в виде империй «европейцы познакомились с порохом, компасом, книгопечатанием, перегонкой спирта»¹, то речь всё-таки идет о каких-то отдельных несистемных случаях, пусть и важных. Как правило, это имело место только в одной сфере – экономической. В случае современной «модернизации», под которой чаще понимается вестернизация, предполагается почти полное восприятие западного опыта и традиций, а также отказ от собственных исторических корней.

Справедливости ради стоит отметить, что любая культура, минуя определенные стадии в своем развитии, рано или поздно подходит к периоду, который можно назвать «модернизацией»². Но здесь и наступает опасная черта: модернизация ни в коем случае не должна заглушаться непродуманной вестернизацией. Об этом писал еще Н.Я. Данилевский, предупреждавший, что начала одной культуры не передаются другой. В этом плане актуально и замечание А.С. Панарина, его акцент на античных истоках западной модернизации.

Однако изначально в западном Возрождении, ставшем предтечей европейского модерна, присутствовала одна «ловушка духа, великий риск культуры». Этот феномен включал в себя момент духовно-нравственного регресса, связанный с попятным движением от христианства к язычеству, от монотеизма к пантеизму и материализму, что и стало источником всех патологий западного модерна, проявившихся впоследствии³.

Человек, вкусивший соблазнов Ренессанса, стал утрачивать способность к терпению. На массовом уровне Ренессанс дал неожиданный моральный обвал, связанный с реваншем престижного в культурном отношении язычества над христианской аскезой. Такой ослабевший в нравственном отношении человек не смог

¹ Хаш-Эрдэнэ Самбалхундэвийн. Вклад монгольской кочевой цивилизации в мировую цивилизацию // Геополитика и безопасность. 2012. № 4. С. 24.

² См.: Хатунцев С.В. Западнизм и вестернизация с позиций цикличности цивилизационно-исторического процесса // <http://webkamerton.ru/2011/05/zapadnizm>.

³ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. С. 79.

уже выносить те тяготы существования, который христианизированный индивид переносил в Средние века, не теряя достоинства.

В итоге возник заказ на новую машинную технику, которой предназначалась та же самая роль, что рабам в античности: на нее перекадывалось бремя физического труда. И это не является случайным по мысли Панарина: любая «постхристианская» эмансипация связана с попытками переложить бремя на кого-то другого – новых колониальных рабов или новую технику. Ренессанс и заложил последовательность этих стратегий: сначала великие колониальные открытия, затем – великие технические открытия¹.

Но насколько серьезно данное утверждение? Получается, что, не будь упадка христианства, не было бы и технологического рывка? А чем тогда объяснить технические достижения тех же китайцев? Вопросов здесь много, и не всегда А.С. Панарин может дать на них ответ.

Дальнейшее развитие западной цивилизации, полагал А.С. Панарин, сопровождалось углублением болезни западного общества. Эпоха Возрождения связана и с появлением модерна, датой рождения которого является XV в. Носителями модерна являются маргинальные личности. В связи с этим ученый критикует социологическую теорию, согласно которой, в его представлении, явления маргинальности и неадаптированности являются временными. На наш взгляд, мыслитель бесосновательно говорит здесь о лукавстве социологии. С позиции данной науки маргиналом является человек, перемещенный из традиционной среды в городскую и ждущий адаптации к ней.

Панарин, как уже отмечалось, категорически не согласен с данной трактовкой: полная адаптация возможна лишь в условиях, когда люди переходят из одной стабильной среды в другую стабильную среду, а само пограничное состояние перехода является временным. О какой стабильности и адаптации, по его мнению, может идти речь в условиях нестабильного способа производства или, шире, нестабильной цивилизации, для которой новации и пертурбации являются способом существования?

Другими словами, человек, совершающий переход из деревни в город, тем самым попадает из стабильного мира в нестабильный, где любые решения являются временными. «Следовательно,

¹ *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. С. 102–103.

покидая традиционный космос, мы обречены вместо того, чтобы причалить к устойчивому берегу, бесконечно скитаться в океане нововведений. Словом, обречены на статус вечных маргиналов, блудных сыновей прогресса»¹.

Соответственно, полагает А.С. Панарин, у истоков эпохи модерна находится маргинальная личность, выступающая в качестве главного двигателя европейского прогресса: «Мы ничего не поймем в истории европейского Модерна, в его философии, психологии и морали, если не осознаем, что в основе её лежит маргинальный субъект, навсегда выпавший из порядка Вселенной»².

Данный человек-изгой стремится к собственному возвышению путем унижения тех структур, из которых он выпал. Личность всё более активно начинает противопоставлять себя окружающему миру в настоящем и в прошлом³. Такие примеры ученый видит в эпохе Реформации, которая, по его мнению, понизила статус окружающего природного мира, резко подчеркнув грань, отделяющую Божественного Творца от творения.

Отстранение от окружающего мира, соответственно, привело к превращению личности в холодного аналитика, препарирующего природу только для своих собственных нужд, рассматривающего ее только как объект воздействия и нейтрализующего всё то, что чревато эмоциональными нагрузками, борясь со всем живым, теплым, чувствующим.

Таким образом, главный секрет европейского рационализма как раз и состоит в том, что рационально-аналитический подход неразрывно связан с механистическим принижением природных объектов, омертвлением их⁴.

Это не движение вперед, а откат к досократическому натурализму. Панарин соглашается с мыслью западного исследователя Р. Гарнаса, что в эпоху модерна произошло крушение «великого философского триумвирата» (Сократ, Платон, Аристотель).

¹ *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. М., 1999. С. 132.

² Там же. С. 132.

³ А.С. Панарин в данном контексте просто указал про противопоставление себя окружающему миру, но мы продолжили его мысль. Общеизвестно, что именно с эпохи Возрождения началось негативное отношение к Средневековью как к мрачному времени. В пику ему противопоставлялась Античность.

⁴ *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 133.

И само научное знание превращается в узкое, порой догматизированное.

Однако негативные последствия модерна проявились и в других сферах. Произошел разрыв трех важных элементов: истины, добра и красоты. Неоправданным считает А.С. Панарин отделение науки от цензуры религии – это привело и к ее освобождению от морали. Если древние мудрецы причины всех неурядиц видели во внутренней дисгармонии, то ученые Нового времени акцентировали внимание на виновности мира перед человеком – его несовершенном устройстве, которое в угоду человеку надлежит исправить. Внутреннее совершенствование оказалось отброшенным, ненужным по сравнению с научно-техническими и социальными революциями. Мир необходимо переделать, а не заниматься внутренними самокопаниями. Во всем виноват именно окружающий мир, а не сам человек¹. Освободившись от духовно-религиозной цензуры, наука поставила и эффективность выше морали.

Более того, борясь с религией, наука невольно начала прививать людям материалистический фанатизм. Одновременно началась борьба с такими ценностями, как справедливость, патриотизм, нравственность. Идеологи модерна чувствуют, что чем прочнее нормы и выше идеал у представителей той или иной национальной среды, тем труднее осуществить процедуру «заподозривания» – развенчания высокого перед лицом низкого и низменного.

И еще один важный момент: Новое время реанимировало старое противоречие «цивилизация – варварство». Это также было шагом назад. Продолжая эту мысль Панарина, отметим, что теперь под варварством понималось дурное управление (свойственное, разумеется, восточным народам, с позиции европейцев). Не случайно в тот период распространенным становится и термин «деспотизм», обобщающий восточные политические режимы.

Панарин не отмечает в своей книге один момент: в середине XIX в. Запад окончательно утвердился во мнении, что он в силу своей «цивилизованности» наделен миссией «подавлять, обращать и цивилизовывать» остальное человечество². В связи с этим процесс колонизации всего мира представлялся как моральное торжество Европы. Цивилизация была атрибутом людей белого

¹ Там же. С. 137

² *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира. М., 2007. С. 11.

цвета кожи, христианского вероисповедания, признаком же прочих было варварство¹. Запад не смущало, что ему противостояли древние цивилизации, имеющие более высокий уровень культуры и экономики. Штамп «варвары» давал моральное право европейцам навязывать свою волю покоренным народам.

Философ немного по-иному характеризует этот процесс взаимодействия культур: «Человек Модерна начал выносить свои поспешные вердикты миру, то и дело находя в космическом, равно как и в социальном, устройстве всё новые изъяны и пробелы и тут же предлагать свои рецепты исправления. Человек Модерна возмнил себя Демиургом, более изобретательным и непогрешимым, чем сам Господь Бог. Он развернул программу технической рационализации мира – замены несовершенного естественного совершенным искусственным»². И хотя в этом отрывке речь идет главным образом о природе, данное замечание можно отнести и к обществу. Запад начал выступать в роли верховного судьи, фактически объявляя те или иные народы варварскими или культурными.

Противопоставление коснулось и целых эпох: к людям прошлого начинают также относиться как к недочеловекам, не имеющим права голоса ни в культуре, ни в политике. Представители новой эпохи отметают старую как отжившую, не имеющую право на свое видение³. Деление на эпохи было всегда, но в ранних периодизациях ощущалось признание единства исторической судьбы народов. «Золотой, серебряный, бронзовый и железный века осознавались как единая драма человека на Земле, а не как удел разных народов, когда одним достается “золотое” будущее, а другим – “железное”»⁴.

Типичной процедурой здесь является «формационное» размежевание: люди делятся на современных, олицетворяющих прогресс, и представителей «проклятого прошлого», не устранив которых, счастливого будущего нельзя будет достичь. Первые в силу своей «прогрессивности» получают моральное право судить людей прошлого, тем более что с каждым новым поколением они

¹ Там же.

² *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 141.

³ Там же. С. 205.

⁴ *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. С. 167-168.

становятся всё мудрее и совершеннее, всё лучше. Такой подход открывает дорогу и «классовому геноциду»¹. Мы бы здесь сказали, что не только классовому или социальному. Здесь также проявляется и негативное отношение к иным народам, вспомним хотя бы судьбу тех же индейцев США.

Частично здесь можно согласиться. Великая Французская революция, к примеру, показала такое отрицание. Но, на наш взгляд, картина будет неполной. Отрицая прошлое, Запад им всё-таки восхищается. К примеру, критика наследия Средних веков, характерная для эпохи Возрождения, сменяется хотя бы частичной романтизацией прошлого в XIX в. Поэтому нельзя говорить только об отбрасывании прошлого.

Так произошло становление западного общества, в основе которого, по мнению Панарина, было заложено высокомерие по отношению к прошлому, другим культурам, к окружающему миру.

В оценках мыслителем рождения модерна есть спорные моменты. Полемику вызывает тезис о том, что главными двигателями модернизации на Западе являлись маргиналы. В своих работах он также использует термин «пират», что является спорным. Рядом с «пиратом» можно поставить и иные фигуры: «торговец», «проповедник». Не всегда модерн на Западе отвергал традицию, чего автор не замечает. Идеологию консерватизма в Европе можно считать реакцией части общества модерна на угрозу потери своих истоков.

Вместе с тем в рассуждениях Панарина есть моменты, с которыми можно согласиться. В современной российской, и не только, научной литературе, существует критика как теневого сторон модернизации², так и политики вестернизации³. Есть исследователи, констатирующие опасность раздувания идеи прав и свобод человека⁴. Можно согласиться и с критикой мыслителем гедо-

¹ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. С. 167–168.

² Дугин А.Г. Что такое модернизация // Политический класс. 2009. № 1. С. 60–65.

³ См., напр.: Хатуицев С.В. Западнизм и вестернизация с позиций цикличности цивилизационно-исторического процесса.

⁴ См., напр.: Трушков С.А. К вопросу о природе прав человека // Вопросы новой экономики. 2013. № 3. С. 99–102.

нистического типа личности как одного из следствий процесса модернизации западного общества.

А.С. Панарин прав, что непродуманная модернизация может вести к архаизации и одичанию, что, в какой-то степени, и происходит с современным Западом. Не менее важной является и мысль о том, что, проведя преобразования на основе своих традиций, Запад от других культур требует совершенно иного.

И самое главное, в чем можно согласиться с автором: негативные черты, сформированные в период создания западной цивилизации (высокомерное отношение к окружающему миру, чрезмерно раздутый индивидуализм, скептическое отношение к традиции), проявились в последние десятилетия с наиболее яркой силой, особенно в идеологиях неолиберализма и глобализма. В этом одно из главных значений творчества А.С. Панарина.

Государственное обеспечение преемственности социокультурного развития нации

*Мы должны освоить волею наше прошлое
и волею замыслить наше будущее.*

Ильин И.А.

«Путь духовного обновления»

В декабре 2014 г. президент России подписал документ под названием «Основы государственной культурной политики» (Основы ГКП). В.В. Путин обозначил уникальность документа, в котором, по его словам, обозначено *«всеобъемлющее»* понимание культуры¹. Это весьма важное заявление и отражает содержание *стратегического* для развития отечественной культуры документа. Действительно, в последние десятилетия складывалось такое впечатление, что культура рассматривается лишь как сфера досуга и развлечений. Но иным было классическое понимание искусства и культуры.

Искусство с самого начала имело сакральное значение, а культура в целом противопоставлялась хаосу. Тысячелетиями традиционное общество видело смысл жизни в том, чтобы преодолевать «хаотическую пыль» случайностей, преобразовать хаос в космос, т. е. выстраивать гармонию окружающего миропорядка – творить культуру². Но уже в течение века нашей истории на государственном уровне культуру не связывали с «сохранением, производством, распространением *духовных ценностей*» (Основы ГКП). И вот в документе появляется положение о «духовной сфере» культуры как «системе представлений о мире и человеке», о «ментальности российского народа», и о «нематериальном культурном наследии».

К этому необходимо отнестись весьма серьезно: в то время, когда в мире преобладает тенденция потребительского отноше-

¹ Культура. 26.12.2014.

² Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 3. М., 1994 С. 434.

ния к культуре, именно в России просматривается тенденция возвращения к классическому пониманию культуры как сферы гармонизации человека.

I

Культура начинается с личности, и задача преодоления хаоса по силам только духовной личности. Если человек неспособен к сдерживанию своих инстинктивных страстей, направлению их в творческое русло, то как он может внести гармонию в общество? Как писал Иван Александрович Ильин, «каждое произведение искусства есть предложенная людям *медитация*; читатель... медитирует тою святостью и мудростью или греховностью и мерзостью, которые художественно осуществились и развернулись в читаемом произведении»¹. *Эстетический предмет* есть то, что художник предлагает людям для медитации, и за материальной оболочкой произведений скрывается *дух произведения*. От художника требуется трезвение и очищение взгляда на жизнь, чтобы его медитация была не разрушающей, а творческой, и потому «культура творится... напряжением всего человеческого существа, отыскивающего *прекрасную форму для глубокого содержания*»². Тогда только художник становится воспитателем общества, его вкусов и его нравственных чувств.

Традиционное понимание культуры не дает возможности подменить истинное искусство акциями больных тщеславием бездарностей. Еще в конце XIX в. М. Нордау, наблюдая тенденцию отхода от традиционного понимания задач культуры, от классических критериев искусства, увидел, что без опоры на фундамент абсолютных ценностей начинается вырождение культуры, а значит, и цивилизации в целом³. Катаклизмы первой половины XX в. готовились не в малой степени в творческих салонах и литературными произведениями писателей, восстающих против традиционного общества и абсолютных ценностей бытия. И современным лидерам наций необходимо помнить исторический опыт: «духовно слепой

¹ Ильин И.А. О тьме и просветлении // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. I. М., 1996. С. 203.

² Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 1. С. 290.

³ См.: Нордау М. Вырождение. М., 1995.

подход к искусству» ведет к *вырождению* культуры, а вслед за ней подрывает основы общества и разрушает цивилизацию¹.

Именно культура – совокупность проверенного временем на качество и жизнестойкость материального и нематериального наследия – есть система воспитания нации в лучших традициях. Связь отдельной личности с единым культурным полем нации отражается на социальном здоровье и индивидуума, и нации в целом. Потому общество ответственно за личность: как за ее трудовую творческую свободу, так и за *воспитание* в пределах традиции для *сохранения поступательного развития национального организма*. Вот где корень понимания значения творца-художника для строительства национального организма: как социально деятельные субъекты, государство и художник связаны единой целью сохранения здоровья и творческого развития национального организма.

II

Традиционная культура – культура гармонизации мира – исходит из наличия двух важнейших явлений:

– статического – традиционный фундамент идеальных образов и ценностей;

– и деятельного – непрестанное волевое творческое раскрытие идеальных образов ценностей, передаваемых традицией.

Культура умирает в отрыве от традиций как указателей к фундаментальным идеальным образам, ибо художник и общество теряют ориентиры в системе ценностей, и самосознание нации-цивилизации разлагается. Так же умирает культура вместе с ее носителем – локальной цивилизацией: если традиция не живет постоянным обновлением, она превращается в собрание мертвых артефактов. Кризис цивилизации возникает именно при нарушении баланса консерватизма ценностей и творческого прогресса.

Но сегодня миру преподносят идеи отмирания традиционно общества, а вместе с этим – и абсолютных ценностей и даже смыслов. Это подается как отказ от идеологий, ставших якобы причинами глобальных катаклизмов в XX в. Но уже первые шаги постмодернистских «отказников от идеологий» показали, что сами они являют идеократическую одержимость распространения

¹ Ильин И.А. Основы художества // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. I. С. 88.

своих идей отмирания идеалов и смыслов в глобальном масштабе. В трудах гениального русского ученого Александра Сергеевича Панарина раскрывается роль постмодернистской идеологии в творчестве современного глобального кризиса.

А.С. Панарин определяет, что в центре нынешнего кризиса – набирающий силу в глобальном масштабе *постмодернистский либерализм*. И он имеет вполне материальные истоки, интересы и творцов. Прежде всего, современный либерализм совершенно не соответствует классическому пониманию либерализма: оторвавшись от религиозных корней, он далеко ушёл от аскетично-волевых установок классического либерализма. Ныне им провозглашен девиз: *максимум притязаний при минимальных усилиях*. Иными словами, если раньше «главным ресурсом цивилизации теория прогресса признавала творческую способность человека», то ныне, 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 конкуренция потребителей... Рынок выступает как процедура выбраковки человеческой массы, отлученной от дефицитных благ цивилизации»¹.

А.С. Панарин подчеркивает, что современный господствующий идеологический стиль либерализма обрел откровенно классовый характер: угрозу неконкурентоспособности экономики и наций он видит не в гедонизме, а «*в социальных завоеваниях трудящихся*», в «*дорогостоящей социальной ответственности*» ведущих классов; потому в современном капиталистическом обществе развернулась «*беспощадная критика социального государства*», «*критика постиндустриальной творческой сферы*, связанной с наукой и образованием». Реформаторство новой буржуазии сводится уже не к равенству и братству свободного потребительского общества, а к тому, чтобы «построить жестко селективное общество», в котором «на одном его полюсе сосредоточивается меньшинство, потребляющее элитную продукцию... на другом – большинство, стремительно лишшающееся базы своего существования – национальной промышленности и поставляемых ею

¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 1093–1094.

дешевых товаров»¹. Здесь Панарин откровенен до предела: начат «геноцид населения, не имеющего “либерально-демократического” и “рыночного” алиби»². Именно в этом корень современного цивилизационного кризиса: на место идеи прогресса как непрерывного творческого процесса человечества пришла идея непрерывного потребления элит.

Таким образом, Панарин ставит распространение постмодернистских идей отвержения смыслов и абсолютных ценностей в прямую связь с появлением оторвавшейся от национальных традиций и корней транснациональной олигархии. Финансируемые ею центры распространения постмодернистской идеологии призваны сорвать всякие попытки здоровых творческих сил любой нации сопротивляться уничтожению традиционных ценностей, а вместе с ними и суверенных наций-цивилизаций. Постмодернизм с ходу наклеивает ярлык идеологии на всякое стремление общества к волевой самоорганизации, тоталитаризма – на любые попытки государства защитить традиционное общество... Сам же постмодернизм активно навязывает себя в качестве планетарной идеологии, идеологии смерти творческого начала в человеке.

III

А.С. Панарин противопоставляет две тенденции современного мира. В культуре, говоря словами великого ученого, «творческая радость, сопутствующая творению, становится [общим] достоянием людей, читающих книгу Божественного космоса как захватывающее художественное произведение», идет непрерывное «приобщение к творческой радости Господа»³. Сотворчество человека Творцу Вселенной так же бесконечно, как просторы Вселенной, даже в условиях ограниченных ресурсов земного бытия. Здесь и обнаруживается суть различий творчества и потребительства: «Творческий труд как деятельность, предполагающая высокое вдохновение и самоотдачу, реализуется не в парадигме обмена, а в парадигме дара»⁴. Панарин указывает на смысловую

¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке // Панарин А. С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 769–770

² Там же. С. 772.

³ Там же. С. 168.

⁴ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 506–507.

противоположность: «Творческое сознание тем качественно отличается от сознания занятого материальным воплощением и тиражированием первообразцов, что оно видит в природе уникальное, “штучное”»¹. Отсюда у творческого разума, у истинной культуры такое уважение к личности – в противоположность потребительскому отношению к «конкурентам по потреблению», вызывающему агрессию и желание отстранить конкурентов от потребления.

Как пишет Панарин, «иссыкание природных потенциалов дарения может компенсироваться только другим типом дарения – дарением человеческого творчества»². Формирование наций-цивилизаций происходило на путях творческой самореализации, а не потребления. Накопленный опыт творческой самореализации и сегодня дает возможность цивилизационной самоидентификации, а значит – и дальнейшего развития своего творческого потенциала на основе неповторимого творческого акта. Именно культура как исторический продукт общенационального творчества была и остается главной объединяющей областью наций-цивилизаций и их творческого развития.

IV

Здесь мы должны обратиться к понятию государства и пониманию его задач. *Государство* – высшая форма самоорганизации нации-цивилизации, а значит, главная его задача и обязанность, смысл – созидание и защита благоприятных условий для саморазвития нации. Н.Я. Данилевский сравнивал государство с прочной скорлупой, подчеркивая, что без ядра и скорлупа не нужна. Государство в первую очередь должно быть озабочено *сохранением* ядра нации-цивилизации, то есть её *духовно-культурной идентичности* через охранение питающих корней национального самосознания и своеобразно-неповторимого творчества, которое и обозначает личностные характеристики её отдельных членов а через это – и всей цивилизации как живой совокупности ее личностей. Только так осуществляется защита нации-цивилизации от ее уничтожения как народа с уникальной ментальностью, культурой, историей, для непрерывного принесения ею от поколения к поколению новых творческих плодов.

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 505.

² Там же. С. 507.

Государство – не мертвая машина, а живой *орган* развития организма нации-цивилизации. Историческое призвание государства – в создании и непрерывном обновлении механизма передачи коренных традиций для творческого саморазвития нации-цивилизации в условиях непрерывного изменения окружающей действительности. Экономика и армия – вспомогательные механизмы для этой главной задачи государства. Только человеку, живущему за пределами культуры, национального творческого акта, покажется странным утверждение, что культура и есть смысл личной и мировой истории. Если вдуматься, *что* есть экономика, становится понятным – материальное обеспечение полнокровной творческой жизни человека. Как пишет Ильин, «вся проблема хозяйства... есть проблема хозяйствующей души и её верной мотивации, это есть проблема духа, строящего культуру, и его верных жизненных форм»¹. А что есть государство? Механизм правового и политического обеспечения жизни человека. Отсюда становится предельно ясно, что культура как творческое саморазвитие человека через познание Божественной Гармонии Истины, Добра, Красоты и есть смысл личного и общественного бытия в историческом измерении. Культура – как духовно-творческое устремление к гармонии личной души и окружающего мира, а не сфера досуга и развлечений.

Таким образом, сильная держава – самый надежный гарант сохранения цивилизационной идентичности, нации-цивилизации. Но именно в культурной политике государства заключен стержень формирования исторической перспективы цивилизации. Обязанность государства перед нацией – в обеспечении преемственности социокультурного пространства нации.

V

Когда-то И.А. Ильин писал о культуре как явлении всеобъемлющем, и ныне это мы слышит из уст руководителя страны. Да, культура – это не застывший в кладбищенском покое музей, но хранительница продолжающих активно воздействовать на сознание потомков традиций, образов, идеалов, в том числе воплощенных и в музейных экспонатах; культура – это, наряду со всеми видами искусства, *живущее в народе самосознание*

¹ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 275.

своего духовного единства, солидарное правосознание граждан единой державы.

Понимая глубину духовного кризиса цивилизации и культурной деградации, документ о государственной культурной стратегии указывает: «Государство впервые возводит культуру в ранг национальных приоритетов и признает ее... гарантом сохранения единого культурного пространства и территориальной целостности России» (Основы ГКП).

При этом необходимо ясно сознавать, что никакой правитель, какой бы полнотой власти он ни обладал, каким бы верным сторонником национально-цветущей державной России он ни был, не вытянет тяжкий груз национально-государственных проблем, если не встретит внутреннего отклика от своего народа. Президент России назвал работников социальной сферы «креативным классом»¹. Безусловно, без союза государственного служилого класса и людей творческих профессий выполнить тяжелейшую работу по культурному возрождению российской нации для ее самосохранения невозможно. «Современный человек должен понять, что судьба его зависит от того, что он сам излучает в мир и притом во всех сферах жизни... Только излучающее сердце способно обновить культуру; только в нем зарождаются новые творческие идеи»². Эти слова Ильина о созерцающем любящем сердце необходимо принять в качестве ключевой идеи каждому, кто действительно хочет остановить развал России и гибель ее уникальной цивилизации, вывести Россию на путь творческого самобытного развития.

России необходима политическая воля для исполнения комплекса именно культурно-воспитательных мер по укреплению российской нации, что возможно только через укрепление национально-культурной идентичности, через «возвращение к себе»³. Но, если честно говорить, потенциал, заложенный в Основах, как и в патриотическом подъеме последних лет, может скоро иссякнуть, если не начнется главное действо – качественная кадровая

¹ Послание Президента РФ Федеральному Собранию от 12.12.2012 // <http://www.kremlin.ru/news>.

² *Ильин И.А.* Взгляд в даль. Книга размышлений и упований // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 8. С. 564.

³ *Ильин И.А.* О страданиях и унижениях русского народа // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 2. Наши задачи. Кн. I. М., 1993. С. 199.

политика. Нынешняя задача государства была и остается прежней: править должны лучшие, то есть задача вождей нации в том и состоит, чтобы непрестанно утолять кадровый голод честными квалифицированными кадрами. Странные слова о кадровом голоде просто поражают! Пересаживание провалившихся и проворовавшихся чиновников из одного теплого местечка в другое не повысит качество кадров. Миллионы честных квалифицированных специалистов, истинных граждан своего отечества, готовы включиться в дело, следует только проявить государственную волю и очистить кабинеты от брони тех, кто видит в нашей стране и народе лишь поле для своего обогащения. Гражданская позиция чиновника легко проверяется, более того, известно: многие государственные топ-менеджеры уже давно сами оторвали себя от национальных корней, ибо их дома и дети в иных странах, что ясно показывает – они не связывают свое будущее с процветанием страны.

Россия богата талантами. Тысячи творцов национальной культуры «государствообразующего народа» и его собратьев по великой общей истории непрерывно творят, развивают культуру, но происходит это не на национально-государственном уровне, а на личном энтузиазме самих творцов или отдельных региональных руководителей и предпринимателей, при отсутствии государственного финансирования. И это притом, что через государственный бюджет идет богатое финансирование центральных информационно-воспитывающих площадок, прежде всего десятков и сотен государственных и региональных информационных каналов. Но на государственных экранах почти не видно шедевров национальных художников – композиторов, писателей, живописцев, драматургов, философов. Зато непрерывен поток щедро финансируемой госбюджетом антинациональной продукции – шоу бесталанных, безголосых акционистов всех мастей.

VI

В предисловии к трудам А.С. Панарина составитель высказывает важное для современной политики мнение: «Отношение к наследию Панарина – особое... Процесс осложняется нежеланием властных элит раскрывать свои подлинные интересы и цели принятия стратегически значимых решений, а следовательно, и поддерживать тех, кто способен к “дешифровке” и производству новых концептов, что составляет суть политической философии,

призванной называть вещи своими именами»¹. Действительно, мыслящие люди всех наций понимают, что с миром происходят весьма болезненные процессы, но что именно означает общее понятие «мирового цивилизационного кризиса», до сего дня на политическом Олимпе открыто не обозначено, процессам не даны свои имена, раскрывающие суть проблем и потому указующие путь к их реальному разрешению.

Государство может оживить творческую национальную энергию и воссоздать историческую перспективу цивилизации, если его лидеры открыто назовут происходящие в стране и мире процессы своими именами. Тогда они смогут сделать и следующий шаг в спасении цивилизации – целенаправленно оказать всестороннюю поддержку укорененным в национальном творческом духе творцам культуры. Иначе всё выльется в очередную кампанию с очередным разочарованием нации в своих способностях и возможности государственного строительства. Еще раз напомним образное выражение Н.Я. Данилевского о скорлупе государства и плоде национального организма: сколько бы ни укрепляли государство, сколько бы ни увеличивали финансирование силовых структур и административный аппарат, без живительных соков творческого саморазвития нации цивилизация рухнет. Ибо исторический смысл нации-цивилизации – во всеобъемлющем раскрытии ее культурного потенциала на основе уникального творческого акта, а не в беспредметном потребительстве ее элит.

У российской нации-цивилизации еще живы корни уникальной культуры, чтобы через них запитать инстинкт национального самосохранения и дать энергию для новых ростков кроны ее творческого саморазвития на новом историческом этапе. Ныне необходима государственная воля для неукоснительного проведения стратегии воспитания культурно-ментальной идентификации российской нации через широкое финансирование традиционной культуры народов единой российской нации, создание здорового, социально ответственного информационного пространства центральных общенациональных каналов. Надо, как указывал Иван Ильин, «освоить волею наше прошлое и волею замыслить наше будущее»².

¹ *Расторгуев В.Н.* Предисловие // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 5–6.

² *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. С. 206.

Отношение
к научному наследию А.С. Панарина
в научном и политическом сообществе

Отношение к научному наследию А.С. Панарина, понимание и оценка его роли в становлении отечественной политической науки в значительной степени определяется не только уровнем, но и методологической позицией, а также идеологическими ориентациями тех, кто проявляет интерес к трудам ученого. Но все отмечают тот бесспорный факт, что спектр его научных интересов был чрезвычайно широким, а это представляет определенную сложность при восприятии, так как не укладывается в жесткие рамки междисциплинарных разграничений и принятых специализаций. А.С. Панарин свободно соединял большое количество разнородных тем и аспектов в рамках почти любого исследования или аналитической работы, перемежая цивилизационную проблематику с погружением в политическую географию и геополитику. К примеру, в одном и том же тексте историко-культурологические аспекты генезиса «великих учений» он рассматривал с учетом теорий, идущих от Нового времени, в контексте становления и конкуренции постмодернистских школ в современной политологии. А критический анализ нелиберальных версий глобализма как одного из направлений западного мондиализма он сочетал с независимой прогностикой, учитывающей не только влияние этих версий на реальную политику, но и возрастающую роль восточной альтернативы вестернизации, а также весь спектр альтернативных влияний, связанных с миссией русской православной цивилизации в глобальном мире. Этот последний фактор действительно следует учитывать в стратегическом планировании и прогностике, поскольку политический курс России всё в большей степени зависит от общественного мнения и позиционирования основных акторов гражданского общества и доминирующей конфессии – православия, а также других религиозных организаций, исторически представленных на территории России. И это далеко не исчерпывающий тематический спектр, характеризующий панаринскую методологию.

Возможно, эта особенность стиля мышления А.С. Панарина, которая не имеет ничего общего с эклектикой, объясняется тем, что он в течение значительной части своей творческой жизни и профессиональной карьеры был лишен возможности издавать собственные труды, поскольку действовал уже не «запрет на профессию», как это было в прошлом, но существенные ограничения, о которых он хорошо знал. Знал он и тот факт, что его методологические подходы и установки не вписывались в устоявшиеся жесткие требования и парадигмы, доминировавшие в обществе тотального контроля за «идеологическими сферами интеллектуальной деятельности». Как он сам неоднократно признавался друзьям и коллегам, писать «в стол» он не хотел, поскольку живая аналитика предполагает высокую степень интерактивности и автор должен знать, для кого конкретно и именно в данный момент времени он пишет.

Надо заметить, что проблема адресата для него было более чем существенной, требующей долгосрочного целеполагания не только от тех, кто принимает решения, но и от самих аналитиков, просчитывающих возможные сценарии осуществления уже осуществляемых программ и проектов наряду с теми, которые находятся в стадии замысла. При этом Панарин исходил из того, что в настоящее время полнее можно раскрыть и сделать доступным для понимания *аналитический сценарий на XXI в.*, который «состоит в том, что роковое событие (решение), способное определить характер и “имидж” начавшегося века, возникает сегодня, на наших глазах. Мы, таким образом, становимся свидетелями и соучастниками драмы, последствия которой определят судьбу всех поколений XXI века, в том числе и последнего, которому суждено будет его проводить». Именно здесь он и открывает, находит своего собеседника, к которому обращается, говоря и природе стратегической нестабильности. Речь идет о «последнем поколении, сегодня отделенном от нас целым столетием». Оно, это незнакомое нам поколение, и является, по мысли А.С. Панарина, «нашим главным собеседником: именно оно подивится нашей свободе – ведь оно, а не мы, станет пленником наших решений – и нашей слепоте. В этом отношении оно будет походить на нас, переживших трагедии XX века. Разве мы не дивимся слепоте тех, кто развязал хаос Первой мировой войны, перечеркнувшей лучшие ожидания поколения, встретившего зарю XX века? Разве мы не хотели бы получить ту свободу,

которую еще имели они до принятия рокового решения, – свободу иначе-возможного?»¹

А.С. Панарину был необходим собеседник-современник, который разделяет его представления о нашей ответственности за судьбу поколений, отдаленных от нас во времени, но имеющих такое же право на жизнь и цивилизационную идентичность, на которое мы сами претендуем. По этой причине, когда перед ним открылась возможность свободной самореализации, а в «постсоветском обществе» возник запрос на независимую политическую аналитику, ученый остро почувствовал потребность в кратчайшие сроки заложить основы своей теории политики по предельно широкому спектру направлений. Это казалось ему важным, поскольку именно в этой сфере знания закладываются идейные установки и «производятся смыслы», способные повлиять на выбор самостоятельного политического курса, который был необходим России в период кардинального и болезненного слома политической системы.

Как отмечает В.Н. Расторгуев в предисловии к переизданию двух последних монографий А.С. Панарина (книга «Православная цивилизация» вышла в 2014 г.), «переход от открытого доктринерства с характерным для него обезличиванием как “учителей”, так и “учеников” к идейному плюрализму, где ценится “авторское клеймо” на любой новой теории или на введенном в научный оборот концепте, призванном обновить смысловую палитру политики, не мог быть простым»². Но именно этот путь и был проложен Панариным, что и позволяет говорить о его заметном вкладе в становление отечественной философии политики.

Теоретические изыскания А.С. Панарина достаточно часто «облекались плотью» – благодаря тщательно подготовленной теоретической основе и умению «работать в команде» возникали и успешно развивались образовательные проекты и научные центры: одним и наиболее успешным из них был проект создания Государственной академии славянской культуры (ГАСК).

По мнению многих его соратников и, в частности, друга Панарина – И.К. Кучмаевой, которая в течение 20 лет была бессменным ректором ГАСК, «Александр Сергеевич воспринимал славянский мир как основу развития православной цивилизации. Он полагал, что высокая миссия Государственной академии сла-

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 577.

² Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 5.

вянской культуры – собрать интеллектуальные силы славянства, стать центром совместных обсуждений и исследований по всем ключевым направлениям культурного сотрудничества. Эта задача, по его мнению, становится всё более значимой именно теперь. Он видел, что в Академии учатся мало- или среднеимущие люди, работающие с “чистыми” руками, в массе своей несобственники. А его более всего волновало, как защитить бедного, как реабилитировать *несобственника*»¹.

Работа в этом направлении оказалась достаточно продуктивной во многом благодаря точной прогностике и аналитике – качествам, которые были присущи панаринской методологии. Именно по этой причине, как замечает И.К. Кучмаева, «многие острые проблемы, с которыми сталкивается общество, были еще в зародыше точно названы и продиагностированы А.С. Панариным. Это предопределяет не только дальнейшее развитие научной школы, заложенной Александром Сергеевичем в МГУ, ИФ РАН и становление панариноведения (так можно назвать изучение наследия А.С. Панарина), но и побуждает политиков прибегать к разработанной им методологии глобального прогнозирования»².

В качестве примера такой связи теории и политической практики, по мнению И.К. Кучмаевой, может служить тот факт, что А.С. Панарин в рамках своей концепции евразийского проекта особое место отводил судьбе славянских народов (ныне это значительный сегмент ЕС, который в историческом, культурно-языковом и конфессиональном отношении тесно связан с Россией). В разработку этого проекта, который, по сути, стал заметным культурным движением, Панарин вложил много сил в последние годы своей жизни. Достаточно сказать, что вместе с профессорами и студентами ГАСК в рамках большой серии ежегодных масштабных просветительских и научных программ под общими названиями «Юность славянского мира» и «Славянские культуры на перекрестке тысячелетий» он посетил почти все славянские страны. При тесном взаимодействии с российскими посольствами в этих странах были организованы встречи с лидерами государств, ведущими деятелями культуры и церкви. Особо продуктивными, по воспоминаниям участников этих программ, были контакты с наиболее крупными и деятельными сторонниками славянского

¹ Кучмаева И.К. Из суеты в суть: история академии в лицах. М., 2013. С. 141.

² Там же.

единения: профессорами З. Захариевым (Болгария), С. Терзичем (Сербия), Йоз. Сипко (Словакия), Л. Суханек, Х. Ковальска-Стус (Польша) и многими другими.

Это было особенно важно именно в тот драматический период, когда повсеместно в рамках ЕС насаждались русофобские настроения, особенно в странах бывшего Восточного блока, а в славянских странах такая политика «зачистки русского наследия» проводилась исключительно последовательно.

О значимости этих миссий неоднократно писали их постоянные участники – М.Н. Громов и В.Н. Расторгуев. И.К. Кучмаева специально отмечает, что Панарин неоднократно останавливался на том, что «для разработки и оценки евразийского проекта, как и других политических проектов и прогнозов, важна гуманитарная составляющая, соединение широкого гуманитарного, и прежде всего культурологического, подхода, в частности потенциала теории культурно-исторических типов, с глубокой политической аналитикой, основанной на принципах традиционализма и политической теории наследования культуры. В рамках этой теории, которая только формируется ныне, избавляясь от идеологической зависимости, раскрываются механизмы сохранения и трансляции цивилизационного наследия»¹.

Интересные обобщения по специфике научного метода А.С. Панарина и эволюции его взглядов были сделаны и в монографии А.Н. Харина «Модели государственного устройства в условиях глобализации: сценарии для России»², на которой следует остановиться подробнее, так как здесь достаточно подробно разбираются различные аспекты панаринского творчества. Отмечается, что Панарин был одним из первых исследователей глобализма, трактуемого им как орудие перераспределения ресурсов, власти и сфер влияния в пользу мирового гегемона. Глобальный гегемонизм отождествлялся ученым с идеологией неоллиберализма, понимаемой как нигилистический социал-дарвинизм, отрицающий одновременно христианство и Просвещение³.

Говоря о причинах агрессивного неприятия других цивилизаций и традиций со стороны глобального Запада в интерпрета-

¹ Кучмаева И.К. Указ. соч. С. 141.

² См.: Харин А.Н. Модели государственного устройства в условиях глобализации: сценарии для России. М., 2013.

³ Харин А.Н. Указ. соч. С. 10.

ции А.С. Панарина, А.Н. Харин отмечает, что панаринская точка зрения сводилась к наличию трех мотиваций в поведении западного человека. Разумеется, здесь речь идет о несколько схематизированном воспроизведении позиции Панарина. Однако при внимательном и системном изучении текстов можно сделать вывод о том, что он действительно придерживается этой достаточно простой концептуальной схемы. Во-первых, он говорит о стремлении избежать «пределов роста» путем передела мировых территорий и захвата новых ресурсов (для Панарина было важно выйти и на эколого-политологическое измерение этой тематики, что он планировал сделать в будущем). Во-вторых, в поле его зрения постоянно находится «манихейское противопоставление Нового и Старого света» со стороны США, что ведет к размыванию традиционного уклада и многовековых устоев. В-третьих, в плане стратегического прогнозирования особо значимым, по его мнению, представлялось стремление компенсировать с помощью глобальной экспансии «творческое бесплодие», охватившее Запад. Радикально-либеральный глобализм как идеология вестернизации и американизации апеллирует к концепции открытого общества, понимавшейся Панариным как способ обеспечения неокOLONIALной зависимости незападных социумов от глобального капитализма, благодаря чему финансово-банковской олигархии удается присваивать материальные блага других стран.

Анализируя этот подход, характерный для А.С. Панарина, А.Н. Харин подчеркивает, что «лозунг глобальной открытости призван защищать интересы транснациональных корпораций и трансатлантической евроамериканской цивилизации»¹. Харин отмечает также, что неолиберальная американоцентричная глобализация в панаринской трактовке – это направленная против бедных всемирная диктатура богатых, мондиалистская плутократия, разрушающая традиционное общество, уничтожающая цивилизационные ценности и ведущая к хаотизации мира².

А.С. Панарин сопоставлял ряд наиболее вероятных сценарных вариантов будущего, выделяя два основных. Согласно первому сценарию, в ареале каждой мировой цивилизации должна возникнуть своя транснациональная федерация-империя. Второй сценарий, напротив, предполагает глобальный социальный

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 15.

раскол на бедных и богатых, в рамках которого будет происходить борьба элитарного интернационала господ против народного интернационала, отражающего интересы большинства человечества. При этом внимание фиксируется на том, что в рамках панаринского видения глобальных процессов мировая политика сводится к борьбе американизма и антиамериканизма. Данный тренд имеет три исхода: от полного торжества однополярного мира (пресловутый концепт «конца истории») до «внутреннего самоочищения» ведущих стран от тотальной зависимости и (третий вариант) консолидации мировой периферии – геополитической, демографической и социокультурной¹.

Интерес к философско-политологическому наследию А.С. Панарина в зарубежной литературе в целом контрастирует с тем реальным положением, которое характерно для отечественной политической науки, которая пока не имеет сколько-нибудь заметных и устоявшихся оригинальных научных школ, ибо такие школы складываются десятилетиями и предполагают заинтересованность государственной политики в области гуманитарных, общественных и политических наук – в популяризации и «раскрутке» таких школ. В настоящее время, когда доминирует подражательство и популяризация западных политологических школ, что отражено и в стандартах, и в сопоставительной оценке веса научных журналов (отечественных и зарубежных), западные аналитики если уделяют какое-то внимание российским теоретикам, специализирующимся в области политических наук, то сугубо выборочно и бессистемно. И такое положение не должно удивлять. Оно вполне естественно в период зарождения и начального становления институционализации российской политологии.

Интерес к имени А.С. Панарина пробуждается в последние годы, благодаря деятельности отдельных научных центров и кафедр в разных центрах России. Это и ежегодные Международные Панаринские чтения, которые обычно проходят на нескольких площадках, но прежде всего на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова, и достаточно регулярные Панаринские дни в Крыму, которые организуются в рамках международных конференций (эта традиция возникла еще при жизни А.С. Панарина, который участвовал в таких конференциях). Как следствие таких инициатив, рождающихся внутри научного

¹ Харин А.Н. Указ. соч. С. 17–18.

сообщества, интерес к трудам выдающегося ученого проявляют известные западные исследователи, которые ежегодно участвуют и в чтениях, и в семинарах, посвященных панаринскому наследию. Но для того чтобы этот интерес не ограничивался упоминанием его имени и случайным цитированием, потребуется переиздание ряда трудов, что и планируется сделать в ближайшие годы. С этой целью создается в настоящее время Аналитический центр имени А.С. Панарина.

Эпизодическое упоминание особых позиций Панарина удалось обнаружить в зарубежной монографии британского историка Марка Сэджвика «Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века»¹. В главе, посвященной неоевразийскому течению общественно-политической мысли, М. Сэджвик перечисляет ключевых представителей неоевразийства, развивающих идеи классических евразийцев 1920-х гг., и в числе прочих называет Панарина². По мнению исследователя, одним из факторов усиления евразийского движения в постсоветской России стала поддержка со стороны ряда влиятельных интеллектуалов и известных политологов. К их числу относится и Панарин, которого автор называет авторитетной фигурой в неоевразийстве³. Таким образом, в монографии М. Сэджвика русский политический философ позиционируется, прежде всего, в качестве неоевразийца.

Среди диссертационных исследований, посвященных воззрениям Панарина, следует выделить кандидатскую диссертацию Л.Т. Восканян «Эволюция политологической концепции А.С. Панарина»⁴. Диссертант начинает с периодизации и, соответственно, с простейшей схемы – выделения двух этапов, советского и постсоветского, с которого, собственно, и следует начинать отсчет становления собственной политологической концепции. А далее выделяется три подэтапа: ранняя стадия системной критики неолиберальной идеологии, этап прогностический, характеризующийся критикой глобализации и построением сценарных

¹ См.: Сэджвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М., 2014.

² Сэджвик М. Указ. соч. С. 378.

³ Там же. С. 402.

⁴ См.: Восканян Л.Т. Эволюция политологической концепции А.С. Панарина. Автореф. дис. ... канд. полит. наук. Ростов-на-Дону, 2013.

прогнозов, и этап «конструктивный». Последний связан с поиском вариантов российского пути развития на основе христианского гуманизма¹. Представляется, что такая схема, фиксирующая поэтапное обновление тематического спектра, в целом дает представление о доминировавших научных интересах в тот или иной период времени.

Панаринское наследие упоминается в кандидатской диссертации Е.А. Беляева «Теория и практика современного российского социал-консерватизма»², где отмечается, что именно А.С. Панарину удалось наиболее полно сформулировать идеологию современного российского социал-консерватизма, поскольку философ выступал за социальное государство. Такой вывод представляется вполне обоснованным. В качестве обоснования можно привести множество фактов, подтверждающих особую значимость идей Панарина в выработке нового политического курса России, на формирование которого всё большее влияние оказывает стремление минимизировать социальные риски, связанные с запредельным социальным расслоением, за счет усиления социальной направленности внутренней политики (конституционный принцип построения социального государства) и формирования патриотического мировоззрения.

О подобной тенденции свидетельствует тот факт, что в последние годы целый ряд политологов, известных политиков и деятелей церкви, озабоченных не вполне прозрачными перспективами осуществления конституционного принципа построения социального государства в России, всё чаще обращаются к авторитету Панарина. К примеру, председатель Совета Федерации, а позднее руководитель фракции «Справедливая Россия» в Государственной думе С.М. Миронов в течение нескольких лет принимает участие в проведении Панаринских чтений с развернутыми докладами о наследии Панарина, а Святейший Патриарх в своих выступлениях цитирует фрагменты из его текстов. И это не удивительно, если учесть социальный пафос и идейную направленность трудов Панарина, для которого критерием научности была не только объективность, но и мотивация ученого, а также роль знания в защите слабых, «нищих духом». По логике Панарина,

¹ Там же. С. 16.

² См.: Беляев Е.А. Теория и практика современного российского социал-консерватизма. Автореф. дис. ... канд. полит. наук. Уфа, 2012.

в метаисторическом измерении времени победа остается за гонимыми, а не за гонителями. Этот подход позволяет ученому сделать и более глубокое обобщение о том, что историческая миссия России в том и заключена, чтобы возглавить это общемировое глобальное движение, противостоящее глобализму в его социалдарвинистском понимании.

Среди достаточно большого количества работ, посвященных периодизации панаринского наследия, можно выделить статью А.П. Цыганкова «Александр Панарин как зеркало российской революции»¹, предлагающую трехчастную схему периодизации панаринского творчества. Согласно приведенной А.П. Цыганковым таблице², до 1991 г. философ был западником, затем – в 1992–1995 гг. – национальным либералом евразийского толка, а с 1996 г. и до конца своих дней – консерватором. Автор статьи считает, что в эпоху Горбачёва Панарин тяготел к западничеству. Затем из-за неприятия неолиберального курса («эпоха ельцинизма») он стал разрабатывать национально-либеральную альтернативу западного типа. Тогда мыслитель призывал строить рыночную экономику с опорой на многовековой исторический опыт и национальные традиции, подчеркивая возможности русского национального либерализма, противоположного господствующему космополитическому западничеству как части неолиберального глобализма и транснационального мондиализма глобального Запада.

В этот период А.С. Панарин отстаивал идею народного, массового капитализма, отличая его от периферийного олигархического, и выступал за уравнивание свободного рынка сильным государством. Национальный либерализм западного толка получил оформление в рамках панаринского евразийства, которое, как указывает А.П. Цыганков, отличалось от проектов коммунистического и национал-патриотического толка. С точки зрения автора статьи, с середины 1990-х гг. А.С. Панарина можно считать консерватором, а на рубеже 1990–2000-х гг. – даже приверженцем радикального консерватизма³.

С последним тезисом никак нельзя согласиться, поскольку, как представляется, философ до конца своих дней идейно нахо-

¹ *Цыганков А.П.* Александр Панарин как зеркало российской революции // Идеология и политика. 2013. № 1 (3). С. 4–36.

² Там же. С. 23.

³ *Цыганков А.П.* Александр Панарин как зеркало российской революции. С. 5.

дился в пределах левоцентристской части политического спектра, тогда как понятие «радикальный консерватизм» подразумевает выход за пределы политического центра. Самого А.П. Цыганкова больше всего привлекает возможность использования потенциала панаринского творчества для создания национально-либеральной альтернативы космополитическому западничеству, чему он специально посвятил статью «Национальный либерализм Александра Панарина: уроки поражения»¹.

Возвращаясь к теме зарубежных публикаций о научном наследии А.С. Панарина, можно отметить, что, к сожалению, целый ряд западных авторов тяготеет к сугубо идеологизированному подходу, базирующемуся на догматике неолиберализма, следствием чего является крайняя субъективность оценочных суждений. Например, в статье французской исследовательницы Марлен Ларюэль «Александр Панарин и “цивилизационный национализм” в России»² к Панарину приклеиваются идеологические ярлыки националиста и панслависта, хотя сам философ неоднократно критиковал национализм за этнический детерминизм, считая этноцентричный подход слишком узким.

Еще менее соответствующей критериям научной объективности представляется написанная с либеральных позиций статья исследовательницы из расположенного в Женеве Института международных отношений Марины Пеуновой «Восточная инкарнация европейских “новых правых”: Александр Панарин и неоевразийский дискурс в современной России»³, в которой российскому мыслителю приписывается праворадикальный национализм и ультраправый расизм. Обращает на себя внимание ложное стремление европейцев характеризовать А.С. Панарина в качестве правого или даже ультраправого мыслителя, несмотря на то, что сам ученый тяготел к левой части политического спектра и с течением времени всё больше подчеркивал свою левую идентичность.

¹ Цыганков А.П. Национальный либерализм Александра Панарина: уроки поражения // Свободная мысль – XXI. 2005. № 9. С. 100–117.

² Ларюэль М. Александр Панарин и «цивилизационный национализм» в России // Русский национализм: идеология и настроение: Сб. статей. М., 2006. С. 165–182.

³ Пеунова М. Восточная инкарнация европейских «новых правых»: Александр Панарин и неоевразийский дискурс в современной России // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. С. 159–174 // <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss>.

Более того, думается, что философская концепция Панарина как разработчика мировоззренческой альтернативы неоллиберализму может представлять определенный интерес для социально-критической части научного сообщества Запада, ориентированного на поиск альтернативных путей развития, не укладывающихся в русло неоллиберальной идеологии.

Что же касается российских исследователей, то им еще предстоит проделать большую работу, чтобы донести до западных ученых мысль о творческом потенциале панаринской философии политики, потому что на данный момент западное социально-гуманитарное знание, которое в течение последних десятилетий находилось под идеологическим влиянием неоллибералов, всё заметнее тяготеет к смене парадигм и стереотипов. Об этом свидетельствует и прошедшая кампания по выбору президента в США, существенно изменившая не только соотношение политических сил в стране, но расколовшая ее, по сути, на два лагеря, и наметившиеся тенденции по кардинальной смене политических ориентиров стран-флагманов ЕС. Важно заметить, что многие прогнозы Панарина – особенно его сценарные прогнозы-проекты – вполне могли бы стать предметом широкого обсуждения.

Но в настоящее время отношение к научному наследию А.С. Панарина в российской и западной исследовательской литературе является по ряду параметров прямо противоположным: если отечественные исследователи отводят ученому место крупного мыслителя и политолога, сыгравшего важную роль в процессе становления российской политической науки, то в европейской политологии панаринское творчество либо сильно искажено под влиянием либеральных стереотипов и клише, либо и вовсе неизвестно.

Вследствие чрезвычайной широты спектра научных интересов А.С. Панарина его творчество, взятое как единое целое и характеризваемое нами в качестве левого консерватизма и творческого цивилизационного евразийства, наделено ярко выраженными свойствами междисциплинарности, комплексности и многогранности. Это означает, что мы можем относиться к научному наследию философа как к мосту, играющему роль связующего звена между разными дисциплинами, направлениями и течениями социально-гуманитарной науки, видя в его личности фигуру «посредника», занимающего центристское – и, следовательно, центральное – место примирителя противоположностей.

А.С. Панарина отличал творческий подход к классическому наследию основоположников евразийского мировоззрения, на доктрину которых он опирался, но в то же время она не была для него догмой. Думается, что панаринское евразийство, опирающееся на синтез больших фундаментальных идей как на фундамент творчества, представляет большую ценность для социально-гуманитарных наук вообще и для политологии в особенности. В частности, при разработке своей евразийской концепции Панарин внес значительный вклад в развитие региональной политики и политологии, имеющей много точек пересечения с регионоведением – сравнительно молодой комплексной наукой, стремящейся к углубленному изучению региональной специфики стран и народов. Эта наука находится на стыке большого количества дисциплин, поэтому ее объект и предмет исследования определяются по-разному. В ряде случаев регионоведение сводится к международным отношениям, в ряде – к экономической проблематике.

Исследуя культурно-цивилизационную проблематику с философско-политологических позиций, А.С. Панарин стремился к углубленному изучению региональных особенностей культурно-исторических типов и цивилизаций. Он полагал, что каждому региону присущ некий дух, являющийся сущностью данного культурно-исторического типа. Методологический фундамент развития социокультурного регионоведения, созданный на основе научного вклада ученого в исследование культурно-цивилизационной проблематики, сводится к нескольким основным методологическим установкам.

В первую очередь, следует отметить установку на поддержание межцивилизационного диалога, который существенно отличает позицию Панарина от базовой установки С. Хантингтона, суть которой сводится к констатации неизбежного столкновения цивилизаций вдоль линий цивилизационных разломов. В отличие от Хантингтона, Панарин утверждал, что мировой социокультурный процесс базируется не столько на конфликте локальных цивилизаций, сколько на межкультурных синтезах и межрегиональных связях, решающую роль в обеспечении которых играют державы-мосты, подобные России. В качестве второй методологической установки можно выделить презумпцию уважения к культурно-цивилизационной самобытности каждого региона, что позволяет по-новому взглянуть на феномен плюрализма цивилизаций и по-новому оценить существующие качественные раз-

личия между отдельными регионами. Третьей методологической установкой следует назвать объединение многообразия культур и цивилизаций в более широкие общности, обозначаемые *сторонами света* – Восток, Запад, Север, Юг. Это позволяет с новых позиций осмыслить перспективы многовекового поиска универсального общечеловеческого единства.

Уникальность научного наследия А.С. Панарина заключается в том, что ему удалось разрешить противоречие между планетарным всечеловеческим универсализмом и плюралистическим партикуляризмом национального бытия. Мыслитель, будучи сторонником идеи целостного единства в разнообразии, показал, что каждый регион можно рассматривать и как единый универсум, и как культурно-цивилизационный «мультиверсум» – «цветущую сложность» культур и традиций. Регионом, где происходит максимальная интеграция универсализма и локального плюрализма, философ считал Россию. Всё это дает нам право охарактеризовать Панарина как создателя оригинальной методологии, позволяющей при изучении региона идти как от общечеловеческих универсалий к региональной специфике, так и от регионалистики подниматься к выработке общечеловеческих ориентиров, не разрушающих полицивилизационную и многорегиональную картину мира.

Говоря об особенностях методологии Панарина, можно провести определенные параллели между его исследовательской парадигмой и мир-системным анализом, одним из основоположников и наиболее известным представителем которого является Иммануил Валлерстайн. Чтобы понять, в чем заключается сходство и различие мир-системной теории с взглядами А.С. Панарина, следует обратиться к интервью Валлерстайна под заглавием «В терминах традиционной социальной науки я – еретик»¹. Прежде всего, И. Валлерстайн подчеркивает необходимость интегрального видения социальной реальности: «На самом деле экономика, политика и культура работают вместе и неразрывно... Мы нуждаемся в фундаментальной реорганизации всей познавательной деятельности в социальных науках, что предполагает выход за рамки того дисциплинарного разделения их, которое сложилось в XIX столетии. Современная институционализация социальных дисциплин (создание кафедр, ассоциаций,

¹ Валлерстайн И. В терминах традиционной социальной науки я – еретик // Вопросы образования. 2006. № 4. С. 27–31.

журналов) была обусловлена либеральной догматикой “проекта Модерна”, постулирующей противопоставление: 1) рынка и государства; 2) современного настоящего и исторического прошлого; 3) цивилизованного Запада и остального (нецивилизованного) мира... Триада экономики, политологии и социологии отчасти заблокировала формирование потенциально возможной иной конфигурации социальных дисциплин»¹.

Указывая пути преодоления разделенности социально-гуманитарных наук на отдельные сегменты, Валлерстайн отмечает, что интеграция дисциплин должна осуществляться не в рамках междисциплинарной парадигмы, а на новом, более высоком уровне: «Преодоление границ возможно не через развитие междисциплинарных исследований (они могут привести лишь к институционализации еще одной “дисциплины”), а через метадисциплинарный анализ единой и целостной социальной реальности. Ведь “наложение” и “перекрытие” дисциплин всё более возрастает, и поэтому пришло время вырваться из этой “интеллектуальной трясины”, признав, что все они, в сущности, – одна наука о человеческом обществе, а именно – историческая социальная наука»².

А.С. Панарину, критиковавшему модернистские «великие учения», эти «светские религии» Нового времени за их ограниченность и стремившемуся выйти за узкие границы политических идеологий модерна, была близка идея объединения здоровых элементов всех мировоззренческих систем в рамках метадисциплинарности, предполагающей преодоление механистического разделения труда в области социально-гуманитарного знания. Он полагал, что охватить глобальный цивилизационный процесс как единое целое можно только посредством интеграции разных наук: философии, политологии, социологии, истории, культурологии, лингвистики. Именно этим объясняется факт присутствия на страницах его трудов данных большого числа гуманитарных наук. Если суть мир-системной концепции И. Валлерстайна состоит в том, чтобы анализировать социальные и экономические системы как сложные целостности, то аналогичным образом теория Панарина предполагает рассмотрение цивилизаций в качестве целостных миров – не только локальных, но и глобальных.

¹ Там же. С. 28–29.

² Валлерстайн И. В терминах традиционной социальной науки я – еретик. С. 29.

В рамках панаринского подхода мировая цивилизация – это самобытный социокультурный мир, характеризующийся единством культур, идентичностей, традиций, которые, сохраняя свою уникальность и даже «региональную привязку», в то же время имеют всемирное измерение, поскольку именно они и содержат в себе глобальные всепланетарные универсалии. Такой подход восходит к позиции Н.Я. Данилевского, который, с одной стороны, не признавал существования общечеловеческих ценностей, но, с другой стороны, не сомневался в том, что они присутствуют в многообразии культурно-исторических типов.

Таким образом, представление Панарина о мировых и локальных цивилизациях синтезировало в себе локальность и глобальность, что связано в том числе и с двойственностью смысловой нагрузки понятия «мир», отсылающего нас, с одной стороны, ко всему вселенскому универсуму, а с другой стороны, к культурному своеобразию того или иного региона. Как подметил В.Н. Расторгуев, который аргументирует свою позицию с учетом панаринского трактовки сути православной цивилизации, «найти различия между указанными понятиями (мир и цивилизация – русская, российская и православная), разумеется, нетрудно, если поставить перед собой такую задачу, но это будет целесообразным только в одном случае: если поставленная задача приумножает наши знания, позволяет, к примеру, по-новому и неожиданно взглянуть на традиционную проблему. Как правило, такие задачи представляют значительный интерес для узкого цеха представителей научного сообщества, но совершенно не волнуют большую часть людей, которых волнует главное – как сберечь “русский мир”, сохранить свою национальную и цивилизационную принадлежность в условиях всё сокращающего влияния “шаблонизации” мышления». Задачу сбережения «русского мира» сегодня невозможно проигнорировать уже по той причине, что его распад «иницируется извне и оборачивается невероятными бедствиями для многих миллионов граждан великой страны, разделенной искусственными границами. Гражданская война на Украине, унесшая жизни десятков тысяч людей и лишившая достойного и безопасного будущего всех остальных, – пример того, что означает крушение “русского мира” на отдельно взятой территории»¹.

¹ *Расторгуев В.Н.* «Русский мир» и цивилизационная идентичность // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 152–158.

При этом важно также вспомнить позицию Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, который выделял именно панаринскую цивилизационную теорию и специально отмечал необходимость глубокого и всестороннего изучения философского наследия Панарина. Обращаясь к научному сообществу Московского университета (в речи по поводу присуждения ему степени *honoris causa* Московского государственного университета в 2012 г., он говорил: «Как писал наш современник, а для многих из вас и коллега – замечательный философ, политолог и публицист Александр Сергеевич Панарин, идентичность русских людей скреплял православный идеал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении вере». Говоря о терминологических отличиях между Русским миром и цивилизацией, патриарх обратил внимание на важное обстоятельство, которое в силу понятных причин ускользает от политологов, но которое было очевидным и для Панарина. Дело в том, что Русский мир – это цивилизационное, а не политическое понятие: «Русский мир – это и духовное, и культурное, и ценностное измерение человеческой личности. Русские, даже которые именуют себя русскими, могут к этому миру и не принадлежать, потому что говорить на русском языке или понимать русский язык – это не единственное условие принадлежности к Русскому миру. И мы знаем, что очень многие не связывают себя ни с русской традицией, ни с духовностью, ни с культурой, а живут иными взглядами, убеждениями и теряют связь со своей собственной цивилизацией. <...> Если говорить о цивилизации, то Россия принадлежит к цивилизации более широкой, чем Российская Федерация. Эту цивилизацию мы называем Русским миром. Русский мир – это не мир Российской Федерации, это не мир Российской империи. Русский мир – от киевской купели Крещения. Русский мир – это и есть особая цивилизация, к которой принадлежат люди, называющие сегодня себя разными именами – и русские, и украинцы, и белорусы. К этому миру могут принадлежать люди, которые вообще не относятся к славянскому миру, но которые восприняли культурную и духовную составляющую этого мира как свою собственную»¹.

¹ Официальная хроника Московского Патриархата // www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html<http://www.pravoslavie.ru/news/73458.htm>.

XXI в. – эпоха реанимированных идеологий или межцивилизационный союз?

Грядущий век действительно необычен во всех отношениях: до сих пор ведутся жаркие дебаты по поводу того, что он из себя представляет или будет представлять (или, наконец, *должен представлять*). Если брать общество в целом, то тут оценки разнятся по поводу того, что перед нами: высокий модерн (т. е. современность как таковая) или всё-таки постмодерн, иная реальность. Есть вопросы и в сфере международных отношений. Например, кто будет определяющим актором мировой политики. По существу до XV в. доминирующими акторами являлись империи, задавая тон в международных отношениях. Тридцатилетняя война и Вестфальский мир фундаментально изменили существовавший порядок в Европе и вывели на первый план нацию-государство. Благодаря экспансии Запада данный институт оказался распространен на весь мир.

Нации-государства доминировали, с одной стороны, и в XX в. Но, с другой стороны, их существование оказалось подчинено идеологическим принципам, на основе которых они преимущественно и вступали в блоки и коалиции, утрачивая – подчас добровольно – свой суверенитет. XX в. – это, если взять терминологию А.С. Панарина, век «великих учений».

Что мы видим в XXI в.? Не случайно постсовременность часто описывают как столкновение множества волн, линий, тенденций, и это же можно сказать о системе международных отношений. Еще в 1993 г. американский политолог С. Хантингтон провозгласил наступление эпохи «столкновения цивилизаций»¹. Мир в его представлении – арена сталкивающихся крупных цивилизационных блоков, вступающих в коалиции или противостоящих друг другу. Можно сказать, что неореалистская парадигма оказалась перенесена на цивилизационный подход.

Позднее, по сути, в противовес Хантингтону (хотя прямо это не утверждалось) стала формироваться и имперская парадиг-

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

ма на Западе. Здесь уже мир мыслится как наличие нескольких империй, вокруг которых уже располагаются небольшие страны¹. У П. Ханны три такие империи, а у Ж. Коломера – пять. Есть и исключение: так, в концепциях С.И. Каспэ, М. Хардта и А. Негри присутствует *одна империя*, по сути, держащая под контролем весь мир.

Можно ли говорить в этом плане об идеологической парадигме, пусть и в реанимированном виде? С одной стороны, действительно можно говорить об усилении роли идейного фактора. Если взять тот же неолиберализм, то разве не очевидно, что это учение взято, как говорят, на вооружение США². Здесь можно также констатировать и пересечение двух парадигм – имперской и идеологической. Не случайно отдельные западные (и не только) авторы прорабатывали концепт либеральной империи. Например, подробно имперский и идеологический сценарий разрабатывали американские политологи В. Одом и Р. Джаррик, предложившие концепт «либеральная империя». Авторы не оригинальны, утверждая, что основным фактором могущества США являются либеральные институты. Если брать институты как таковые, то под ними политологи подразумевают как раз идеологию, компонентами которой являются моральные, религиозные и культурные убеждения людей. И иные страны не смогут развиваться, не вводя у себя либеральные порядки³. Мы привели только одно из мнений западных политологов. Так или иначе, но США выступают в роли носителя неолиберального проекта.

Если брать отечественных исследователей, то здесь можно назвать А.С. Панарина, отождествлявшего два концепта – иде-

¹ *Каспэ С.И.* Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма. М., 2008; Хардт М., Негри А. Империя. М., 2004; Ханна П. Второй мир. М., 2010; Colomer M.J. *Bringing the Empire Back* [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: www.theamericanconservative.com/articles/an-end-to-empire (дата обращения 30.10.2017).

² *Bacievich A.* American Empire. The realities and consequences of US diplomacy. London, 2002. P. 244; *Idem.* An End to Empire // *The American Conservative*. 2011. September 7 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: URL: www.theamericanconservative.com/articles/an-end-to-empire (дата обращения 30.10.2017).

³ *Odom W.E., Dujarric R.* America's Inadvertent Empire. New Haven & London, 2004. P. 11–13.

ологию глобализма и неолиберализма¹. Именно глобалистский проект и навязывается сейчас США по всему миру. Мыслитель не исключает глобального противостояния двух идеологий – *американизма* как идеологии богатых всего мира, идеологии, восхваляющей США, и *антиамериканизма* как идеологии обездоленного большинства мировой периферии². Столкновение подобных идеологий чревато глобальной войной бедного Юга против богатого Севера.

Помимо глобализма можно назвать и иные идеологии. Мы наблюдаем, как поднимает голову по всему миру национализм, что также связано со столкновением волн глобализации. Эта идеология активно используется в геополитических играх. Своеобразной реакцией на неолиберальный проект можно назвать и иные идейные течения. Лет десять назад заговорили о «левом повороте» Латинской Америки. Если же брать исламский мир, то здесь голову поднимает фундаментализм, что особенно заметно в последнее время на примере деятельности ИГИЛ (террористическая организация, запрещена в РФ). Возрождается и фашизм, что видно по ситуации в Европе и не только. Станет ли XXI столетие эпохой битвы идеологий, продолжением того, что мы наблюдали уже в XX в., но только в измененном состоянии? Как представляется, в XXI в. идеологии всё же не будут такими всеохватными, как «великие учения» XIX–XX вв. И здесь много обстоятельств. Видимо, по объективным причинам спал накал идейной борьбы: идеологии как таковые уже проявили себя. Жизнь сложнее разнообразных схем, поэтому очень часто прагматичные лидеры вынуждены отдавать предпочтение реальности перед отстаиваемыми идеалами. Возможно, это один из факторов того, что происходит размывание идеологий. Неолиберализм частично смыкается с неоконсерватизмом. В свою очередь, где-то социал-демократия находит точки соприкосновения с либералами. Внутри каждой идеологии – множество течений и направлений, что делает их рыхлыми, поэтому здесь ни о каком едином идейном проекте уже нельзя говорить.

Современный глобальный мир буквально заставляет страны объединяться в большие региональные блоки, и зачастую главным

¹ Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2003. С. 5.

² Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 388–390.

фактором такой интеграции являются не идеологии, мешающие диалогу, а именно культурные особенности, экономические интересы и т. п. Разумеется, идеологии остаются в современном мире, они и дальше будут оказывать влияние на глобальные процессы, тем более что существуют и субъекты, носители таких идеологических проектов (например, те же империи). Возможно, что мир грядущего станет эпохой цивилизаций или империй, но не идеологий.

Вновь обратимся к творчеству А.С. Панарина, полагавшего, что в мире существует три основных цивилизационных варианта ответа на вызов глобализма – конфуцианский, исламский и православный¹. Позднее он добавлял, что успех сил, противостоящих американскому глобальному проекту, в обращении, с одной стороны, к великим монотеистическим традициям Востока, а с другой, – к забытым Западом идеям Просвещения. Не исключал он и объединения левых сил Европы с культурами восточного мира². Так или иначе, но А.С. Панарин усматривал возможность противостояния идеологическому напору посредством цивилизаций.

Можно ли тогда говорить и о том, что верен прогноз С. Хантингтона о столкновении цивилизаций? Еще когда американский политолог выступил с данным тезисом, он вызвал критику по разным аспектам:

- по поводу субъектного статуса цивилизаций как акторов мировой политики;
- в связи с идеей о конфликтном характере междоцивилизационного взаимодействия.

Отметим, что критике С. Хантингтона подвергли даже представители цивилизационной парадигмы в общественных науках, такие как профессор Калифорнийского университета Д. Уилкинсон, главный редактор журнала «The Comparative Civilizations Review» Джозеф Дрю и др. С одной стороны, Д. Уилкинсон одобрительно оценил попытку применить цивилизационный подход к глобальной политике. Однако и Д. Уилкинсон, и другие авторы отметили непроработанность самой концепции, неясность «списка цивилизаций», предложенного С. Хантингтоном, политизированность ряда выводов³. А.С. Панарин также интерпретировал

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2003. С. 476–483.

² Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 534.

³ См., напр.: Drew D. Editor's Note The Struggles of Civilization // Comparative Civilizations Review. №. 69. Fall 2013. P. 1–3 // ojs.lib.byu.edu/

концепцию Хантингтона как политизированную, отмечая, что эта теория всего лишь прикрывает глобальный социальный конфликт, разворачивающийся в мире¹.

С критикой идеи конфликта цивилизаций выступили как политики, так и ученые. Например, президент Ирана М. Хатами в 2000 г. выдвинул концепцию «диалога цивилизаций», возник даже мировой общественный форум «Диалог цивилизаций».

Речь не идет об отрицании противоборства, столкновения между цивилизациями. Однако нельзя исключать и взаимодействия между ними, тем более в наше время, когда мир превращается в «глобальную деревню». Мы видим, как представители различных цивилизаций распространяются по всему миру, неся во все уголки Земли свою культуру: ислам проникает не только в Африку, но и в Европу, Северную Америку.

Само взаимодействие цивилизаций мы рассматриваем на двух уровнях:

1) Взаимоотношения между крупными цивилизационными блоками. Здесь важна роль так называемых каналов, связей между ними, существование которых подкрепляется наличием т. н. «промежуточных территорий», играющих зачастую связующую роль. К ним относятся как большие пространства на континенте, так и океаны.

2) Взаимодействие между отдельными цивилизациями. Здесь большую роль, помимо указанных выше феноменов, начинают играть цивилизационные границы, а также пограничные территории, в том числе и внутри отдельных цивилизаций; кроме того, взаимодействие происходит не обязательно только между цивилизациями как таковыми. Можно указать и на взаимоотношения между составными частями цивилизаций (субцивилизациями).

Таким образом, можно говорить о диалоге цивилизаций и их взаимодействии. Более того, все цивилизации можно условно объединить в два больших цивилизационных блока, которые мы называем мегацивилизациями. Такая таксономия основывается в первую очередь на общности происхождения и ценностной близости.

spc/index.php/CCR/article/view ; Sallach D.L., Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order // Comparative Civilizations Review. № 42. Spring 2000. P. 90–99 // ojs.lib.byu.edu/spc/index.php/CCR/article/view; Wilkinson D., Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order // Comparative Civilizations Review. № 44. Spring 2001. P. 118–127 // ojs.lib.byu.edu/spc/index.php/CCR/article/view.

¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 238.

Первый тип – это Средиземноморская суперсистема. Она названа так, поскольку все принадлежащие к ней цивилизации имели и имеют свои культурные истоки в ареале Средиземного моря либо находились под сильным влиянием данного региона. В указанную мегацивилизацию входят:

- евроатлантическая цивилизация, состоящая из континентально-европейской, англо-американской субцивилизаций;
- православная цивилизация (существует вопрос в ее идентификации, отсюда и несколько вариантов названий – евразийская, восточнохристианская). В данной цивилизации можно особо выделить восточноевропейский и южноевропейский миры, хотя вопрос со структурированием данной цивилизации сложен;
- ибероамериканская цивилизация с двумя составными частями – центральноамериканской и южноамериканской;
- исламская цивилизация, состоящая из арабской, персидской, тюркской, малайской и мезоафриканской субцивилизаций. Ее ядром является арабский мир, однако у данной цивилизации нет государства, объединяющего большинство мусульманских стран;
- цивилизация Чёрной Африки.

Второй тип – это Индо-тихоокеанская суперсистема. Она названа так потому, что ее источником является обширный индо-тихоокеанский регион:

- индийская цивилизация (иногда ее еще называют индуистской);
- конфуцианская цивилизация с четырьмя составными элементами: китайским, японским, корейским, вьетнамским мирами;
- буддистская, в которую можно включить два крупных разрозненных ареала или две субцивилизации – монгольскую и индокитайскую;
- возможно, океаническая.

Хотя такое деление и условно, тем не менее оно показывает наличие крупных цивилизационных образований, определенную родственность всех культур. Данная таксономия, на наш взгляд, является более содержательной, нежели деление по устоявшемуся типу Запад – Восток. Кроме того, данная типология лишняя раз подчеркивает единство цивилизаций. Это также может быть одним из доводов в пользу именно диалога цивилизаций, взаимодействия на основе общности происхождения, в то время как идеологии лишь раскалывают страны мира.

Цивилизационные вызовы
и выборы цивилизаций:
современные геополитические
и социокультурные аспекты

Распространившееся в научном дискурсе конца XX – начала XXI в. понятие «цивилизационный вызов» объединило в себе две магистральные тенденции движения научного знания. С одной стороны, в разработке этого понятия отражается выделение в гуманитарных и исторических исследованиях предметов, отображающих явления и процессы планетарного уровня (выход исследования на высокий уровень абстракции). Здесь огромное влияние оказали публикации печати и многотомные издания Арнольда Джозефа Тойнби (1889–1975)¹. С другой, использование понятия «вызов» свидетельствовало о распространении бихевиоризма на области изучения макрообъектов. А именно, в бихевиоризме 50–60-х гг. XX в. отражалась установка на конкретное, верифицируемое знание, применялся принцип понимания и объяснения психической регуляции как исследование связи реакции-ответа на воздействие-стимул в сфере изучения принятия решений, в рамках которого выбор и способы его подготовки и осуществления рассматривались как главное содержание достижения любой цели².

¹ Тойнби (Toynbee) Арнолд Джозеф // Современная западная философия. Словарь. М., 1991. В этом же тексте истолковывается и «закон выбора и ответа», в выводах и аргументации Тойнби занимавший центральное положение и ставший объектом критики Л.Н. Гумилева в работе «Исторические труды: Этногенез и биосфера Земли» (М., 1990). Л.Н. Гумилев справедливо отмечает несогласованности в географических и исторических определениях цивилизаций у Тойнби.

² Большое влияние на становление этого направления оказали разработки Карла Дункера (1903–1940), ныне причисляемого к гештальт-психологии, который выделял в процессах мышления как решения задач функциональные значимости задействованных объектов и культурно фиксированных явлений (предметов анализа, средств, инструментов). Эта идея

Использованная А. Тойнби категория «цивилизационный вызов», выражающая побуждения и провоцирование активности макросубъектов (стран, народов, населения), в доказательном научном анализе, очевидно, может рассматриваться лишь как метафора (причем достаточно высокого уровня отвлеченности). Однако в качестве аналитической установки, как направление исследования сложных социокультурных макрообъектов, данная метафора способна содействовать выделению и учету в практических проектах, в государственных и международных программах в качестве предмета исследования природы и качественных различий факторов, определяющих состояние цивилизации. И это оказывается полезным не только для приращения фундаментального знания и оформления прикладной методологии, но и в разработках социально эффективных и результативных проектов.

Если в контексте цивилизационного вызова (хотя бы в метафорическом плане) рассмотреть, чем является цивилизационный выбор и как может выражаться на различных уровнях социокультурной активности, которую представляют субъекты разных исторических социальных, культурных масштабов, то оценка выборов в вероятностном поле позволяет с достаточной степенью объективности определять диапазон возможных проявлений социокультурной динамики. А исследование формирования условий выбора и процессов его осуществления дает ключ к определению механизмов социокультурной динамики, что делает возможным объективно оценивать и корректировать государственные и цивилизационные проекты, с обоснованным и теоретически выверенным учетом геополитических мотивов.

Уже само переживание цивилизационного вызова, его представление в формах культурного отражения (художественные, литературные, эстетические, этические образы) через осмысление, определение, поиск способов преодоления оказывается стержневым процессом, определяющим *выбор* цивилизационного пути. И этот выбор может уже осуществляться как на материале индивидуальных душевных сил и содержаний субъекта, так и через устойчивые (возможно – и прецедентные) формы межгрупповых и даже межцивилизационных взаимодействий.

функциональной значимости в XX в. проявилась и в развитии математики, и в развитии физики высоких энергий.

В обозримом контексте истории людей само представление о вызовах закрепляется в цивилизационном подходе как *идиоматическое*¹ (а в научном дискурсе – *теоретическое*) оформление видения движущих сил истории. Это представление соответствует некой стимульно-реактивной модели, где социокультурный субъект (обязательно макроуровня – народ, население региона, цивилизация) отвечает на изменения условий структурно-функциональными изменениями, которые простираются от выработки и освоения новых качеств, освоения возможностей до совершенного изменения онтологического статуса, одним из радикальных примеров которому является прекращение физического существования.

Определение содержания и качества подобных вызовов составляет главную задачу изучения социокультурной динамики, но их анализ и углубленное практическое исследование задают и направления практики социокультурных преобразований, и содержание такого специфического раздела социокультурной действительности, как проектирование.

Для того чтобы уяснить, какие формы активности цивилизаций выступают в современных макросоциальных и геополитических системах в качестве характерных выборов, отображающих высокоорганизованное, интеллектуально, рационально, ментально обеспеченное ответное действие на масштабные, ключевые трансформации условий, будем исходить из классификации вызовов по следующим содержательным разделам.

Вызовы модернизации, которые ставят исторических субъектов перед необходимостью соблюдения актуальной эффективности собственной экономической, политической, культурной, социальной активности, ориентируют макросоциальных, групповых и индивидуальных субъектов соответствовать актуальному тренду изменений (не «покупаясь» на посулы сиюминутных выгод, которые, если их принимать за руководство к действию, приводят не просто к трансформации, а к деградации системы, представляемой субъектами).

Вызовы глобализации, отражающие требования соответствия необходимости соотнесения собственной активности с особен-

¹ Под идиоматикой здесь подразумевается исконно заложенный в риторическом изучении план выразительных единств, незаслуженно присвоенный современной лингвистикой, которые выступают как носителями, так и формами хранения смыслов на разных уровнях культуры.

ностями современной интеграции, которую отличает, в первую очередь, планетарный уровень объединения различных субъектов исторической активности (на котором они в наибольшей степени проявляются).

Вызовы управления, которые на цивилизационном уровне проявляются в поиске, выработке и освоении разнообразных форм социальных организаций, что соответствует сфере организационных инноваций.

Вызовы дефицита благ (предметов удовлетворения потребностей в сфере обеспечения жизни в самых разных ее качествах). Эти вызовы в экономической сфере проявляются в нахождении, создании и распределении обеспечивающих различные стороны жизни благ и ресурсов (материальных и функциональных, к которым относятся и технологические), а в сфере духовной – в поиске, выявлении, развитии по различным направлениям способностей человека (именно поэтому различные типы конкуренции и культура состязательности неизменно присутствуют на разных этапах становления культур).

Нельзя утверждать, что данные вызовы, а выражаясь точнее (чтобы преодолеть умозрительность и ограниченную линейную связанность используемого Тойнби закона вызова-ответа), системы действующих факторов не связаны друг с другом. Именно сопоставление содержания этих вызовов как системных влияний – и выяснение их природы и перспектив взаимодействия – и составляет главную цель фундаментальной науки. При этом именно оно и определяет возможности корпуса гуманитарного знания быть полезным в социально-политической практике.

Не посягая на насущную практику масштабных (и геомасштабных) программ развития предметного поля познания, мы ограничимся указаниями на то, какие выборы *геополитического* и более локального, соответствующего нашему «цивилизационному естеству» *социокультурного* планов становятся возможными ответами на перечисленные выше четыре типа цивилизационных вызовов, ориентирующие современный (да и всеисторический) ход цивилизаций во времени.

I. Вызов модернизации проявился именно с наступлением Нового времени, поставившего под сомнение возможности благополучного существования населения, народов, стран и государств в условиях изменений, накопившихся в историческом существо-

вании планетарного человечества, охватывающих все основные формы совместного существования людей. Причины этих качественных изменений анализировались через состояния производства и форм социального кооперирования (а также морфологии социальных организаций), как это было обосновано в работах К. Маркса, через изменения способов осуществления ведущих моральных установок, как это было доказано М. Вебером, и через выдвижение и последующее утверждение новых способов поддержания единства социальности, как это обосновывалось П.А. Сорокиным и Т. Парсонсом.

Всеобщее онтологическое качество изменчивости, подмеченное еще Гераклитом, приобрело в модернизации уточняющие дополнения по направлению изменений. Изменения должны обновляться и, замещая изжившее себя старое содержание новым, обеспечивать адаптацию исторически выработанных, устойчивых форм организационных взаимодействий к новым актуализирующимся факторам.

Не определяя здесь полноту вероятностного поля выборов российской цивилизации, которые к тому же на различных исторических этапах могли и противоречить друг другу до степени взаимоисключения (децентрализация феодальной Руси выступала формой распространения влияния и власти Рюриковичей, а централизация власти под эгидой Московского княжества была условием сохранения этого влияния Рюриковичей в условиях роста внешних угроз и хозяйственной дифференциации городского и сельского населения¹), отметим цивилизационные выборы геополитического и социокультурного плана, содержание которых проявлялось в проектах и программах системных преобразований (внутриполитическое и социокультурное строительство, сочетающее и выбор идеологических оснований, и способы их претворения в жизнь), и в стратегии международной политики; и даже внутриличностные конфликты и дисфункции, находящиеся в компетенции истории эстетики, искусствоведения и психопатологии.

¹ Возникновение литературы, архитектуры, образование новых епархий и монастырей как институциональное строительство православной церкви, технологический рост в развитии строительства и ремесел составляют громадный и бесконечный по своему разнообразию социокультурный фон, на котором несколько веков (с XI по XVI) происходила смена поляности цивилизационного выбора.

Поскольку выбор полагает наличие альтернативных вариантов, а возможности консенсусов не снимают качество альтернативности, а лишь добавляют к двум полярным, контрадикторным выборам третий вариант, еще одну, третью по счету, альтернативу, **геополитические выборы в модернизации** состоят:

аз1 – в определении альтернатив в определении образца (модели) модернизации,

вз1 – в дифференциации внешних и внутренних сил и явлений (структурных образований, организаций, функциональных явлений) на способствующие и противодействующие мод*сз1* – в определении ресурсов, обеспечивающих модернизацию (ведущей социальной группы, политических и общественных организаций). Большое значение имеют и технологические ресурсы модернизации.

Социокультурные выборы в модернизации выражаются:

ас1 – в определении качества и степени значимости условий ее осуществления, представляющем собой ценностное осмысление этих условий;

вс1 – определение ведущих/зависимых/сопутствующих движущих сил модернизации и ведущих/зависимых/сопутствующих условий ее осуществления. Сюда же относится и принятие ценностей модернизации, и конкретно-исторические особенности закрепления в осуществлении модернизации инновационной установки;

сс1 – в определении собственной идентификации по отношению к субъекту модернизации, носителю ведущей движущей силы процесса модернизации (признание/принятие/отвержение), т. е. выбор своего отношения к ведущей силе модернизации.

Важно отметить, что геополитический контекст цивилизационного выбора в модернизации включает такие факторы, как типы взаимодействий между цивилизациями: взаимодействия *передовых – развивающихся, ЗАПАДНЫХ – ВОСТОЧНЫХ, ИНДУСТРИАЛЬНЫХ – АГРАРНЫХ, индустриальных – неиндустриальных*.

Также для социокультурных цивилизационных выборов огромное значение приобретает внутривполитический контекст, непосредственно влияющий на такие процессы, как восстановление истинных смыслов исторических достижений, а также компенсация исторических потерь и упущений предыдущих временных периодов.

На локально-социологическом уровне социокультурных выборов модернизации происходит освоение (*инновационные практики*) и сохранение способов использования цивилизационных, социально-экономических, социально-политических, социокультурных ресурсов (*научение в истории, формирование цивилизационных навыков*).

II. Вызовы глобализации связаны с отношением цивилизации к процессам планетарной интеграции населения. **Геополитические выборы цивилизации** в контексте этих вызовов могут быть связаны:

аг2 – либо с совершенной изоляцией от интеграционных процессов (соответствующие альтернативы – их полное или же избирательное принятие);

вг2 – либо с определением формы своего участия в этих процессах (пассивное принятие, прагматическая разборчивость и активный отбор, соучастие – конкуренция, соучастие – кооперирование, соучастие – поиск направлений, активное утверждение собственных представлений о направлении модернизации и заявление их как мейнстрима, ведущей линии);

сг2 – либо с безусловной готовностью к любым формам интеграции, на любых условиях (что наблюдалось в бывших прибалтийских республиках СССР и проявляется ныне в действиях правительства современной Украины).

Социокультурные выборы цивилизации в геополитических вызовах проявляются как:

ас2 – демонстрация протеста любым процессам интеграции, вне попыток осознанного ценностного осмысления процессов глобализации (стихийное движение антиглобализма);

вс2 – частичное принятие ценностей глобализации с соблюдением доминантного положения установок на собственные выгоды (избирательно-пользовательское отношение к плодам глобализации, их максимальное потребление при минимизации собственных обязательств и участия);

сс2 – полное принятие глобализации и признание своего участия в мегакооперирующем субъекте (соответствуют полному признанию ценности глобализации и необходимости ее продуктивного осуществления).

III. Вызовы управления по своему происхождению связаны с решением задач сохранения и повышения эффективности результатов деятельности в существующем и преобразующемся глобальном единстве. К ним относится и необходимость соблюдения частных интересов в практике существования глобального субъекта, и определение ресурсов и движущих сил в осуществлении глобальных проектов, и координация действий участников, и правовое сопровождение и соблюдение правовой защиты, и обеспечение результатов, гарантирующих не только общий положительный эффект, но и не ущемляющих возможностей участников глобальной интеграции любого уровня (от планетарных цивилизаций до индивидуальных граждан). С одной стороны, эти требования к управлению носят утопический характер. Но в истории человечества силы политического и культурного строительства макроцивилизаций имперского и транснационального типов, особенно (возможно, и исключительно) в периоды подъема, исторического и организационного восхождения (по Л.Н. Гумилеву – пассионарного роста), находятся в полном подчинении общим законам организации, сформулированным в работах А.А. Богданова по тектологии и А. Файоля (в рамках классической школы административного управления). Однако те практические диссонансы применения этих универсальных положений управления, которые в критической и иронической манере были зафиксированы в журналистской практике Сирила Норткота Паркинсона¹, в масштабах планетарных системных интеграций выражаются уже в накапливающихся противоречиях строительства международных взаимодействий и международных проектах современной глобализации.

Геополитические выборы в вызовах управления проявляются:

а23 – в определении практической и стратегической политики в отношении к процессам глобализации;

в23 – в определении государственной тактики и стратегии по отношению к способам и каналам контроля, координации, и информационной поддержки, осуществляемым органами международного глобального управления;

¹ См.: Паркинсон С.Н. Законы Паркинсона. М., 1989.

сз3 – в выборе доминирования и согласования контролирующих, координирующих, обеспечивающих информационное сопровождение влияний международных органов.

Социокультурные выборы в вызовах управления выражаются

ас1 – в определении доминирования влияния внутригосударственных (локальных) либо международных, глобальных институтов;

ас2 – в принятии влияния глобальных институтов (в его переживании и понимании), либо в отрицании подобного влияния, либо в защите от него.

IV. Вызовы дефицита благ представляют собой действия законов истощения ресурсов. Идеи восстановления ресурсов, использовавшиеся и развивавшиеся в экологических подходах, к началу XXI в. привели к формулированию четко выраженной ориентации на практическое применение установки ресурсосбережения.

Однако по сравнению с периодом среднего эллинизма (становление и распространение империи Александра Македонского) понимание ресурсов как образующих и составляющих частное и общее благо значительно изменилось. Потребительские ресурсы дополнились и качеством удовлетворенности человека, и необходимостью применения (реализации и самоактуализации) способностей человека, и расширением его возможностей (которое, правда, еще по наблюдениям стоиков, еще от Зенона Китийского рассматривалось как возможное нарушение равновесия общественной и индивидуальной жизни, а также как угроза порядку). К XXI в. не только потребление, но и условия потребления стали рассматриваться как блага. Поэтому, принимая эмерджентную природу дефицита благ, следует отметить следующие цивилизационные выборы, выражающие вызовы такого состояния благ, как сферы удовлетворения потребностей.

Геополитические выборы в ответ на дефицит благ проявляются в следующих типах:

аз4 – выбор между ограничением потребления, освоением новых сфер потребления и перераспределением потребления;

вз4 – выбор между признанием кризиса и принятием установки на приближающееся время преодоления критического периода;

сз4 – замена дефицитных продуктов удовлетворения потребностей замещающими субпродуктами (в пищевых – генная инженерия, в продуктах культуры и в условиях удовлетворения потребностей – виртуальные аналоги, они хороши, если нужны тексты, которые легко копируются, но создают серьезные, даже непреодолимые проблемы, если потребляются достижения живописи или пластических искусств).

Социокультурные выборы в вызовах дефицита благ проявляются как:

ас4 – освоение ценностей аскетизма (возможны и различные пути рационализации ограничения в потреблении, от его оправдания пользой для здоровья до его принятия как пути духовного усовершенствования);

вс4 – освоение замещающего потребления как формы расширения собственных способностей;

сс4 – включение в состояние повышенной поисковой активности с надеждой, что настрой на инновации приводит к новым способам формам обретения благ.

Весьма полезно будет отметить существенное влияние состояния сферы социокультурных коммуникаций на выражение цивилизационных вызовов и на действие механизмов их перевода в цивилизационные выборы.

В последние десятилетия эта сфера испытывает систематические сильные воздействия от технологий. Развитие компьютерного обеспечения и мобильных коммуникаций придает потоку изменений в этих сферах головокружительные скорости (взять хотя бы приглашения обновить программные продукты Сети, которые не так-то просто отключить)¹. Главными причинами

¹ Интересной альтернативой доминированию в интернете продуктов Билла Гейтса и Стива Джобса в международном сетевом пространстве является развивающаяся с подачи финско-американского «программиста-хакера» Линуса Бенедикта Торвальдса открытое ядро операционной системы GNU/Linux, имеющее открытый для всех код, выложенный в сети в 1991 г. Открытость ядра, написанного Линусом, дала возможность использовать его совместно со свободным вариантом системы UNIX, существовавшего с 1983 г. (вся эта система часто называется «Linux», однако правильнее было бы называть её «GNU/Linux»). На данный момент она является

трансформаций содержания коммуникаций становятся *мобильность* и *доступность*. За подобную цену была приобретена свобода проявления этических регуляторов сетевой коммуникации, в которой двойные стандарты отображают конвенциональность и релятивность используемых ценностных образований. Но, как следует из выведенного Умберто Эко принципа метаморфоза ранних СМИ в соответствии с особенностями распространяющихся форм коммуникации, эта этическая отвязанность передается и на другие системы коммуникации: телевидение, периодическую печать, электронные СМИ.

Всё более явственно проявляется обусловленность **социокультурной актуальности потребления** в сфере коммуникационного поля (потребление информации и информационных услуг). Это формирует и обратную зависимость: область интенций, сфера мотивации в зоне действия поля социокультурной коммуникации определяются ее содержанием. Тут нет ничего нового – идиоматические выражения типа «с кем поведешься, от того и наберешься», которыми насыщены практически все культуры и этические системы философии, издавна констатировали этот принцип, новизна которого в переживаемый период мировой истории лишь связывается с его проявлениями в новых состояниях и качествах коммуникационного поля.

В поле социокультурной коммуникации происходят и трансформации институциональной регуляции, которые определяются изменениями действия этической нормы взаимодействия. В результате всё заметнее становится этическая невоздержанность, в которой непосредственность скрывает этическую невоспитанность и моральные дисфункции. Это положение пытаются (и не только в России) преодолеть через возрождение традиций и попытки директивного введения уважения сферы *нормы – закона – правила*.

Другим существенным фактором, определяющим связь цивилизационных вызовов и выборов, является изменение возникновения и действия оценочных отношений в социокультурных взаимодействиях.

самой распространенной из свободных операционных систем. Оно укрепляет надежды на продуктивное целедостижение в совместных усилиях, основываясь на «законе Линуса»: если достаточно много людей ищет ошибки, то все они выходят на поверхность, а глубокой ошибкой называется та, которую трудно найти (<https://ru.wikipedia.org/wiki>).

В проявлении оценочного отношения по каким бы то ни было явлениям жизни людей в формировании предмета главным когнитивным процессом оказывается формулировка обсуждаемого и осуждаемого положения критиком, субъектом отношения.

При этом интересным обстоятельством, несомненно, порожденным процессами трансформации социокультурной коммуникации, оказывается форма заявления и распространения оценочного отношения в поле коммуникации. Если прежде, в условиях становления нормативных оснований культуры (которые проявлялись именно в исторические периоды доминирования традиционных ценностей, в качестве примера достаточно вспомнить идиллическое представление «времени героев» в эллинистической культуре как у римских писателей, так и в наследии античной греческой философии) доминирующей, если не единственной возможной формой, было авторское выступление, которое усиливалось апелляцией к сакральному содержанию и признанным статусом (политическим либо специализированным, техническим), то плодом трансформаций становится отделение критической позиции от авторитета.

Это означает, что большая доступность тиражирования текста уже не связывается непосредственно с авторитетностью и компетентностью автора: целевой потребитель оценочной позиции – массовая аудитория – оказывается менее разборчивым в отношении качества предъявляемого содержания, совершенства аргументации, обоснованности и доказательности предлагаемых ценностей. Именно в этом и состоит ее качественное отличие от специализированной аудитории, которую составляют люди, доказавшие возможности обращения с текстами либо признанием среды специалистов (в зависимости от типа текстов такая среда может быть представлена экспертами, квалификация которых была подтверждена результатами их практики), либо успешно использованием в их деятельности предлагаемых продуктов.

Различие между содержанием коммуникационного заявления и предметом отнесения к нему заключается в том, что *оценивается понимание оцениваемого* критиком.

Но в самом этом предъявляемом понимании практически не уточняются ни его происхождение, ни основания оценок, ни цели, определяющие саму формулировку отношения. Евангельская заповедь «не судите и не судимы будете» и христианская нравственная установка на соотношение собственных суждений

с собственными настроениями (выступающая предметом усвоения и развития в большинстве аскетических духовных практик) оказывается совершенно подавленной условиями современных процессов взаимодействия в массовых коммуникациях. Причем влияние сферы СМИ распространяется и на характер повседневной жизни людей и общественных форм, представляющих их социальную онтологию

Противопоставляется потребительская доминанта (в рамках которой социокультурные интенции сводятся только к проявлениям мотивации и подавлению контекстов морально-нравственного содержания, которые становятся в подчинение принципам сиюминутной выгоды и частным образом представляемой пользы и актуальной полезности) ценностям высшего порядка, в моральном содержании выражающимся в общехристианских принципах Любви и Добра.

В потребительской доминанте Добро оказывается выводимым из необходимости удовлетворения потребности в признании, и этим лишается своего абсолютного статуса. Предъявление же доброго отношения к людям мыслится важным и необходимым только потому, что оно полезно в общении для решения собственных задач (откуда правило улыбки в технологиях бизнес-коммуникации, в отношении которого высказано уже столько насмешек в литературных и научно-аналитических текстах, посвященных межкультурным взаимодействиям). Любовь же в данном контексте выводится из необходимости удовлетворения потребности признания себя.

Наглядным примером характера искажения коммуникационного поля подменой иерархий значений ризомным пространством значимостей выступает эпатажное видение коммуникационных процессов в текстах *Thierry Meyssan*, которые в шквальном многообразии современных текстовых форм вполне подходят на роль симптоматической модели искажения современного поля социокультурной коммуникации под влиянием транслируемых текстов. Будучи активистом ЛГБТ¹, Мейсан является основателем политологического центра Réseau Voltaire.

¹ ЛГБТ – аббревиатура «лесбиянки, геи, бисексуалы, транссексуалы», утвердившаяся в СМИ. Этим содержанием обозначается контекст утверждения терпимости и сексуальной свободы как средств борьбы с ксенофобией и социальной дискриминацией, обеспечивающей в первую очередь право быть другим.

В книге «Чудовищный обман» Мейсан предлагает собственную версию того, что теракт в Нью-Йорке 2001 г. (взрыв небоскребов-близнецов) был спровоцирован спецслужбами США, которая по функциям воздействия может быть поставлена в один ряд с эксплуатируемыми в СМИ сюжетами мирового заговора и непримиримой расовой борьбы. О примитивности и упрощении привлекаемых средств объяснения и доказательств содержания геополитических и локальных процессов, используемых не только в текстах СМИ, но даже и специальной научной литературе, говорить не приходится. Но 15 марта 2011 г. в газете «Комсомольская правда» появляется материал в жанре «журналистские расследования», в котором Мейсан «убедительно» утверждает, что за организацией «Бильдербергский клуб» стоит НАТО¹. А уже 29 марта 2011 г. в программе «Однако» он обвиняет президента Саркози в инициации вторжения НАТО в Ливию. Позднее, и снова в газете «Комсомольская правда», он высказал предположение, что волнения в Ливии являются осуществлением новой доктрины президента США Барака Обамы, хотя и представляют собой очередной виток «исторического противостояния трех провинций страны – Кирены, Триполитании и Фецана».

Трудноосуществимы и просто невозможны сопоставления цивилизационных вызовов в различные исторические периоды. Адекватность их определения и осуществления правильных выборов для каждой эпохи сопровождается и каскадами сбывающихся апокалиптических пророчеств, и стереотипами общественного и личностного отчаяния. Приведение в соответствие цивилизационных вызовов и выборов для переживаемого исторического периода – это наш общий экзамен на право оставаться людьми и сохраняться как планетарное человечество.

¹ По логике толкования в рамках теории заговора мирового правительства разумнее было бы сказать, что клуб еще до собственного появления выступал инициатором создания Североатлантического блока как действенного института международного военного влияния.

Е.И. Глушенкова

Цивилизационный выбор, экологический кризис
и концепции русской цивилизации
(по работам Н.Н. Моисеева и Э.С. Кульпина)

Теория цивилизации, несмотря на свою неоднородность и даже противоречивость, занимает прочное место в современном общественном сознании, в России потеснив марксистский формационный подход. Частью цивилизационных разработок является теория русской цивилизации, которая мыслится в общественном сознании как до некоторой степени синоним Русского мира – мира, вышедшего из купели Владимирова крещения. Но Русский мир – это не только русские, но и народы Бурятии, Татарии, Якутии... В чем цивилизационное ядро нашей цивилизации? Обрисовать это ядро всецело до последнего времени никому не удавалось.

Заметный шаг в этом направлении сделал академик Никита Николаевич Моисеев (1917–2000), по профессии математик, основовавший в свое время теорию наступления «ядерной зимы», и самобытный политический мыслитель. Философское наследие Моисеева – система идей теоретика ноосферы и русского космиста. Моисеев проявил себя как политический мыслитель, когда главные его философские работы уже были написаны. Интерес к цивилизационному анализу был продиктован у него многолетними размышлениями о судьбах России. Ученый никогда не ставил задачи создания единой теории цивилизации или русской цивилизации, впрочем, его мысль в этой части логически вытекает из его философии в целом.

Цивилизации описывают как определенную ступень развития народов и мира в целом, наличное состояние социальной структуры и духовного мира, а также исторический тип сообществ, вызывающий конкретные ассоциации в области религии, истории, нравов, иначе говоря, в области культуры. А. Тойнби, в частности, дал мистическое прочтение цивилизации как социального организма, соприкасающегося с высшей реальностью, Н.Я. Данилевский, С. Хантингтон и другие подобным же образом полагали религию основой цивилизации. Тойнби описывал религии как создающие предпосылки для выживания во времени.

Цивилизация, опираясь на религию, лежащую в основе ее цивилизационного ядра, дает адекватные реальности ответы на вызовы окружающей среды. Религия создает мировидение, а это при адаптации к среде принципиально: чтобы в реальности жить, бороться и побеждать, надо эту реальность понимать.

У Моисеева цивилизация нечто иное: «Цивилизацией... мы условимся называть всю совокупность форм существования человека на Земле, всю совокупность его активной деятельности и главное – его духовного мира, его взаимоотношений с природой и другими людьми»¹. Для мыслителя в центре его анализа – осуществляемая посредством наличной техносферы модель адаптации данной цивилизации к окружающей ее природной среде. Разнообразие цивилизационных типов рождается, когда на неолитическом этапе антропогенеза человеческие общества каждое по-своему приспосабливаются к окружающей среде. Модели адаптации цивилизаций к окружающей среде совершенно не тождественны: одни экспансионистские (модель Запада), другие экологически дружественные (модель России), третьи экологически нейтральные. Глобально преобладает та модель адаптации, которая характерна доминирующей цивилизации, а цивилизация сегодня преобладает западная. Это цивилизация адаптации через уничтожение окружающей ее среды. Русская цивилизация – модель самоадаптации к окружающей среде. Различия между цивилизациями непреодолимы, пытаться их уничтожить – значит планомерно уничтожать мир. «Я не верю в возможность и считаю крайне опасным стремление к мировому правительству и к унификации цивилизации. Единая мировая цивилизация... нонсенс, как и генетически стандартный человек»².

Н.Н. Моисеев не рассматривал цивилизацию и культуру в качестве синонимов. Для него культура была не смыслом и сутью цивилизации, а родом взаимодействия людей со средой. Цивилизация – это не просто культурно-исторический тип. Если для Тойнби религия лепит цивилизацию, то у Моисеева не религия выбирает цивилизацию, а «цивилизация выбирает религию “по себе”», под мироощущение, которым уже обладает³. Религия,

¹ Моисеев Н.Н. Размышления о современной политологии. М., 1999. С. 41.

² Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. М., 1998. С. 470.

³ Моисеев Н.Н., Львов Д.С., Петров А.А., Питерский В.М. Укрепление российской государственности: экономика, ресурсы, геополитика. М., 2000. С. 17.

каковую она примет, будет ей преобразована в целях приведения в соответствие с ее цивилизационным ядром, определяемым неповторимой моделью адаптации, которая складывается ранее. Духовная жизнь – это отношения мира людей с Природой, отображающие уровень осмысления человеческим сознанием сущности мироздания. Признавая в цивилизации материальное и духовное, он подразумевал, что способ адаптации цивилизации к среде формирует не некая идея (культура, ценности), а реальный жизненный опыт.

Моисеев делил цивилизации на традиционные и техногенные (технотронные). Здесь идет речь не только о восприимчивости, способности к инновациям, открытиям, к созданию (развитию) науки, но и о возможности вместить в себя инородную, чуждую цивилизационную матрицу (ядро), «переварить» ее и не погибнуть. Для этого цивилизация должна быть обязательно расплавлена вовне, открыта. Россия и Запад – техногенные цивилизации, остальные – традиционные. Но техногенность цивилизации у Запада и России проявляются различно. У Запада это проявляется в развитии вширь – количественная, а не качественная активность, направленная из системы в среду, стремление к экстенсивному расширению; это агрессивное навязывание своих ценностей, причем неприятие, отторжение этого воспринимается как враждебность. Не такова Россия. Наша цивилизация техногенна и, что парадоксально, одновременно с этим традиционна, нацелена на удержание сложившегося, коллективна и индивидуалистична, а главное, обладает терпимостью. В терпимости, открытости, бесконфликтности – «особость» ее техногенности. Наша цивилизация как будто специально возникла для решения задачи выживания Планеты.

Ученый не сомневался в существовании русской цивилизации, которую он так и предпочитал называть. (Советское общество для него – разновидность русской цивилизации, но видоизмененная, деформированная.) Но призывал не гипертрофировать значения русской цивилизации. Это иллюзия, что «русский народ обладает-де особым менталитетом, существует особая русская идея, и он, русский народ, опираясь на нее, сам по себе найдет выход из смутного времени»¹. Ученый настаивал: необходимо искать *свою тропу* в мировом движении, не отрицая общих

¹ Моисеев Н.Н. Агония России. Есть ли у нее будущее? М., 1996. С. 56.

системных закономерностей мирового процесса. Вот только встать на *свою тропу* можно, поняв суть закономерностей эволюции своей цивилизации.

Где же и в чем искать эту тропу? По мысли Н.Н. Моисеева, в окружающей среде формирования русской цивилизации, в общем пространстве. Первична среда, и у России она своя. Наша природная зона – это суровый климат и очень короткий вегетационный период. Это бескрайние равнины, дающие иное ощущение пространства. Европейские народы живут скученно, поэтому жилища европейцев стремятся расположиться как можно дальше друг от друга, охватывая всю доступную им ойкумену. Народы русского мира расположены в подавляюще огромном пространстве, поэтому поселения, отдельные дома скорее жмутся друг к другу, оставляя гигантские просторы вокруг нетронутыми, потому что в самой холодной стране мира со среднегодовой температурой $-5,5^{\circ}$ так легче выживать. Не в этом ли разрешение загадки нашего русского смирения? Для российского ученого смирение – не покорность русских, а мирный дух, который проявляется и по отношению к природе. Если на Западе народы живут в условиях дефицита пространства, в России мы наблюдаем обратную картину: пространство без народа. На огромных малонаселенных просторах формировалась безбрежная русская душа, в которой внутренняя свобода большая, чем у человека Запада, скованного пространственными ограничениями. С другой стороны, русские, по логике ученого, избегали тесноты, близости к густонаселенным территориям. Не сражались за каждый клочок земли, а, избегая конфликта, уходили на поиски новых мест. И поэтому русскому народу всегда было характерно движение куда-то за рубежи, к новым далям, на Восток, потому что Запад – кабала, а Восток – свобода.

Так исторически и сложилось, что Россия превратилась в мост, связывающий собой разные цивилизации. Это «русское» чувство пространства, свое, мистическое понимание пространства-как-земли (своей, **родной** земли!) – не только и не столько природно-климатическая и социальная среда, сколько сама пространственная организация бытия русских. Она порождает пространство их сознания, тот неповторимый менталитет, структуру ценностей, которая заложена в нашем цивилизационном ядре. Русская цивилизация имеет трансцендентные ценности в глубинах ее цивилизационной матрицы, то есть идеациональна (термин П. Сорокина). Ею даются Ответы, нацеленные на

выживание, всегда духовные по сути. Цели русских духовны, не инструментальны, не утилитарны. Только характер этой духовности придается не некой религиозной системой, а обусловлен факторами окружающей среды¹.

Н.Н. Моисеев принципиально настаивал на том, что Россия – цельная самостоятельная цивилизация, для которой количество народов и религий не имеет значения. Наша цивилизация полиэтнична и многорелигиозна, и это и есть родовая характеристика русской цивилизации, стимулирующая ее техногенность и инновационный характер. Целостная цивилизация России – «симбиоз народов, синтез различных культур, сплав, родивший общее миропредставление и общий образ жизни», а объединяет это множество культур общая природная окружающая среда их бытия². В этом ее уникальная черта. Если для кого-то другая культура – всегда вызов, значит, надо защищаться, то русская цивилизация предельно терпима к любым иным цивилизационным проявлениям, распахнута навстречу другим, потому что не имеет напряженных контактов с окружающей ее средой, адаптируется, самосохраняясь, перерабатывая, сберегая, приспособливаясь. За всю историю России ни одного народа на русской земле не исчезло. Запад не таков. Н.Н. Моисеев обличал торгово-промышленный уклад, образ жизни и ведения хозяйства Запада, виновника экологического кризиса. Пока Запад и его модель адаптации доминирует, экологический кризис не преодолеть.

В адаптационных особенностях – ключ к лидерству России в рамках миропорядка эпохи экологического кризиса. Ими Россия задает мировую цивилизационную стабильность. «Определяющее значение играла еще одна из наших цивилизационных особенностей – способность сосуществовать с другими цивилизациями, мирно и сообща жить с другими народами и формировать общую цивилизацию. ...Русское общество легко включало в себя представителей национальных меньшинств, причем даже в высшие свои эшелоны»³. Мир будет вынужден обратиться за помощью к России по разрешению экологического кризиса. При этом потребуется совокупное планетарное усилие, которое будет обеспече-

¹ См.: Глушенкова Е.И. Экополитология Н.Н. Моисеева и устойчивое развитие России. М., 2015.

² Моисеев Н.Н. Русский вопрос // Русская цивилизация. М., 2000. С. 6.

³ Моисеев Н.Н. Русский вопрос. С. 9.

но лидерством русской техногенной цивилизации. Его конечным итогом станет иной, экологически дружественный миропорядок. С Россией во главе.

Описать ядро русской цивилизации в целом Н.Н. Моисеев не планировал, да и не мог. В сущности, Моисеев оставил своим читателям больше вопросов, чем ответов. Больше продвинулся в решении этой задачи его младший современник, которого отчасти можно назвать его учеником, доктор философских наук, профессор Э.С. Кульпин (1939–2015). Он анализировал русскую цивилизацию в сопоставлении с восточными обществами на основе собственной системы теорий. В их числе – теория социально-экологического кризиса, которая является составной частью его концепции социоестественной истории (СЕИ). Э.С. Кульпин прямо писал, что опирается на идеи Н.Н. Моисеева, и раскрыл источники формирования своей модели СЕИ. Это теория эволюции Н.Н. Моисеева, которую тот применил и в анализе общественных процессов, – идея катастрофы целого (при сохранении частей), дезорганизации как движущей силы развития системы. Третий источник – идея со-жизни, неантогонистического единства системы, ключевая для выживания. Применяя концепцию СЕИ для России, Э.С. Кульпин выдвинул теорию социально-экологического кризиса России и описал ее на примере экологического кризиса, пик которого случился, по его мнению, в XV в. Из развертывания и способа преодоления кризиса он вывел особенности социально-экономического и политического развития русского государства, сам вектор развития России, объяснил он и отдельные явления, такие как перемещение центра политической жизни из Киева в Москву. При этом он обосновал специфику духовной матрицы русской цивилизации и уточнил сакральные смыслы русской культуры.

В основе социального и политического развития любой страны, и России в том числе, во времени, для Э.С. Кульпина, лежит экологический кризис, кризис адаптации человека к окружающей его среде. Цивилизация – это единая социоприродная система, т. е. общество людей, погруженных в некие природные ландшафты и климатические условия. Выживание цивилизации для него идет в условиях, прежде всего, поиска экологического равновесия, история разворачивается через периодически повторяющиеся экологические кризисы, то есть когда наступает нарушение равновесия, то и цивилизация теряет свою стабильность. Когда мы

говорим о воздействии среды на систему-государство, мы имеем в виду внешнего врага или иную социальную систему. У Н.Н. Моисеева и Э.С. Кульпина есть призыв обратить взгляд на иной внешний фактор: внешней по отношению к цивилизации является ее собственная природная среда обитания. Как и Н.Н. Моисеев, Э.С. Кульпин рассматривал цивилизации как системы, стремящиеся к равновесию, к сохранению своей гомеостатичности, но с соблюдением неизменности их цивилизационного ядра, матрицы. Происходит это в непрерывном чередовании устойчивости и изменчивости. Система всегда на переломе, переживает бифуркацию¹. Вопрос стабильности, устойчивости развития цивилизации, таким образом, есть вопрос умения адаптироваться к среде. Именно в ходе данного процесса и зарождается ее матрица. «Стабильность и кризисы во взаимоотношениях с природой определяют генетические коды цивилизаций и их мутации»², – пишет Э.С. Кульпин.

Русь была сельскохозяйственной страной с преобладанием подсечно-огневого земледелия в сочетании с промыслами и торговлей. Для этого вида земледелия необходимо большое количество свободной земли, изобилие лесов и земли под ними. Важное условие – свобода земледелия и лесопользования. Россия XV в. оказалась в ситуации, когда земель больше не осталось. Преодоление экологического кризиса, точнее, способ борьбы с ним (Моисеев считал, что экологический кризис ни разу не был преодолен со времен неолитической революции, люди лишь адаптировались к нему, отодвигая его обострение, и Кульпин был с ним согласен) был найден через переход к трехполью. До этого русские жили на больших расстояниях, семье для выживания нужна была большая территория. В одном населенном пункте могло жить 1–2 семьи, причем временно (минимальная земельная площадь для одной семьи – около 110 га, так что в пределах московской кольцевой жило бы всего около 90 семей)³. Населению была

¹ См.: *Кульпин Э.С.* Бифуркация Запад-Восток. Введение в социоестественную историю. М., 1996.

² *Кульпин Э.С.* Путь России. Генезис кризисов природы и общества в России. М., 2008. С. 48.

³ См.: *Кульпин Э.С.* Социально-экологический кризис XV века и становление московского государства. М., 1995; *Его же.* Социоестественная история. Генезис кризисов природы и общества в России. М., 2002.

свойственна высокая хозяйственная самостоятельность, слабая зависимость от центра, а главную роль в консолидации общества играли внешние факторы, такие как обслуживание пути «из варяг в греки». Вот так зародилась русская цивилизация. В русском государстве XV в. пустой, свободной земли вообще уже не было, леса в основном вырублены, вышеназванный путь утратил свое значение. Выход – повсеместный переход от подсечно-огневого земледелия к трехполью, который произошел несмотря на то, что климат в средней полосе России (зоне рискованного земледелия, природные условия которой мало пригодны не только для сельского хозяйства, а вообще для длительного проживания людей) не благоприятствует этой форме ведения хозяйства.

Но только так удалось разрешить – временно – кризис, причем случилось это лишь в XVII в. В новых условиях Россия оказалась вынуждена балансировать на грани выживания, довольствуясь самым незначительным прибавочным продуктом. Эта модель требовала уже большого числа осевших на одном месте людей и их постоянных усилий. За это будет небольшой (в разы ниже, чем ранее), но относительно гарантированный урожай. Трехполье надо было обслуживать интенсивным удобрением почв навозом, так что потребовалось скотоводство, которое прежде на Руси не было особенно распространено. Ситуацию предельно обострило знаменитое похолодание, новый малый ледниковый период, который сильнее всего повлиял на Нечерноземье и Север в целом. Плодородие почв, и без того невысокое, еще больше упало. Немедленно произошла массовая распашка всей земли, которые можно было обработать, сверхэксплуатация породила деградацию почв. Изменился гидрологический режим. Так как лесистость стала минимальной (до 6 %), большие территории заболотились. Упала скорость круговорота веществ. Вегетационный период резко сократился. Люди срочно искали новые источники пропитания, так что из-за охоты к концу Средневековья в исторической России некоторые виды животных исчезли (тур, тарпан) или почти исчезли (зубр и сайгак), численность других резко упала (бобры)¹. Экологическое неблагополучие приобретало масштабы экологического бедствия. Трехполье между тем даже не везде на Руси было возможно.

¹ См.: Евдокимов А.Ю. Русская цивилизация: экологический аспект. М., 2012.

Политическая система России дала на кризис свой ответ. Во времена крепостного права в Европе свободные хлебопашцы Древней Руси, да и торговые города слабо зависели от центра, почти не нуждались в институте князя и дружины, в городах правили вече, на местах – общины. Но когда в Новое время в Европе происходит освобождение крестьян, в России оседание людей на земле завершилось фактическим закабалением, введением крепостного права. В иной аграрной и в целом материальной реальности русские теперь чисто экономически очень сильно зависели от государства и его поддержки, будучи нигде не способными к полной хозяйственной самостоятельности в условиях трехполья. Людей привязали к скудной бесплодной земле, они потеряли смысл в активном творческом труде, появились лень, пассивность, безразличие, немислимые для русского прежде. Население же по-прежнему искало пути решения через освоение новых территорий, началась массовая миграция. Путь на Север был закрыт. (Ледниковый период!) Запад – здесь всё было занято. Юг, напротив, обезлюдел, население нынешней Украины бросало насиженные места и бежало в том числе и в современное российское Нечерноземье, так как набеги крымских татар, доходивших чуть ли не до границ нынешней Московской области, продолжались аж до XVIII в.! Остался Восток, движение в направлении которого завершилось на Аляске.

И на Западе экологический кризис привел к глубоким изменениям в обществе, в политике, в системе взаимодействия между государством и гражданским обществом. Но западная цивилизация, в отсутствие свободных пространств и больших людских ресурсов, ответила совершенствованием производительных сил, новыми производственными отношениями, научно-технической революцией, сформировавшимися в ходе жестоких социальных катаклизмов новыми политическими системами. В Европе XVII в. возникает современное национальное государство, тогда вовсе не демократическое, а абсолютистское. Русские были совсем в иных условиях, они попытались избежать возрастающего давления государства на общество, на мир, и Россия пошла путем экстенсивного развития-расширения, расширения в пространстве и освоения новых земель, по-своему возвращаясь к прежней модели жизни. В этих пространственных границах любые политические и экономические изменения шли очень медленно. Неизменным фактором у нас было давление государства на нарождающееся

гражданское общество, поставившего на древнейший институт соседской общины, которая играла огромную роль в формировании древней Киевской Руси, роль, которая со временем должна была бы падать, но в России она росла. На Западе формировалась индивидуалистическая концепция демократии, основанная на естественном праве и общественном договоре, в России восторжествовали общинные формы жизнедеятельности с присущими их формами принятия решений, в рамках которых личность со своими правами признаётся как часть своей малой группы, общества, корпорации. Средний класс, третье сословие, основа западной рыночной цивилизации в России не возник, так как частной собственности здесь, можно сказать, не было. В домонгольской Руси не было феодальной вотчины в чистом виде (не действовал европейский принцип майората), что еще долго сохранялось в России; государство стало здесь мощнейшим социальным интегратором, обеспечивающим целостность власти. Предприимчивость и накопление потеряли смысл для русских не потому, что у нас «не такая культура», а из-за хозяйственного уклада.

В этих условиях именно Московское княжество, которое, по счастью, всё время увеличивалось в размерах, стало центром притяжения и консолидации. Московские князья у себя обеспечивали мир и стабильность, сделав ставку только на себя. На формирование государства повлияла и местная культура. В целом локальная самоорганизация и самоуправление на Москве была слабая, вечевая культура на землях бывшего племенного союза вятичей мало развита. Княжеский стол здесь стал центром политического притяжения¹.

Итогом эпохи преодоления экологического кризиса стало закрепощение крестьян, оно ознаменовало растущий разрыв между государством и складывающимся национальным сообществом, со всё усиливающейся социальной напряженностью, итогом чего стала пропасть между элитами и населением, неконтролируемый распад страны в 1917 г.

На самом деле, экологический кризис был отодвинут, но не устранен, и в 1861 г. Россия опять оказалась перед ним лицом к лицу. После отмены крепостничества лучшие земли помещики оставили себе, а крестьяне стали распахивать крутые склоны, русла оврагов, всё, что можно распахать, нарушая хрупкий эко-

¹ См.: Глушенкова Е.И. Указ. соч.

баланс там, где он еще сохранился. В степной зоне распахали целинные земли, повыверили леса. Водный баланс нарушился, начались засухи. В Центральном Нечерноземье в ходе сверхэксплуатации пострадала сеть малых рек, сенокосы. Тот ландшафт, который мы имеем в Московском регионе сейчас – болота, овраги, хилые вторичные хвойные леса – окончательно сформировался именно тогда. С конца позапрошлого века в Центральной России и Нечерноземье – недород, голод и неурожайные годы¹. Но это уже был экологический кризис современного типа. На этот кризис власти России так и не дали ответа, и наступил 1917 г. По большому счету, до конца XX в., выхода за границы аграрного общества, Россия так и не выработала действенных социальных инструментов для его преодоления.

Э.С. Кульпин описал русскую цивилизацию, но главное, он объяснил, откуда берутся ее черты: из свойств среды, из условий эволюции русской хозяйственной жизни. В основе формирования цивилизации и характера динамики социально-экономического и политического развития России во времени лежат средовые и пространственные факторы, главный из которых – кризис адаптации человека к окружающей его среде. Работы Н.Н. Моисеева и Э.С. Кульпина взаимопересекаются и взаимодополняют друг друга. И первая точка пересечения – описание цивилизации через модель ее адаптации к окружающей среде. Э.С. Кульпин и Н.Н. Моисеев вместе также считают, что культура не равна цивилизации, что религия вторична – не из нее проистекают смыслы и опыт цивилизации, а из модели взаимодействия со средой. И Кульпин, и Моисеев пишут, что в природных условиях нашей страны людям пришлось вынужденно объединиться, но Э.С.Кульпин указывает на экологический кризис, а Н.Н. Моисеев пишет шире, что это случилось в условиях, когда 70 % земель малопригодно или непригодно для сельского хозяйства, и именно на этих путях русские нашли себя в соборности, в искании всеобщего спасения и утверждении ценностей в духе, что «все ответственные за всех», потому что иначе – не выжить². Н.Н. Моисеев при этом, опираясь на воззрения и работы своего друга Александра Сергеевича Панарина, вновь указывает на обыденно-материальное происхождение знаменитой духовной матрицы русских.

¹ См.: *Евдокимов А.Ю.* Указ. соч.

² См.: *Моисеев Н.Н.* Русский вопрос.

Бережное отношение к природе – часть нашей культуры, как и трудовое, *деятельностное* отношение к ней; природа подлежала заботе и досмотру со стороны локальной общины. С тем, что русский любит природу, согласится любой, но русские живут в особом рода единстве с природой: они вынуждены интенсивно ее видоизменять, причем среда, а не они сами, часто определяет характер их бытия, заставляя держаться вместе. Вот где, а не в происках злобного левиафана – государства, истоки и политической традиции, и политической культуры, и адаптационной модели русских. Как известно, русские в мире политическом ищут «не столько организованного общества, сколько общности»: государство у русских десакрализовано, им готовы жертвовать. Русские объединены под давлением факторов среды. Временная дезорганизация, исчезновение государства поэтому – это тоже порядок, нормальный порядок, который ведет к укреплению цивилизационного ядра, а вовсе не к всеобщей гибели. Институт государства к ядру прямого отношения не имеет. У него есть неантагонистическое внутреннее единство в рамках самой цивилизации: то ядро, что поддерживает и воспроизводит ее, создает предпосылки к дальнейшему выживанию, ищет лучшие пути выхода из кризиса.

Лишь на первый взгляд взгляды Н.Н. Моисеева и Э.С. Кульпина далеки от взглядов большинства философов русской цивилизации. В самой своей основе все они сходятся. «Святая Русь – категория едва ли не космическая, в которой проявляются... пространственно-космические масштабы и “большое время”»¹. Характер нашего пространства – фактор, который невозможно игнорировать. А.С. Панарин писал так: «Человек живет не только небом, но и землей, и территориально-географические детерминанты в немалой степени ответственны за склад характера, образ жизни народов, живущих в определенной части “ойкумены”, цивилизации идут по мировой истории, адаптируясь к “особенностям своего пространства-времени”, к своей окружающей среде»².

Русская цивилизация возникла из разнородных, а не близких, культур, и сама для себя является вызовом, который исстекает из ее внутренней окружающей среды. Главная проблема России как страны исключительно неблагоприятной природной

¹ *Аверинцев С.* Православие и космизм // Новый мир. 1988. № 7. С. 76.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Трибуна русской мысли. 2014. № 15. С. 60.

окружающей среды (да и социальной тоже) в том, что постоянное напряжение и непрерывная концентрация сил в целях отражения нападений и вызовов извне порождают крайне короткие временные горизонты при принятии решений («день простоять и ночь продержаться»). Сами же реалии России, ее гигантского многомерного пространства требуют быстроты и предельно больших аналитических циклов принятия решений. Э.С. Кульпин здесь поднимает проблему до уровня видения России как кризисной цивилизации. Тем более требуется вдумчивое планирование при движении вперед. Но даже советский эксперимент не привел к серьезному сдвигу в горизонтах планирования национального развития России, десятилетиями сохраняется инерция прежних форм управления. Так что, прежде чем спасать других, нам надо спасти себя. Ранее в России на эти темы говорили мало. Можно надеяться, что для подобных факторов и аспектов в политике страны настало время перемен.

Сведения об авторах

БАЖОВ Сергей Иванович	кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН
БЕСПАЛОВА Татьяна Викторовна	доктор философских наук, кандидат политических наук, ведущий научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва
БОГОМОЛОВА Евгения Сергеевна	аспирант кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
БУНДИН Юрий Иванович	кандидат юридических наук, доцент Центра инновационных образовательных проектов Санкт-Петербургской государственной художественно-промышленной академии имени А.Л. Штиглица
ГЛУШЕНКОВА Елена Ивановна	кандидат политических наук, доцент кафедры общей политологии, экополитологии и глобалистики Международного независимого эколого-политологического университета
ГРАЧЕВ Богдан Валерьевич	аспирант кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич	кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники Луганского национального аграрного университета
ЖИТЕНЁВ Сергей Юрьевич	кандидат культурологии, президент Международной общественной туристской академии (МТА), советник директора Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва

ЗАКУНОВ Юрий Александрович	кандидат философских наук, руководитель отдела наследования культуры Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва
ЕФРЕМОВ Олег Анатольевич	кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, почетный работник высшего профессионального образования РФ
ИЛЬИН Алексей Александрович	аспирант кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
КАЗИН Александр Леонидович	доктор философских наук, профессор, и. о. директора Российского института истории искусств, зав. кафедрой искусствознания Санкт-Петербургского гос. института кино и телевидения, заслуженный работник культуры Российской Федерации
КЛИМОВ Алексей Григорьевич	кандидат социологических наук, доцент, научный редактор журнала «Московский журнал. История государства Российского»
МИРОНОВ Арсений Станиславович	кандидат филологических наук, и. о. ректора Московского государственного института культуры
МИРОНОВ Владимир Васильевич	член-корреспондент Российской академии наук, декан философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, зав. кафедрой онтологии и теории познания, доктор философских наук, профессор
МУЗА Дмитрий Евгеньевич	доктор философских наук, член-корреспондент Крымской академии наук, начальник научного отдела ГОУ ВПО «Донецкий педагогический институт»; профессор кафедры международных отношений и внешней политики ГОУ ВПО «Донецкий национальный университет» (Донецкая народная республика)

НИКАНДРОВ Алексей Всеволодович	кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
РАСТОРГУЕВ Валерий Николаевич	доктор философских наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
РЕШЕТНИКОВ Сергей Николаевич	старший преподаватель, аспирант Российского нового университета (РосНОУ)
САВКА Аврора Валерьевна	доктор философских наук, профессор кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте РФ
СИГАЧЁВ Максим Игоревич	младший научный сотрудник Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений имени Е.М. Примакова Российской академии наук (ИМЭМО РАН)
СКОРОБОГАЧЕВА Екатерина Александровна	кандидат искусствоведения, начальник музейного отдела Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова
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, ведущий научный сотрудник, зав. сектором философских проблем политики Института философии РАН
ТЯБУСИНА Ирина Васильевна	студент Российского нового университета (РосНОУ)

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, доцент кафедры гуманитарных наук Кировского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
ШАМШУРИН Виктор Иванович	доктор социологических наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ШАРИПОВ Александр Михайлович	кандидат исторических наук, сопредседатель Международного Ильинского комитета, член Исполнительного комитета Сербско-Российского общества имени Ивана Ильина (СРОКИ)
ШАХМАТОВ Виктор Валерьевич	аспирант Института российской истории Российской академии наук
ШУЛЬГА Андрей Александрович	аспирант кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
ЩИПКОВ Александр Владимирович	доктор политических наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, советник председателя ГД РФ
ЩИПКОВ Василий Александрович	кандидат философских наук, преподаватель МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы

Научное издание

**ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В ЭПОХУ РЕВОЛЮЦИЙ:
КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР**

Коллективная монография
по материалам XIV международных
Панаринских чтений

Редакционная коллегия:
академик РАН *Е.П. Чельшев* (председатель)
член-корреспондент РАН *В.В. Миронов*
кандидат филологических наук *Е.В. Бахревский*
кандидат философских наук *Ю.А. Закунов* (ответственный секретарь)
кандидат филологических наук *А.С. Миронов*
доктор политических наук *Е.Н. Моцелков*
кандидат политических наук *А.В. Никандров* (научный редактор)
доктор философских наук *В.Н. Расторгуев* (ответственный редактор)

Утверждено к печати Редакционно-издательским советом
Российского научно-исследовательского института культурного
и природного наследия имени Д.С. Лихачёва

Художник *М.Ю. Маяков*
Оригинал-макет *М.Е. Заболотникова*

Подписано в печать 10.12.2017
Формат 60×90/16.
Гарнитура Petersburg
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 25 Тираж 100 экз.

Российский научно-исследовательский институт культурного
и природного наследия имени Д.С. Лихачёва 129366, Москва,
ул. Космонавтов, 2 e-mail: heritage@mtu-net.ru, cdn-nasledie@mail.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии «Костромской дом печати»
156000, Костромская обл., г. Кострома, ул. Мясницкая, д. 43А.