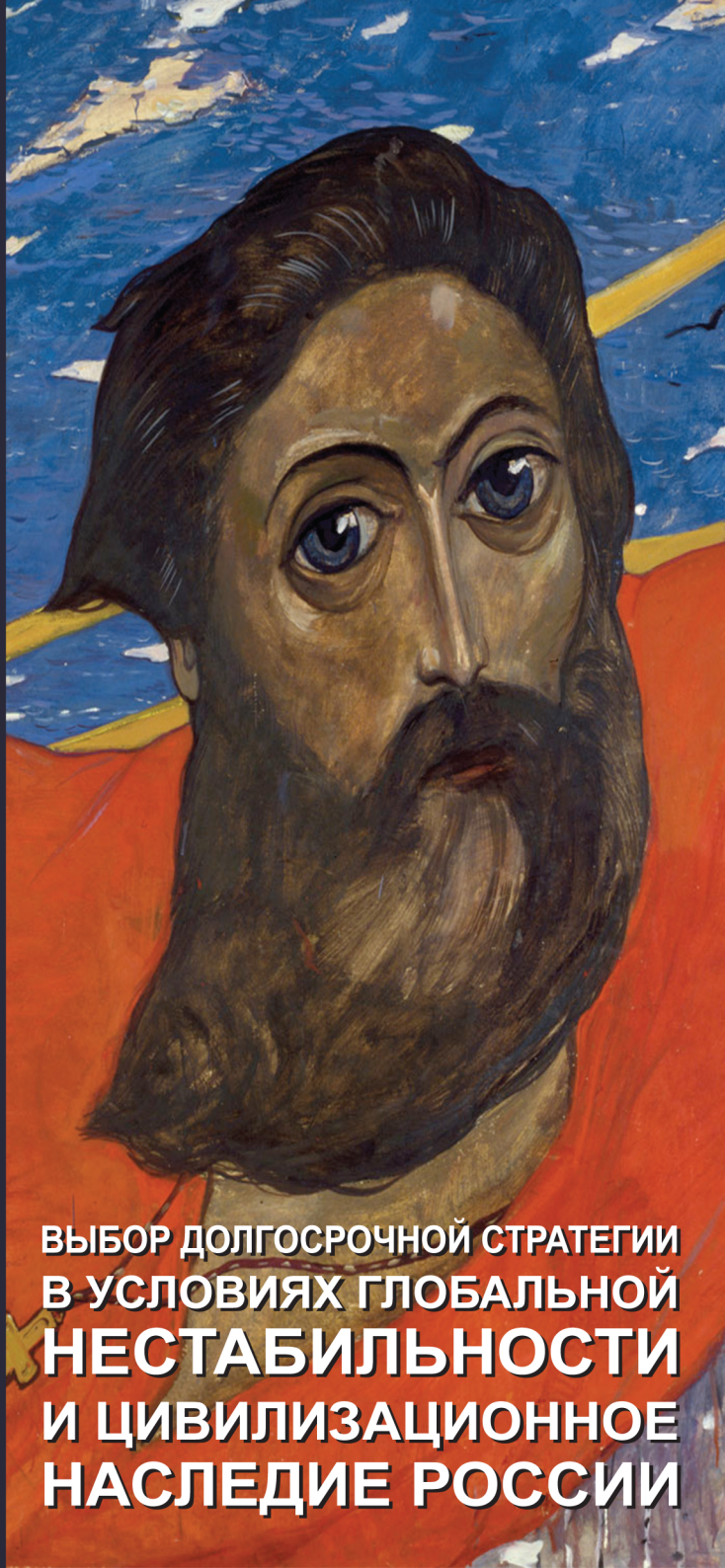




ИНСТИТУТ
НАСЛЕДИЯ



ВЫБОР ДОЛГОСРОЧНОЙ СТРАТЕГИИ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ
НЕСТАБИЛЬНОСТИ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ
НАСЛЕДИЕ РОССИИ

МОСКВА
2018

Российский научно-исследовательский
институт культурного и природного наследия
имени Д.С. Лихачёва
(Институт Наследия)

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова
Философский факультет

**ВЫБОР ДОЛГОСРОЧНОЙ СТРАТЕГИИ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ РОССИИ**

Коллективная монография
по материалам
XV Международных Панаринских чтений

Москва
2018

УДК 930.85
ББК 66.3(2Рос)
В92

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

- Е.П. Чельшев**, академик РАН, председатель Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия (председатель);
- В.В. Миронов**, член-корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова;
- В.В. Аристархов**, директор Российского научно-исследовательского института природного и культурного наследия имени Д.С. Лихачёва;
- Ю.А. Закунов**, кандидат философских наук, руководитель Отдела наследования культуры Российского научно-исследовательского института природного и культурного наследия имени Д.С. Лихачёва (ответственный секретарь);
- Е.Н. Моцелжов**, доктор политических наук, заведующий кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова;
- А.В. Никандров**, кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (научный редактор);
- В.Н. Расторгуев**, доктор философских наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (ответственный редактор).

Выбор долгосрочной стратегии в условиях глобальной нестабильности и цивилизационное наследие России: Коллективная монография по материалам XV 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); Московский гос. ун-т имени М.В. Ломоносова, Филос. ф-т. М.: Институт Наследия, 2018 (Труды Института Наследия).

- © Коллектив авторов, 2018
© Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева, 2018

ISBN 978-5-86443-264-8

Содержание

Введение

Цивилизационный путь России в нестабильном мире (<i>Расторгуев В.Н.</i>)	7
---	---

ЧАСТЬ I

Глобальные тенденции через призму современной культуры и философско-политологической теории

<i>Миронов В.В., Миронова Д.Г.В.</i> Виражи глобализма в Европе	20
<i>Кристоф Ревейар</i> Современность и либерализм в глобализационных процессах	44
<i>Филипп Пишо-Бравар</i> Размышления о возвращении правовой традиции естественного права	63
<i>Бахревский Е.В.</i> Экстремизм против культурного наследия	74
<i>Бундин Ю.И.</i> Экспорт трансцендентальных культурных категорий как реализация цивилизационного наследия в условиях глобальной нестабильности	81
<i>Страховская И.Г.</i> Проблемы XXI века. Социокультурная нестабильность	87
<i>Казин А.Л.</i> Социализм как религиозный идеал и национальная практика	97

<i>Белозёров В.К.</i>	Образ будущей войны в политических идеологиях и государственных стратегиях	106
<i>Козырьков В.П.</i>	О субъекте и субъектности развития цивилизации	124
<i>Кацанова И.А.</i>	Современный этап глобализации: прогнозы и возможности	136
<i>Торопов Е.А.</i>	Извилистый путь американского консерватизма: от Рассела Кирка до неоконсерваторов	144

ЧАСТЬ II

Долгосрочная стратегия России: цивилизационное и региональное измерения

<i>Соколова Р.И.</i>	Цивилизационная сущность России и ее стратегические ориентиры в современных условиях	163
<i>Спиридонова В.И.</i>	Риск мировой социально-политической энтропии и возрождение Российской цивилизации	178
<i>Беспалова Т.В.</i>	Право России на самобытную цивилизационную идентичность	194
<i>Соловьев А.В.</i>	Цивилизационное наследие России – залог современной стабильности Российской Федерации	211
<i>Яковлев М.В.</i>	Демократическая стратегия для России в условиях глобальной нестабильности: социал-конструкционистский взгляд	228
<i>Никандров А.В.</i>	Res publica Сталина: Советская цивилизация или Советская империя?	235

<i>Филатов А.С.</i>	Способы конструирования геополитических интересов России: Русский Мир, Русская Земля и Русское зарубежье	286
<i>Фролова Е.А.</i>	Идея социального и правового государства в русской философии права (П.И. Новгородцев)	299
<i>Лукьянчикова Л.В.</i>	Ментальные традиции Российского народа как цивилизационный ресурс в условиях глобализации	315
<i>Закунов Ю.А.</i>	Критерии полноценной репрезентации образов культурно-цивилизационного наследия	329
<i>Горелова Ю.Р.</i>	Историко-культурное наследие: образные характеристики в представлениях горожан	337
<i>Савка А.В.</i>	Национальная идея и государственническая концепция И.А. Ильина	347
<i>Скоробогачева Е.А.</i>	Образы историко-культурного наследия старообрядцев Русского Севера	363

ЧАСТЬ III

Политологическая школа Александра Панарина: исторический опыт и проекция будущего

<i>Мальшева Н.А.</i>	Социальная справедливость в теории А.С. Панарина и законотворческий процесс (Обращение от Экспертного совета Государственной Думы)	372
<i>Бажов С.И.</i>	Идея консервативно-либеральной стратегии для России в творчестве позднего А.С. Панарина	375

<i>Муза Д.Е.</i> «Русская идея» как цивилизационный стратегический концепт для XXI века: версия А.С. Панарина	388
<i>Карцев Е.А.</i> Доктринальный минимум национальной идентичности по А.С. Панарину	409
<i>Харин А.Н.</i> А.С. Панарин и В.Л. Цымбурский: два подхода к развитию России	417
<i>Глушенкова Е.И.</i> А.С. Панарин как русский космист	422
<i>Сизгачёв М.И.</i> Политическая онтология как ядро философии политики А.С. Панарина	430
Сведения об авторах	441

Введение

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПУТЬ РОССИИ В НЕСТАБИЛЬНОМ МИРЕ

В 2017 году на площадках философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Института наследия и Государственной Думы состоялись XV Международные Панаринские чтения на тему «Выбор национальной стратегии в условиях глобальной нестабильности и цивилизационное наследие России», на которых было заслушано свыше 100 докладов. Некоторые из них были посвящены различным аспектам общей темы – системному анализу факторов, предопределяющих «запрограммированное» появление деструктивных тенденций во всех сферах социальной жизни и культуры, в области международной и внутренней политики, а также поиску новых стратегий развития в условиях, когда малоэффективными оказываются классические методы прогнозирования и планирования.

Особую ценность представляли живые дискуссии между учеными России и Франции, Украины и других, в том числе непризнанных государств на так называемом постсоветском (по сути – построссийском) пространстве, которые столкнулись с самым опасными последствиями и проявлениями искусственно вызванной, рукотворной политической нестабильности, разрывающей традиционные связи между народами и культурами, обнажающие глубинные цивилизационные разломы. Отдельные доклады, которые можно отнести к смежным дисциплинам, органично дополняли друг друга, что и позволило составить на их основе коллективную монографию, авторы которой пытаются найти новые подходы к построению долгосрочной стратегии России в эпоху, явно не вполне благоприятную для такой работы. Почти все Панаринские чтения завершались изданием книг по цивилизационной проблематике – научных сборников или монографий.

Постоянных и новых участников ежегодных Международных Панаринских чтений объединяет цивилизационный подход, который представляется чрезвычайно продуктивным, так как

возвращает чувство оптимизма, почти утраченное среди специалистов, занятых политической аналитикой и прогностикой. Дело в том, что цивилизационный подход позволяет фиксировать внимание не только на сиюминутных, преходящих фактах и трендах, свидетельствующих о якобы всепобеждающей деструкции, но и на фактах непреходящих, на трансисторических тенденциях и закономерностях, открывающихся только тем, кто прикасается к истории становления цивилизаций, временные горизонты которых несравненно шире «окопных горизонтов» текущей политики.

Одним из наиболее интересных и самобытных отечественных мыслителей, которые не замыкались в узко-дисциплинарных границах «отраслевой» цивилизационной теории (историко-культурологической, философской или философско-богословской, политологической или социологической), не были скованы парадигмальными рамками по преимуществу заимствованных, оторванных от российской специфики и зачастую идеологически зафрахтованных концепций, был Александр Сергеевич Панарин. Он предложил собственную и продуктивную методологию, заслуживающую изучения и популяризации. Именно поэтому его научное наследие вызывает все возрастающий интерес у тех, кто не вписывается в сообщество «людей заёмного текста» и не поддается «методологическому пессимизму», даже когда для подобной позиции есть все основания. И действительно нельзя строить устойчивый мир по плану и на века, если невозможно предсказать глобальные изменения на год или месяц вперед, а потому бессмысленно рассчитывать на собственную стратегию развития, когда под вопрос ставится не только возможность самого социального развития, но и сохранения цивилизации. С другой стороны, методология глобальной прогностики Панарина, основанная на цивилизационной теории, почти не дает сбоев, как и железная логика извечной борьбы добра и зла, идущая без сбоев через столетия и тысячелетия!

Выбор методологий и стратегий – как исследовательских, так и жизненных – основан не столько на рациональном анализе, сколько на мотивации конкретного человека. Только человек делает сознательный выбор, в чем и заключаются его свобода и несвобода (ответственность как несвобода от уже совершённого личного выбора, всегда остающегося несовершенным, поскольку он означают добровольный отказ от альтернативных решений и тем самым предполагает необходимость чем-то жертвовать).

Мотивация приоткрывает глубоко личностное измерение наших знаний и поступков, к которым следует отнести и методологический, и стратегический выбор. На первый взгляд, он диктуется расчетом и лежит в плоскости сугубо рациональных решений, якобы не имеющих ничего общего с нашими представлениями о добре и зле, корысти и бескорыстии, заинтересованности и безразличии. Но это не так. Даже простой интерес (заинтересованность в выборе), не говоря уже о прочих интересах – личных и групповых, корпоративных и партийных, затрагивает важнейшие личностные, духовные качества и во многом предопределен ими. Вместе с тем характеристики личности и духовный опыт зависят, разумеется, от эпохи, уклада жизни и господствующего в обществе типа солидаризма – либо изменчивого политического (под которым понимается, прежде всего, солидарность адептов полит-идеологий) или традиционного, основанного на солидарности той или иной исторически сложившейся человеческой общности – семейной и этнокультурной, религиозной и соответственно цивилизационной.

«Трагическая парадоксальность современного бытия, – писал Панарин, – 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. Следовательно, раскрывая природу очередного исторического зла, преследующего наших современников, мы должны помнить, что речь идет не о каком-то феномене, находящемся целиком вовне, а о соблазне, делающем из нас активных соучастников разрушения, энтузиастов дестабилизации»¹.

При этом следует учитывать, что проблема добра и зла выходит, как правило, за пределы того горизонта, который открыт для людей, погруженных в политический дискурс, а тем более в реальную политическую деятельность. И это вполне объяснимо. Интересы – личные и групповые, финансовые и социальные, национальные, государственные и наднациональные (иногда при ближайшем рассмотрении они оказываются все теми же личными и групповыми) не дают многим из нас сосредоточиться на «второстепенных вопросах», особенно этического характера. Политика

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 66.

предполагает столкновение и разнонаправленных интересов, и конкурирующих идеологий, и, соответственно, взаимоисключающих представлений о должном и справедливом.

Кроме того, политики при всем желании, если оно и возникает, не могут исходить в своей деятельности из этических соображений, не могут руководствоваться только и исключительно «добрыми намерениями» по той простой причине, что эти намерения, как известно каждому, ведут в ад. И это не только метафора: когда речь заходит о сфере политического, то и сам ад, и образы Апокалипсиса перестают быть отвлеченными понятиями, о чем всё чаще свидетельствует и риторика лидеров ведущих стран в последнее время. Политики принуждены и обязаны думать о цене ошибки на стадии подготовки любого решения и о последствиях уже принятых решений (вспомним в этой связи тезис М. Вебера о переходе от «этики убеждений» к «этике ответственности»). А причиной судьбоносной коллективной ошибки, которая хуже преступления (это тоже воспринимается как аксиома), может стать любая мотивация, сужающая выбор альтернатив и потому резко повышающая планку рисков, даже если сам мотив представляется морально оправданным.

В данном случае речь идет о мотивациях тех, кто допущен к исполнению функций, связанных с выбором возможных событийных сценариев и принятием политических решений. Естественно, в значительно меньшей степени это относится к избирателям, которые если и участвуют в выборе решений, то более чем опосредованно – передоверяя эти функции другим людям и институтам. В этом случае процедура выборов является не чем иным, как процессом «передачи доверенности» и, соответственно, «снятия ответственности», что представляется единственно возможным разрешением проблем для всех сторон негласного соглашения. При этом избиратели не имеют возможности сколько-нибудь объективно оценить собственные риски, поскольку они лишены базовых политических знаний (не столько теоретических, сколько практических, инсайдерских – «знаний знати»). Они лишены вдобавок доступа к достоверной информации, а также к той аналитике, которая встроена в процесс принятия решений и доступна по преимуществу тем, кто их принимает.

Избиратели почти полностью находятся во власти массмедиа и политтехнологов, для которых моральные ограничения являются признаком профнепригодности, что также в полной мере

проявляется в периоды выборных кампаний, эксплуатирующих моральные чувства. Рассчитывать на достоверность фактов и обоснованность выводов, сделанных экспертами, на корректный анализ возможных последствий принятия решений не могут, разумеется, и сами политики, всякий раз вынужденные работать в режиме острого дефицита времени и качественной информации, но положение избирателей значительно хуже.

Однако есть и другая сторона медали – принцип меньшего зла, которым вынуждены руководствоваться и политики, и избиратели. Его можно игнорировать, но, как подметил Б. Рассел, только до тех пор, пока наша жизнь носит сугубо созерцательный характер, а действия не обязательны. Однако любая деятельность, предполагающая необходимость выбора, предполагает острую потребность различать добро и зло, лучшее и худшее. Это обстоятельство требуется учитывать и в оперативном политическом планировании, которое в демократическом обществе во многом ограничено рамками выборных циклов (самое уязвимое место демократических институтов), и в определении долгосрочных приоритетов и общенациональных стратегий, призванных сохранить преемственность во внутренней и внешней политике, а, следовательно, устойчивость и конкурентоспособность политической системы.

При этом следует исходить из того, что большая часть демократических режимов давно находятся под властью идеологии рыночного фундаментализма, которая безраздельно господствует в глобализирующемся мире и имеет мало общего с традиционными политическими идеологиями. Отличия бросаются в глаза. Традиционные идеологии представляли собой более-менее детально разработанные конкурирующие проекты глобального переустройства мира. Все они сохраняли хоть какую-то связь с лежащими в основе любого проекта теоретическими идеями, течениями и школами. Это сохраняло возможность или видимость выбора. Рыночный фундаментализм, как заметил даже Дж. Сорос в книге «Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности»², не нуждается ни в подобном камуфляже, ни в псевдонаучной легитимации. Именно рыночный фундаментализм, став господствующей идеологией финансового капитала, по его мнению, подорвал стабильность системы мирового капитализма.

² См.: Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. М., 1999.

И произошло это примерно в начале 1980-х годов, когда к власти пришли Маргарет Тэтчер и Рональд Рейган. Вывод из сказанного очевиден: в условиях тотального господства рыночного фундаментализма даже прозрачные выборы утрачивают главное – саму возможность выбора, что и фиксирует повсеместное падение доверия к их результатам. По этой причине общество становится все менее открытым и все меньше нуждается даже в тех выборных технологиях, которые были изобретены и усовершенствованы в период тотального господства традиционных идеологий.

* * *

Проблеме глобальной нестабильности была посвящена последняя монография А.С. Панарина «Стратегическая нестабильность в XXI веке». Само это соединение понятий – стратегия и нестабильность – воспринимается как оксюморон, но именно оно отражает реальное положение дел в современной мировой политике. Панарин обращает внимание на тот факт, что мы сталкиваемся в наше время не только с ситуацией нестабильности, которая столь же органична в политике, как и устойчивость (одно предполагает другое), но с явлением совершенно новым – налаженным и целенаправленным производством социальной и политической нестабильности в глобальных масштабах. Целью этого особого производства, вовлекающего в себя всё новых акторов, является сохранение и углубление социального неравенства во всех странах мира без исключения, а также неравенства между отдельными странами, что усиливает разрыв между глобальными регионами.

Еще И. Пригожин говорил, что у научного термина «Нестабильность» странная судьба: «Введенный в широкое употребление совсем недавно, он используется порой с едва скрываемым негативным оттенком, и притом, как правило, для выражения содержания, которое следовало бы исключить из подлинно научного описания реальности. ...Можно сказать, что понятие нестабильности было, в некоем смысле, идеологически запрещено. А дело заключается в том, что феномен нестабильности естественным образом приводит к весьма нетривиальным, серьезным проблемам, первая из которых – проблема предсказания»³.

³ Пригожин И. *Философия нестабильности // Вопросы философии*. 1991. № 6. С. 46.

Чтобы проиллюстрировать эту мысль, Пригожин использует классическую метафору, которая широко употребляется как в естественных, так и в социальных науках, а также в политическом дискурсе, сравнивая неустойчивость с движением обычного маятника, оба конца которого связаны жестким стержнем, причем один конец неподвижно закреплен, а другой может совершать колебания с произвольной амплитудой: «Если взять устойчивый маятник и раскачать его, то дальнейший ход событий можно предсказать однозначно: груз вернется к состоянию с минимумом колебаний, т. е. к состоянию покоя. Если же груз находится в верхней точке, то в принципе невозможно предсказать, упадет он вправо или влево. Направление падения здесь существенным образом зависит от флуктуации. Так что в одном случае ситуация в принципе предсказуема, а в другом – нет, и именно в этом пункте в полный рост встает проблема детерминизма. При малых колебаниях маятник – детерминистический объект, и мы в точности знаем, что должно произойти. Напротив, проблемы, связанные с маятником, если можно так выразиться, перевернутым с ног на голову, содержат представления о недетерминистическом объекте»⁴.

По мнению Пригожина, «идея нестабильности не только в каком-то смысле теоретически потеснила детерминизм, она, кроме того, позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав, таким образом, возможность более полно включить человека в природу. Соответственно, нестабильность, непредсказуемость и, в конечном счете, время как сущностная переменная стали играть теперь немаловажную роль в преодолении той разобщенности, которая всегда существовала между социальными исследованиями и науками о природе»⁵. Вывод, который делает Пригожин на основании сказанного, заключается в том, что, что реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой, а будущее, таким образом, остается принципиально непредсказуемым.

Аналогичные рассуждения положены в методологию глобального прогнозирования в условиях нестабильности Панарина: «Коль скоро мы признаем человеческую свободу в истории

⁴ Пригожин И. *Философия нестабильности* // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46.

⁵ Пригожин И. *Философия нестабильности* // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 47.

и связанные с нею возможности и риски, то философия истории открывает свои новые жанры: вместо того, чтобы быть догматическим пророчеством о единственно возможном будущем, она объединяет две разные формы знания, одна из которых связана с открытием новых возможностей, новых шансов человека в истории, другая – с открытием новых опасностей, связанных либо с косвенными эффектами и противоречиями самого прогресса, либо – с ошибочными выборами и стратегиями. Первый тип знания может быть назван проспективным, или проективным, второй – предостерегающим, аллармистским. Но тем самым открывается возможность хотя бы частично реабилитировать наши субъективные пожелания, адресованные истории. Причем эта реабилитация существенно отличается от прежних форм исторического провиденциализма. Речь идет не о том, что историю кто-то или что-то обязывает (Бог или непреложные закономерности) отвечать нашим чаяниям и готовить финал, соответствующий упованиям данного поколения или данного типа культуры. Стохастическая картина мира открывает нам историю, свободную от обязательств такого рода и в этом смысле рисковую. Но она же открывает нам и то, что в самой многовариантности и альтернативности исторического процесса заложены не только риски, но и возможности посылить влиять на реальные сценарии развития и повышать шансы тех из них, которые более соответствуют нашему человеческому достоинству и нашим интересам»⁶.

Долгосрочная стратегия развития России должна строиться одновременно и на сценарном прогнозировании с учетом всех возможных рисков и, в первую очередь, рисков связанных с использованием так называемых «стратегий управляемого хаоса», направленных на производство глобальной нестабильности, и на защите цивилизационной специфики России как особой страны-цивилизации.

Представление о природе хаоса неразрывно связано с понятием нестабильности и тем семантическим гнездом, к которому образом неопределенности и неустойчивости, затрагивая глубинные механизмы ориентации человека во времени. В тех случаях, когда оно распространяется на социальную жизнь и сферу политики, проникая в язык политических наук, существенно изменя-

⁶ Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. проф. А.С. Парина. М., 1999. С. 6.

ется понимание истории как линейного процесса, связывающего прошлое, настоящее и будущее в единое целое. По сути, происходит разрыв в преемственности. На это обстоятельство обратил внимание А.С. Панарин: «Понятие дискретности, обозначает тот разрыв между порядком прошлого и порядком будущего, в промежутке между которыми таится хаос. Именно с хаосом связаны как новые риски, так и принципиально новые возможности; в этом смысле он относится к понятию исторического творчества».

Именно это последнее обстоятельство открывает новые возможности вмешиваться в исторический процесс, подменяя его политической инженерией, о которой писал К. Поппер, и неким «историческим творчеством». В этом случае в качестве «сотворцов истории» выступают наиболее активные и сильные игроки на политическом поле, и превратило идею «управляемого хаоса» из сугубо объяснительной теории в инструмент реальной политики. При этом новоявленные «творцы» чаще всего руководствуются принципом «чем хуже, тем лучше», надеясь получить выгоду от нестабильности, в том числе искусственно спровоцированной. Очевидно, что такой подход несет в себе чрезмерные и даже недопустимые риски, поскольку имеет прямое отношение к «производству непредсказуемости» и может привести к непредсказуемым последствиям.

* * *

XV Международные Панаринские чтения специально были посвящены выбору национальной стратегии в условиях глобальной нестабильности с позиций цивилизационного подхода. Это одно из приоритетных направлений программы Панаринских чтений, которые представляют собой не только ежегодный форум, но и исследовательский и просвещенческий проект, который осуществляется в рамках большой научной программы «*Цивилизационный путь России*».

Первые Панаринские чтения были организованы И.К. Кучмаевой – другом А.С. Панарина, которая в течение многих лет возглавляла Государственную академию славянской культуры, созданную при деятельном участии Панарина, но прекратившую свое существования в процессе «оптимизации системы высших учебных заведений» (этим эвфемизмом часто обозначался отъем собственности и имущества вузов). Ликвидация ГАСК нанесла невосполнимый урон делу сохранения и развития культурных связей между странами славянского мира.

Программа «Цивилизационный путь России» была инициирована около 20 лет назад Научным советом по изучению и охране культурного и природного наследия при Президиуме РАН. Членом этого совета до последних дней своей жизни был А.С. Панарин, заложивший основы институционализации политической теории в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова. Он создал и возглавил первую политологическую кафедру (теоретической политологии) на философском факультете, которая 10 лет назад, после его кончины и отделения факультета политологии, была объединена с кафедрой политических учений и преобразована в кафедру философии политики и права. Поэтому в настоящее время одним из основных центров изучения и популяризации наследия А.С. Панарина, развития его школы, стал философский факультет МГУ (кафедра философии политики и права). Факультет проводит эту работу совместно с Институтом Наследия имени Д.С. Лихачева и Экспертным центром Всемирного Русского Народного Собора и Московского государственного лингвистического университета (МГЛУ).

Оргкомитет Панаринских чтений по традиции работает в тесном контакте с рядом профильных комитетов Государственной Думы ФС РФ и экспертным сообществом Федерального Собрания, в том числе с Экспертным советом фракции «Справедливая Россия» (руководитель фракции С.М. Миронов неоднократно участвовал на пленарных заседаниях чтений). Это свидетельствует о том, что в обществе просыпается интерес к собственным мыслителям.

Все более заметную роль в организации чтений играет в последние годы Российско-французский центр (руководитель – доцент МГЛУ Г.Н. Самуйлов). Благодаря поддержке Центра постоянными докладчиками на чтениях и частыми гостями кафедры философии политики и права стали известные политики, а также ученые из Сорбонны и других ведущих образовательных и научных центров Франции. Среди наиболее активных участников чтений был профессор Иван Бло, выдающийся французский политолог и влиятельный политик, большой друг России, который неоднократно по приглашению Президента России выступал на Валдайском форуме. Ряд его книг посвящен российско-французским отношениям и переведен на русский язык. Презентация одной из них состоялась в прошлом году на одной из секций Панаринских чтений. 10 октября 2018 года он ушел из жизни, оста-

вив по себе добрую память и перспективные совместные научные проекты на будущее.

Синхронность работы всех организаций, участвующих в Программе «Цивилизационный путь России» и проведении Панаринских чтений объясняется тем, что многие из организаторов программы участвовали в деятельности Научного совета при Президиуме РАН, организованного немногим более 25 лет назад. В этот же период был создан Институт Наследия (его полное название – Российский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва), в состав которого позднее вошел Институт культуры. Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС) также отмечает в этом году свой 25-летний юбилей, а одно из основных направлений его работы, которое стало темой Юбилейного заседания ВРНС 1 ноября 2018 года, – «Развитие Русской цивилизации». К Юбилейному заседанию ВРНС подготовлена коллективная монография с таким же названием. Среди авторов – сопредседатели Научного совета РАН академики Е.П. Чельшев и В.А. Черешнев⁷.

Собор осуществляет свою деятельность под председательством Святейшего Патриарха Кирилла, который (в бытность митрополитом) был членом Бюро Научного совета РАН и многое сделал для продвижения программы, особо выделяя личный вклад А.С. Панарина в её разработке. В частности, Предстоятель говорил о необходимости глубокого и всестороннего изучения философского наследия Панарина в своей речи на присуждении ему степени *honoris causa* Московского государственного университета 28 сентября 2012 г. При этом Патриарх, обращаясь к научному сообществу, сослался на книгу Панарина «Православная цивилизация в глобальном мире»: «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»⁸.

⁷ Цивилизационное развитие России: наследие, потенциал, перспективы. Коллективная монография / Под общ. ред. В.А. Черешнева, В.Н. Расторгуева. М.: Издатель Воробьев А.В., 2018.

⁸ Речь Святейшего Патриарха Кирилла на церемонии присуждения степени *honoris causa* Московского государственного университета (Официальный сайт Московской Патриархии: <http://www.patriarchia.ru/db/print/2496952.html>).

Новую жизнь в организацию Панаринских чтений вдохнула новая инициатива Экспертного центра ВРНС и Самарской епархии. 28 мая 2018 года состоялся первый культурно-исторический научный форум в формате веб-конференции «Панаринские чтения», посвященный памяти А.С. Панарина и приуроченный к 25-летию организации Всемирного русского народного собора. Организаторами конференции выступили Экспертный центр ВРНС и Самарское региональное отделение ВРНС при поддержке Правительства Самарской области. В подготовке форума участвовали представители оргкомитета Международных Панаринских чтений. Тема веб-конференции – «Роль и место российской цивилизации в многополярном мире». Митрополит Самарский и Тольяттинский Сергей в своем обращении к участникам чтений подчеркнул значение трудов Панарина в развитии русской мысли. По словам архиепископа, идеи Панарина уже почти два десятилетия глубоко изучаются в регионе, велик интерес к ним и в светских, и в духовных учебных заведениях. «Еще в 2000-х годах Панарин предвидел, что будет сейчас, и в своих больших значимых трудах как раз описал то, что мы сегодня слышим и видим на экранах ТВ и слышим на радио. И поэтому важно, чтобы этот человек и его труды были раскрыты для широкой аудитории»⁹.

Среди основных задач программы и Панаринских чтений – систематизация цивилизационных теорий и школ, в том числе и конкурирующих. Базовый принцип программы – уважение к плюрализму научных идей: каждая из концепций, вошедших в научный оборот, имеет право на существование, поскольку по-новому открывает какой-либо аспект цивилизационного развития и имеет своих сторонников или адептов. Наша задача – выявить эвристический и методологический потенциал различных научных концепций, найти рациональное зерно в каждой позиции, не забывая, конечно, о границах доступного отдельным методам. Но плюрализм в науке не тождественен идеологической всеядности, особенно когда речь идет о сохранении культурного наследия и защите национального суверенитета России.

Расторгуев В.Н.

⁹ Информацию о веб-конференции «Панаринские чтения», посвященной 25-летию ВРНС, см.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5212669.html>.

Часть I

ГЛОБАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ
ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ
И ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКОЙ
ТЕОРИИ

ВИРАЖИ ГЛОБАЛИЗМА В ЕВРОПЕ

Процессы глобализации оказывают влияние на многие уровни культуры – вплоть до разрушения идентичности современного человека и его отчуждения от собственной культуры. Связано это с разрушением механизма диалога культур, который базировался на целом ряде дихотомий, одной из которых была оппозиция «свой-чужой».

Признание равноправия культур через их постепенную адаптацию сменяется «взрывным» проникновением в базовую систему ценностей тех культур, которые слабо адаптируются к глобальным изменениям. В результате искажается понимание принципа толерантности, когда терпимость становится не средством взаимной адаптации культур, а лишь регламентирующим правовым и политическим механизмом их признания.

Применительно к культуре можно говорить о диапазоне толерантности, которая здесь приобретает многоуровневый характер (от индивида до социальной группы, или даже государства), в отличие от биологического мира, где толерантность реализуется на уровне физиологического приспособления. Толерантность здесь – это ещё и фактор социального-психологического индивидуального переживания.

Внутреннее переживание может быть весьма некомфортным как для того, кто терпит, так и для того, кого терпят. Как отмечал Гёте, «толерантность (Toleranz) должна быть всего лишь временным убеждением: за ней должно следовать признание. Терпеть – значит оскорблять»¹. Терпят до тех пор, пока полностью не отвергнут или пока полностью не признают. Поэтому толерантность как социальный принцип должна завершаться признанием *другого* в качестве равноправного себе. А это возможно лишь в результате диалога. Абсолютизированная толерантность – это безразличие. Толерантность должна базироваться на ценностях собственной культуры, понимая в то же время их сопряжённость с ценностями других культур.

¹ Goethe J.W. Maximen und Reflexionen // Goethes Werke in 12 Bänden. Bd. 7. 1974. Aufbau-Verlag, Berlin, Weimar. S. 473.

Теоретики глобализма предлагают нам для решения этой проблемы *матрицу мультикультурализма*, которая, по их мнению, должна быть вне системы национальных приоритетов. Нам предлагают безоговорочно признать «другого» не в результате понимания, а исходя из некоей политической воли.

На фоне этих проблем всё более актуальными становятся идеи А.С. Панарина, его критика бездумного отношения к процессу глобализации как к данности, которое прикрывается аргументами о полной естественности этого процесса. Правящая элита в явном или неявном виде (и это присутствует повсеместно, в том числе и у нас в стране), по выражению Панарина, искушает нас глобализмом, предлагая комфортное существование, основанное на возможностях современных технологий. Человек предпочитает такое комфортное состояние и, даже понимая скрытую опасность, очень редко готов от этого отказаться. Думаю, что если сегодня поставить людей перед выбором – остаться со смартфоном в кармане, но в изоляции от мира, или без смартфона в реальном мире, то многие предпочтут первое. По сути, это новое рабское состояние, когда вы просто становитесь периферийным средством собственного смартфона, и скорее он управляет вами, чем вы им.

Политическая элита, по сути, скрывает от нас истинные намерения и цели, а также возможные последствия глобализации. А сама агрессивность интеграционных процессов, по меткому обозначению А.С. Панарина, представляет угрозу всему жизненному миру человечества², что объясняется подменой ценностей и установок элиты: универсалистская установка всеобщего спасения вытесняется доминантой освобождения «лучших», избранных, ставящих свободу выше справедливости. «Это преобразование дискурса о свободе в антидемократическом, элитарном и даже расистском духе связано, – говорит Панарин, – с особым рода гнозисом – знанием об изнаночной стороне действительности, которая и трактуется как подлинная»³.

При этом Панарин объясняет природу вторичного характера модернизации стран не-Запада, а также особенности самосознания и поведения этих элит: «Все эти модернизации организовывали догматики текста – люди, в большинстве своем воспитанные

² См.: *Панарин А.С.* Глобализация как вызов жизненному миру // Вестник Российской Академии наук. 2004. Т. 74. № 7.

³ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 68.

в определенной национальной среде, вскормленные ее пейзажем и культурой, слушающие голоса страдающих и надеющихся соотечественников. И тем не менее практически неизменно в деятельности этих людей воспроизводится один загадочный парадокс: они с неистовой, фанатичной последовательностью следуют заимствованным на стороне “великим учениям” – текстам, столь же упрямо отрицая права окружающей социальной действительности⁴. Теперь же возобладала цивилизационная парадигма, открывающая дорогу монопольного присвоения понятий «демократия», «свобода», «гражданское общество» западной цивилизацией в качестве их единственного аутентичного истолкователя и носителя. «Демократическое неприятие тоталитаризма обернулось неприятием незападных цивилизаций как находящихся на подозрении в силу самой их природы». – Завершает ученый свою мысль ёмкой фразой: «Природу же, как известно, не изменишь: изгнанная в дверь, она вернется через окно»⁵.

В течение долгого времени предупреждения о реальной цивилизационной угрозе, которую несет в себе глобализация, воспринимали как страшилки. Но не всеми. Помню, в 1998 г. Гадамер говорил мне во время встречи, что он против единой Европы, ибо из тотального единства здесь ничего хорошего не получалось.

Своеобразным подтверждением этого прогноза стал манифест европейских интеллектуалов от 7 октября 2017 г. “A Europe we can believe in” («Европа, в которую мы можем верить»), подписанный рядом консервативных философов и названный «Парижским заявлением». Заявление в тот же день было распространено по всем европейским медийным каналам⁶. Позволю привести лишь некоторые отдельные и предельно сжатые тезисы из этого достаточно объёмного документа, почти в печатный лист (38 пунктов):

- Европа в тупике. Наибольшая опасность – не в русском авантюризме и не в миграции мусульман. Подлинная угроза в том, что требование ассимиляции к базовой культуре перестало считаться необходимым. Миграция без ассимиляции является колонизацией;

⁴ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 90.

⁵ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 54–55.

⁶ См.: <https://politiek.tpo.nl/2017/10/07/the-paris-statement-a-europe-we-can-believe/>.

- европейский идеал – солидарность, основанная на согласии с законами, действующими в отношении всех. В основе лежит любовь и верность к родным странам и уважение к другим. Даже войны не приводили к утрате культурного единства, что происходит сейчас. Нам навязывают ныне вынужденное имперское единство в виде Европейского Союза, хотя европейская открытость неразрывно связана с любовью к Отечеству и гражданской верностью;
- на подлинную Европу наложило отпечаток христианство, что не противоречило уважению гражданских ценностей разных стран. Упадок христианской веры в Европе;
- одной из важнейших ценностей Европы всегда выступал институт брака как союза мужчины и женщины. Ныне этот союз ослаблен. Необходима социальная политика по укреплению института брака;
- элита решила, что её интерес сводится к глобализации, которая меняет жизненные перспективы миллионов и наносит удар по институтам демократии. Мандарины ЕС определяют политическую жизнь Европы с технократических позиций. Это вариант мягкой тирании;
- политики продвигают права человека и борются против изменения климата, но им наплевать на скепсис избирателей;
- наши университеты – маяки культуры, но там, где прежде пытались передать поколениям мудрость прошлых времен, сегодня культивируют критическое мышление, которое сводится к отвержению прошлого и формированию враждебного отношения к собственной идентичности. Университеты сегодня – агенты по уничтожению культуры. Университеты предают наше культурное наследие;
- мы призываем европейцев отказаться от утопии мультикультурного мира без границ. У нас есть и общее наследие и оно требует от нас жить совместно и в мире в Европе отечеств.

Среди подписавших заявление – имена ученых из разных стран: Philippe Bénétou (France), Rémi Brague (France), Chantal Delsol (France), Roman Joch (Česko), Láncki András (Magyarország), Ryszard Legutko (Polska), Roger Scruton (United Kingdom), Robert Spaemann (Deutschland), Bart Jan Spruyt (Nederland), Matthias Storme (België).

* * *

Задолго до этих процессов Ю.М. Лотман писал: «Сейчас делается попытка создать мировое пространство – экономическое и культурное... Ощущение рубежности, пограничности становится этическим, переходит внутрь человека, то есть мы пытаемся создать общечеловеческую цивилизацию. Единство состоит не в том, чтобы все были одинаковыми. “Понимаемость”, к которой мы так стремимся, – это один полюс; другой необходимый полюс – “непонимаемость”, потому что непонимание делает понимание мучительным и вместе с тем имеющим смысл и высокую ценность... Будущее – не в стирании национальных границ, а в понимании чужого, в понимании необходимости чужого: чужой, инакомыслящий, иначе устроенный для меня мучительно необходим и составляет моё мучительное счастье... Построим модель идеального взаимопонимания: два одинаковых кегельных шара, которые имеют одинаковую память и пользуются одним и тем же языком общения. Они свободны от мук непонимания. Но о чём они будут говорить? Общение делается настолько лёгким, что полностью теряет не только ценность, но и смысл»⁷. И этого во многом не понимают ныне так называемые идеологи глобализма, подталкивающие мир как к идеалу к интегрированной системе с одним языком, единым правом и т. д.

В той локальной модели культуры, которая господствовала до начала XX в., то есть до появления современных форм глобальной коммуникации, главным упорядочивающим началом выступал человеческий разум⁸, причём не абстрактный, а являющийся субъектом конкретно-исторического социума. Поэтому указанное «культурное упорядочение» было процессом, всякий раз связанным с конкретной культурой и конкретным этносом. Всё, что возникало и возникает в культуре, будь то наука, экономика или искусство, архитектура или формы общественного и политического устройства, – в большей или меньшей степени окрашено в «национальные тона». В то же время, «общечеловеческая культура» представляет собой целостность иного типа, в которой реализуется единство разнообразного, а не тотального. По сути, это

⁷ Лотман Ю.М. Разговор о пространстве // Лотман Ю.М. Воспитание души. СПб., 2005. С. 74.

⁸ См.: Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 440–441.

система взаимодействующих локальных культур, которые долгий период развивались как относительно замкнутые образования, основанные на системе доминирующих (национальной, этнической, религиозной) ценностей, определяющих идентичность индивида данной культуры. Тем не менее «культура не имеет границ и обогащается в развитии своих особенностей, обогащается от общения с другими культурами. Национальная замкнутость неизбежно ведет к обеднению и вырождению культуры, к гибели её индивидуальности»⁹.

Такая противоречивость породила необходимость диалога как важнейшего механизма коммуникации между культурами. Но сегодня мы становимся свидетелями размывания локального характера культур за счёт втягивания их в систему глобального коммуникационного пространства и деформации культурного диалога. Главным средством коммуникации между культурами выступает язык, который является не просто средством передачи информации, а включает в себя такую компоненту, как память. Или, как блестяще сформулировал Ю.М. Лотман, «язык – это код плюс его история»¹⁰. Память отражает сущность и особенности конкретной культуры, выступая средством сохранения и ретрансляции её смыслов и значений, определяя их своеобразие и обеспечивая преемственность исторических стадий развития культуры. Память – это некий закодированный смысл (закодированный не только языком, но и самой историей данной культуры), который в большей степени доступен представителю собственной культуры и порождает трудности понимания для представителя иной культуры. Это определяет «напряжение» в процессе диалога культур, которое связано с тенденцией сохранения каждой из культур собственных смыслов и значений. Коммуникация между культурами вплоть до середины прошлого века осуществлялась как диалог внутри семиосферы (Ю.М. Лотман), или «культуросферы» (Д.С. Лихачёв), как особого коммуникационного пространства, в котором по аналогии с биосферой, роль «живого» элемента выполняет язык или, точнее, языки, с их различающимися смыслами и разнообразием социокультурных форм функционирования¹¹.

⁹ *Лихачев Д.С.* Избранное. Мысли о жизни, истории, культуре. М., 2006. С. 104.

¹⁰ *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 13.

¹¹ См.: *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. М., 1996.

Отсюда вытекает значение национального языка, который выступает смысловым стержнем культуры, особенно в условиях процессов глобализации, когда нам настойчиво предлагают: «...Либо выбрать один господствующий язык – “глобализованный” англо-американский – и конвертировать всё на этот язык; либо ввести в игру поддержание плюрализма, всякий раз подчёркивая смысл и важность различий, потому что только так можно действительно облегчить общение между языками и культурами»¹².

Первый путь ведёт к разрушению национальной культуры, так как не все её смыслы переводимы на другой язык. «Заполняющие семиотическое пространство языки различны по своей природе и относятся друг к другу в спектре от полной взаимной переводимости до столь же полной взаимной непереводимости»¹³. Из этого следует, что кажущееся удобным сведение к одному языку угрожает потерей идентичности индивида и может способствовать разрушению национальной культуры с далекого идущими последствиями, вплоть до становления модели тотального единства, которое из сферы языка может переключаться в социум.

Второй путь, основанный на понимании *другой культуры*, на понимании самой возможности существования *Другого*, иных систем ценностей, – способствует диалогу, а значит, может содействовать возникновению новых смыслов. Поскольку «в большинстве случаев разные языки семиосферы семиотически асимметричны, то есть не имеют взаимно однозначных смысловых соответствий, то вся семиосфера в целом может рассматриваться как генератор информации»¹⁴. Признавая плюрализм культур и их языков, подчёркивая различия, но и необходимость понимания, мы можем обеспечить смысловое взаимопроникновение культур, накапливая, по выражению Кассена, разнообразные «культурные слои» всей общей человеческой культуры, то есть обогащать, а не упрощать её. В таком понимании культуры национальный язык является фундаментом и связующим звеном, формируя стабильное ядро культуры, фиксируя смыслы ценностей данной культуры и особенности ее формирования. А это, в свою очередь, обеспечивает стабильность и комфортность индивиду, ощущающему себя идентичным своей культуре.

¹² Кассен Б. Вступительное слово // Европейский словарь филологии. Лексикон непереводимостей. Т. 1. Киев, 2015. С. 13.

¹³ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 166.

¹⁴ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 169.

Диалог между культурами носит напряжённый характер, связанный с разными стадиями развития каждой из культур, их «исторического возраста», что также порождает трудности взаимного восприятия. Вырабатываются механизмы, обеспечивающие как готовность диалога с другой культурой, так и, напротив, блокирующие возможность проникновения нежелательного. Это реализуется в виде своеобразных дихотомий или культурных оппозиций. В контексте нашего исследования, наиболее важна дихотомия «свой – чужой», которая фиксирует описанное противоречие, возникающее при взаимодействии культур.

«Свое» (внутрикультурное) рассматривается как более ценное, чем «чужое», отрицание моего, а значит, в определённой ситуации, чуждое или даже враждебное. Вырабатывается некий «иммунитет» к смыслам иной культуры. Уже это ограничивает абсолютную идентичность представителей разных культур. Внешняя культура представляет для нас закодированную историю её становления систему ценностей, которые в целом ряде случаев нам приходится расшифровывать для понимания. А общение между культурами осуществляется как многоуровневый диалог, в результате которого мы познаем не только другую культуру, но и собственную. Адаптация здесь может происходить в условиях большого смыслового несовпадения, и область тождества является предпосылкой для проникновения в область нетождественного, неизвестного, а потому нетривиального и интересного. Именно разрешение такого противоречия, основанного на признании равноправности всех культур, является условием развития человеческой культуры в целом, и, напротив, абсолютизация доминирования ценностей одной культуры так или иначе связана с «подавлением» другой культуры и ослаблением культурного разнообразия как такового.

В результате глобализации происходит трансформация процесса диалога. Культуры погружаются в глобальное коммуникационное пространство, которое функционирует по принципам доминирующей в научно-техническом отношении культуры. Термин «американизация», который часто при этом употребляется, вовсе не означает неуважительного отношения к стране, а лишь фиксирует факт её лидерства в современном глобальном сообществе, и прежде всего в области информационных технологий.

Одним из проявлений такой трансформации выступают *мощнейшие миграционные процессы*, охватившие современный мир

и прежде всего Европу. Первыми в достаточно большом масштабе с этой проблемой столкнулись США, которые, по сути, являлись своеобразным магнитом, притягивающим миграционные потоки с одновременным вытеснением на периферию местного населения. Именно здесь возникает концепция «плавильного котла» (Melting Pot), исходящая из того, что люди разных культур, национальностей, рас, религий и т. д. при совместном проживании полностью ассимилируются и интегрируются, в результате чего должна возникнуть новая идентичность. Рассуждая абстрактно, такой «синтетический» вариант интеграции можно представить как систему, обогащенную разнообразием культур.

Согласно утверждению А.С. Панарина, американская концепция «плавильного котла», ориентированная не на этнические общности, а на самоопределяющегося индивида, направлена на создание гомогенной культуры открытого типа: «Ясно, что это предполагает организацию стройной и комплексной системы, назначение которой – снизить до минимума какую бы то ни было корреляцию между групповой принадлежностью человека и его индивидуальными возможностями в различных сферах общественной жизни... “Плавильный котел” работает тогда, когда в повседневном опыте людей подтверждается презумпция свободной индивидуальной соревновательности и “морали успеха”, на фоне которых прежние сословно-групповые зависимости и ограничения выглядят архаичными и не соответствующими реальности»¹⁵.

Следует отметить, что на практике необходимость регулирования жизни массы переселенцев, оказавшихся в новых условиях, породила систему запретов, в том числе нарушающих их свободу. По сути, модель «обогащённой культуры» осталась лишь декларацией, так как в ней не оказалось связующего звена, которым могла бы выступать национальная культура, а реализовалась система искусственно объединённых традиций и обычаев. «Плавильный котел» превратился в «салатницу» (Salad bowl) с перемешанными в ней кусочками разных культур, или «мультикультурную мозаику», – таков пример Канады, а чуть ранее Пруссии периода грюндерства, где в течение определенного периода в рамках относительно стабильного государства проживали разные этносы.

¹⁵ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 167–168.

В начале первого десятилетия нынешнего столетия в Германии возникла концепция интеграции, в которой роль связующего элемента отводится *руководящей, или базовой культуре (Leitkultur)* страны пребывания, с присущей ей системой общеевропейских ценностей, таких как демократия, светское государство, просвещение, права человека и гражданское общество. Данная концепция предусматривала возможность синтеза различных культур на основе их взаимообогащения. Основанная на ней модель относительно успешно работала, пока речь шла о самих европейцах, но «даёт сбой» в случае адаптации наполнивших Европу представителей других культур. В Германии, кроме того, возникли «идеологические» основания для её критики, поскольку в качестве базовой должна была выступать немецкая культура, что порождало ассоциации с нацистским прошлым, в котором именно на превосходстве всего немецкого выстраивалась репрессивная культурная политика национал-социалистов.

Итак, мы имеем, как правило, дело с ситуацией, когда мигранты продолжают жить в системе законсервированных ценностей собственных культур, которые являются для них доминирующими, и лишь формально соглашаются с ценностями новой для них европейской культуры, что является необходимым условием их правового статуса. Двойственность существования мигрантов проявляется в том, что они становятся полноправными субъектами права принявшей их страны, но при этом их жизнь, по большей части, протекает в замкнутых условиях национальных «резерваций» как своеобразных «параллельных» сообществ, неких «мини-государств».

В результате модель «плавильного котла», нацеленная на создание новой идентичности, и модель «базовой культуры», предусматривающая частичное сохранение идентичности при определенном сочетании её с «новой» культурой, – отодвигаются на задний план, а доминирующей становится *модель мультикультурализма*. Её суть заключается в том, что современное глобальное общество является открытой системой со свободным каналом обмена человеческим ресурсом, а значит, и разными культурами, что в перспективе предполагает растворение государственных границ, препятствующих такому обмену.

Модель мультикультурного общества была сформулирована Ч. Тейлором в конце 60-х гг. прошлого столетия, и основанием для неё стала необходимость решения вопроса о равных гражданских

правах и признании иммигрантов. Тейлор описал юридические и политические истоки неравного обращения с различными группами населения внутри общего для них государства. Данная модель базируется на том, что одной только сдержанности по отношению к мигрантам недостаточно, и они должны получить полные права с одновременным сохранением их внутрикультурного статуса и привычного уклада жизни. Вновь прибывших необходимо не просто терпеть, а признавать в качестве равноправных личностей. В основе такого отношения должно лежать не формально декларируемое равенство, а признание сосуществования «различного» в рамках единой культуры. По сути, это формулировка принципа толерантности, который несводим лишь к требованию *терпеть* другого.

Однако такой подход остаётся достаточно декларативным, и на практике его выполнение сталкивается с целым рядом проблем. В частности, один из основных демократических принципов обеспечения равных прав для всех граждан неизбежно вступает в противоречие с необходимостью «временного» ограничения прав мигрантов в период их «правовой адаптации», а также с их реальным неравенством по отношению к основному населению.

Один из первых опытов по реализации модели мультикультурализма имеет место в Канаде. В его основе лежит попытка синтезировать две базовые культуры: английскую и французскую – как культуру переселенцев и культуру коренных жителей. Это было закреплено в соответствующих конституционных принципах и актах. Данная политическая конструкция стартовала в начале 70-х гг., а в 1982 г. была закреплена Конституционным актом и Канадской хартией прав и свобод (как первой части Конституционного акта)¹⁶. Но если в Канаде, с уже установившимся здесь доминирующим положением двух «больших» иммигрантских культур, идеи мультикультурализма были реализованы (хотя до сих пор возникают противоречия и между самими этими культурами, и между ними и культурами местными), то в большинстве других стран политика, основанная на данной модели, стала давать сбои, так как неизбежно порождала дискомфорт сосущество-

¹⁶ См.: Черешнев В.А., Расторгуев В.Н. Диалог цивилизаций на фоне кризиса мультикультурализма и стратегия устойчивого развития // Диалог культур в условиях глобализации. XII Международные Лихачевские научные чтения. СПб., 2012.

вания разных культур в едином пространстве государства. Нельзя упускать из виду, что в современный период массовой миграции «целью мигрантов стала не адаптация к традициям и образу жизни коренного населения, а стремление получить набор социальных гарантий и прав, которых они лишены на родине»¹⁷.

Все это заставило говорить о крахе модели мультикультурного общества. В начале февраля 2011 г. на совещании по вопросам безопасности в Мюнхене довольно резко высказался на эту тему тогдашний английский премьер-министр Дэвид Кэмерон: «Мы позволили ослабить нашу коллективную идентичность. Следуя доктрине государственного мультикультурализма, мы стимулировали различные культуры к сепаратному существованию – в отрыве одна от другой и от нашего магистрального направления»¹⁸. Этот вывод показывает, что модель сепаратного существования *реализует принцип «примитивной» толерантности, устанавливает простейшую форму сосуществования культур и может в лучшем случае быть лишь предпосылкой более сложной формы интеграционной идентичности*. Возникает не столько теоретическая, сколько практическая проблема реализации часто лишь декларируемого принципа равенства всех культур в конкретном государстве. Каким образом реализовать его в правовом пространстве национального государства, избегая наделять особым статусом собственную культуру и в то же время стремясь сохранить её на фоне равноправного и самобытного развития других культур? Фактически речь идёт здесь о принципах демократического устройства государства и, в первую очередь, о равенстве как базовом принципе: равенство должно реализовываться как в отношении индивидов, являющихся гражданами государства, так и проживающих в стране групп населения.

По сути, это возвращает нас к триаде свободы, братства и равенства, которая была провозглашена ещё Французской революцией. Вспомним кратко сущность этой триады. В *Декларации*

¹⁷ Черешнев В.А., Расторгуев В.Н. Диалог цивилизаций на фоне кризиса мультикультурализма и стратегия устойчивого развития // Диалог культур в условиях глобализации. XII Международные Лихачевские научные чтения. СПб., 2012. С. 230.

¹⁸ Cameron D. PM's speech at Munich Security Conference (2011) // www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference.

прав человека и гражданина свобода определялась как «возможность делать всё, что не наносит вреда другому: таким образом, осуществление естественных прав каждого человека ограничено лишь теми пределами, которые обеспечивают другим членам общества пользование теми же правами» (Декларация прав человека и гражданина, ст. 4). Свобода признается, таким образом, *сущностной особенностью индивида*, а принцип свободы – выходящим за рамки права. **Братство** (понятие, которое обычно опускают, ввиду его «интуитивной» понятности) определялось следующим образом: «Не делай другим того, что не хотел бы получить сам; делай по отношению к другим такие благие поступки, какие хотел бы по отношению к себе» (Декларация прав человека и гражданина; Обязанности, ст. 3). И. Кант подхватил это понимание (известное с ветхозаветных времён), переведя его в область морали, которая носит характер категорического императива и находится вне области права. **Равенство** конституция 1791 г. трактует как равенство перед законом, то есть как формальное равенство: «Всем гражданам ввиду их равенства перед законом открыт в равной мере доступ ко всем общественным должностям, местам и службам сообразно их способностям и без каких-либо иных различий, кроме обуславливаемых их добродетелями и способностями» (Декларация прав человека и гражданина, ст. 6).

Таким образом, высшие гражданские ценности представляют синтез естественного качества, присущего индивиду, быть свободным, его морального права осуществлять свои устремления, не ущемляя интересы другого, и правового механизма, обеспечивающего соблюдение справедливости. Эти три компонента выступают в качестве своеобразных противовесов доминированию абсолютной свободы одного индивида над другим, уравновешивая поступки человека в обществе.

Вместе с тем в Декларации прав человека и гражданина акцент ставится на *индивидуальном* равенстве перед законом и *индивидуальных* правах. Это отличается от исследуемой ситуации в мультикультурном обществе, где на первый план выступают *коллективное* право и *групповые* интересы, являющиеся объектом интегрирования в национальные правовые системы. Возникает вопрос: как должна выглядеть правовая система в демократическом государстве, учитывающая весь спектр вопросов, связанных с мультикультурализмом?

И здесь актуальными оказываются идеи Иммануила Канта, который напоминал, что каждый человек имеет неотъемлемые права, принадлежащие ему от рождения и не являющиеся «подарком» государства. **Свобода** выступает априорным принципом, который отражает «свободу каждого члена общества как человека»¹⁹, что позволяет дать рациональное правовое обоснование принципам устройства общества. **Равенство** по отношению к другим связано со свободой и возможностью отстаивать свои права относительно других членов общества. **Самостоятельность** (*Sibisufficiencia*) соотносится с гражданином, входящим в число законодателей, и касается не каждого (и это проявление неравенства), из таковых могут быть исключены члены общества, которые не обладают экономической независимостью и т. д.

Перечисленные принципы составляют то, что мы называем общественным договором. Государство, базирующееся на данных принципах, выступает как целостный субъект всемирно-гражданского права, а значит, участвует в правовых международных отношениях; именно в этом смысле представители разных государств, по сути, являются субъектами «общечеловеческого государства»²⁰. У Канта же мы обнаруживаем понятие «всеобщего радушия» – своего рода прообраза идеи мультикультурализма. Всеобщее радушие – это «право каждого чужака на то, чтобы тот, на чью землю он прибыл, не обращался бы с ним, как с врагом. Он может изгнать его, если это не сопряжено с гибелью пришельца, но, пока последний мирно живет там, он не должен обходиться с ним враждебно»²¹.

Именно это способствует реализации идеи «вечного мира» как предпосылки успешного развития общества. Не случайно данная тема, которая, с точки зрения современников Канта, выглядела в его творчестве скорее периферийной, оказалась в центре внимания при образовании Европейского союза. Можно сказать, что идеи Канта актуальны как никогда, хотя и приобретают форму, адекватную современным реалиям. Выделим три основные

¹⁹ *Кант И.* К вечному миру. Философский проект // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 79.

²⁰ *Кант И.* К вечному миру. Философский проект // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 13.

²¹ *Кант И.* К вечному миру. Философский проект // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 23.

позиции, которые лежат в основе гражданского общества, по их реализации взаимоотношения между свободой и равенством как основами государственного устройства.

В центре *либеральной модели* стоит индивид, со своими *индивидуальными* правами, и относительно дистанцированный от органов власти. Главное достоинство данной модели Ю. Хабермас усматривает в том, что она нацеливает политическую волю и вырабатываемый ею дискурс на достижение компромисса интересов («делку»), в основании которых лежит интерес экономический. Недостатком же, с точки зрения Хабермаса, является то, что общество в данном случае предстаёт как система, структурированная рынком, а принцип свободы, трактуемый как недопустимость вмешательства в частную жизнь граждан, провозглашает приоритет частного интереса.

Республиканская модель базируется на наличии публичной сферы, позволяющей гражданам через эту общую для них сферу влиять на принимаемые решения. Здесь абсолютные права индивида не отрицаются, но находятся в зависимости от состояния общества. Данная модель «придерживается радикально демократического смысла самоорганизации общества путем объединения граждан в ходе коммуникации и не сводит коллективные цели лишь к заключению “делки” между противоположными частными интересами»²² и в этом ее основное достоинство. Основной же её недостаток заключается в том, что она «слишком идеалистична и ставит демократический процесс в зависимость от добродетелей граждан государства, ориентированных на достижение общего блага... Ошибка заключается в этическом сужении политического дискурса»²³. В данной модели слабо отражаются интересы, которые в пределах одного общественного целого имеются у различных групп населения, и уравнивание которых невозможно в рамках лишь этического дискурса.

Обе модели могут дополнять друг друга, но и в таком варианте полностью не обеспечивают соблюдение процессов и процедур, необходимых для решения проблем демократического правового государства и мультикультурного общества.

²² Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 389.

²³ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 390.

Ю. Хабермас предлагает новую, *синтетическую модель «делиберативной демократии»*: «Если мы делаем понятие процедуры делиберативной политики нормативно содержательным ядром теории демократии, то возникают отличия и по отношению к республиканской концепции государства как нравственной общности, и по отношению к либеральной концепции государства как стража экономического сообщества»²⁴.

Если данные базовые модели демократического общества рассматривать сквозь призму интересующих нас проблем, то *республиканская модель* соотносится в первую очередь с моделью «*правильного котла*» как ориентированной на достижение некоей общности. Индивидуальные права рассматриваются здесь скорее негативно, как мешающие единству. *Либеральная же и делиберативная модели* в большей степени соответствуют представлениям о *мультикультурном обществе*. Так, первая исходит из признания индивидуальных прав человека, присущих ему от рождения независимо от этнической, культурной, социальной или религиозной принадлежности, реализацию которых обеспечивает законодательство, а кроме того, предполагает минимальное вмешательство государства в индивидуальную жизнь граждан.

Делиберативная демократия, в свою очередь, требует, чтобы общественное мнение формировалось как результат интерактивной коммуникативной деятельности, все участники которой принципиально равны. Возникает коммуникативная реальность, в которой лучший аргумент становится основой дальнейшего обсуждения и действия. Политический дискурс, таким образом, обеспечивает консенсус, важный для дальнейшего развития и стабильности, способствует совершенствованию демократии и предотвращает искажение демократических процедур. Помехой для подобной деятельности выступают бюрократические структуры, способные исказить и деформировать политический дискурс. Можно сказать, что при всём том, что либеральная концепция не противоречит модели мультикультурного общества и заложенному в ней представлению о равенстве, – однако формальное, юридическое равенство либеральной концепции должно уступить место «реальному» равенству, которое почти необходимо предполагает и формальное неравенство. Из всего вышесказанного ста-

²⁴ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 392.

новится ясно, что анализ происходящих процессов предполагает четкое разграничение теории мультикультурализма и практики её реализации.

Многие конкретные факты, вызванные миграцией из «депрессивных» регионов мира в благополучную Германию, были обобщены и осмыслены в книге Тило Саррацина²⁵, которая в своё время буквально взорвала немецкое общество. Саррацин рассматривает три волны миграции в Западную Германию, начало которой было положено в 1955 г., когда при катастрофической нехватке людских ресурсов было принято решение о привлечении в страну мигрантов из Европы.

Первая волна трудовой миграции – это преимущественно представители Италии, Испании, Греции, которые, отработав оговоренный срок, возвращались на родину, за исключением немногих, как правило, образовавших смешанные семьи. Мигранты первой волны были представителями близких культур и одной христианской традиции, тем не менее они получали более низкую зарплату, имели, как правило краткосрочные трудовые договоры. На них не распространялись пенсионные социальные отчисления, они проживали в специально построенных общежитиях или «лагерях для гастарбайтеров» и потому весьма ограниченно соприкасались с коренным населением²⁶. По сути, такая модель представляла собой «контрактное рабство». Теперь, глядя с позиции современных проблем, стало понятно, что именно жёсткость и правовая определённости обеспечили эффективность такой модели в становлении экономики ФРГ.

Вторая волна базировалась на выходцах из Югославии, Испании, Португалии, Марокко, Туниса и Турции, представителях бедных слоёв населения, имеющих низкий уровень образования. Численность приезжих была значительно большей, что не позволило организовать места для их компактного проживания. И если иммиграция первой волны не породила видимых религиозных или этнических противоречий, то во вторую волну появились проблемы, которые представлялись давно забытыми

²⁵ Sarrazin T. Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. DVA, Berlin, 2010.

²⁶ Stanicic S. Anti Sarrazin: Argumente gegen Rassismus, Islamfeindlichkeit und Sozialdarwinismus. PapyRossa Verlag, Köln, 2011. С. 33–34.

в Германии и касались принципа равноправия полов, единых школьных программ для мальчиков и девочек etc. Кроме того, выяснилось, что значительное количество мигрантов, приехавших в составе больших семей, было не в состоянии (в силу отсутствия образования, знания языка и проч.) участвовать в экономике. К тому же, в отличие от представителей первой волны, это были в основном молодые люди, что повлекло рост рождаемости в среде мигрантов, не стремившихся к ассимиляции с местным населением, – и всё это на фоне падения рождаемости самого немецкого населения.

Третья волна миграции в Германию была связана с переселением российских немцев, граждан бывшей Югославии и жителей африканских стран. Кроме того, в результате воссоединения Германии к распространенным в Западной Германии группам добавились выходцы из Вьетнама, Анголы и Мозамбика, проживавшие ранее в ГДР. Степень интеграции данных групп в немецкое общество была различна. Если рассматривать показатель получаемого образования, в частности, допуска к высшему образованию, то у некоторых групп он был даже выше, чем у коренного населения: например, у вьетнамцев, около 90% молодых людей могли бы продолжать учиться в высших учебных заведениях, тогда как у других групп, например у турок или выходцев из Африки, отмечались показатели, существенно уступающие средним показателям коренного населения. А это, при падении спроса на неквалифицированную рабочую силу, порождало в данной среде проблемы трудоустройства.

Т. Саррацин предложил исследовать миграцию не в статике, а в динамике, дабы разглядеть основные тенденции развития как самой проблемы, так и общества, которое будет вынуждено их решать, и описал возможные угрозы. Например, этнические меньшинства могут превратиться в большинство по отношению к коренному населению, что в рамках демократического общества породит неоднозначные последствия.

В частности, возможной становится угроза «исламизации» страны, и не только её, но и всей Европы, учитывая высокий уровень организации исламских общин. Книга Саррацина, выдержавшая около двадцати изданий, ясно показала, что решение миграционных проблем представляет сложную и сопряжённую с распутыванием конфликтных ситуаций задачу, которая «требует более тонких гуманитарных технологий. Ценностные и миро-

воззренческие вопросы труднее поддаются и компромиссным решениям»²⁷.

Осознание всей сложности современных политико-культурных вызовов побуждает мыслителей – представителей разных направлений политической мысли, подвергнуть критике как отдельные модели культурной адаптации, так и идею мультикультурализма в её нынешнем варианте.

Хабермас, критикуя модель «базовой культуры» отмечает, что результатом ее реализации становится не единое общество, “склеенное” общей культурой, а совокупность нескольких культур на территории господствующей культуры. Такая модель ошибочна, так как оставляет большое поле национальным притязаниям, тем самым нарушая общие демократические принципы, ибо «в демократическом конституционном государстве даже большинство не может предписывать меньшинствам собственную культурную форму...»²⁸.

С. Жижек считает мультикультурализм в его нынешнем состоянии и практической реализации безукоризненно подогнанным под идеологию глобального капитализма: «...Мультикультурализм связан со снисходительной европоцентристской отстраненностью и/или уважением к локальным культурам, не имея никаких корней в своей собственной особенной культуре. Иными словами, мультикультурализм – это дезавуированная, превращенная самореференциальная форма расизма, “расизм с определённого расстояния” – он “уважает идентичность Другого” как замкнутое подлинное сообщество, по отношению к которому он, мультикультуралист, поддерживает дистанцию, отражающую его привилегированную всеобщую позицию»²⁹.

Такое состояние является оборотной стороной капитализма как мировой системы, нацеленной на гомогенизацию всех областей жизни, в том числе и культуры. Выход из сложившейся ситуации следует искать не в мультикультурализме или универсализ-

²⁷ Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики / Под ред. М.Б. Погребинского и А.К. Толпыго. М., 2013. С. 151.

²⁸ *Habermas J.* Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Suhrkamp, Frankfurt a/M., 2002. S. 13.

²⁹ *Жижек С.* Интерпассивность. Желание: Влечение. Мультикультурализм. СПб., 2005. С. 110.

ме западного образца. Политическое конструирование легальных рамок развертывания и отстаивания идентичности любой из культур является утопией. Вместо этого Жижек предлагает не менее утопичный вариант поиска «эмансипационной руководящей культуры» и смешивание различных культур³⁰.

Представители *постколониалистской* точки зрения, представляющей часть дискурса постструктурализма и озвучиваемой такими теоретиками, как Х. Бхаба, Г. Спивак или Э. Саид, настаивают на том, что в результате колонизации, под давлением чужеродных законодательства и религии, произошло разрушение местных культур: коренные верования, языки и культура в целом пришли в упадок или были уничтожены. До сих пор сложные отношения между мигрантами из бывших колоний и коренным населением – потомками колонизаторов – фактически сохраняющим колониальное мировоззрение, формируют культурно-политический климат в самой Европе. Сохраняющийся в явном или скрытом виде расизм в связке с национализмом привлекаетел для части населения, – а значит, мультикультурализм следует рассматривать в качестве своеобразной идеологии политических менеджеров – этический кодекс, руководство по управлению представителями разнообразных культур (что, собственно, отвечает задачам неолиберальной политической модели).

Приходится признать, что в качестве этики культурного многообразия мультикультурализм до сих пор нигде не был реализован. Кроме того, политика мультикультурализма, как ее пытались осуществить в Европе, всегда исходила из представления об этнически однородных структурах. Но в результате глобализации происходит размывание данных структур, и растёт число людей, объединяющих в себе разные культуры и этносы.

Представители *неоконсерватизма*, в том числе и ранний Ф. Фукуяма или И. Кристол, более жестко подходят к вопросу о мультикультурализме. Характерным для них является отстаивание традиционных ценностей, таких как семья, государство, родина, религия и нация. Основной недостаток мультикультурализма и как концепции, и как политической доктрины, заключается для неоконсерваторов в абсолютизации признания равенства прав

³⁰ *Hausteiner E.M.* Jenseits der Leitkultur. Philosophische Perspektiven für eine plural Gesellschaft. Philosophie magazin. 2013. Vol. 3. S. 20.

всех наличных культурных групп, и в принижении значения собственных ценностей. Остаются конфликты и проблемы, которые пришли из прошлого и которые необходимо решать в современных условиях.

К ним, несомненно, относятся и проблемы, вытекающие из тенденции всё большего смешивания культур. Европейская политика мультикультурализма, особенно в нидерландском и британском вариантах, продемонстрировала свою непригодность в деле интеграции мигрантов, в частности мусульман. Она основывалась на признании права отдельных групп опираться на собственную этническую и религиозную самобытность, игнорируя среду, в которой они оказались. Именно этим были созданы предпосылки для возникновения определенных форм терроризма, центры которого базируются в странах, приютивших мигрантов. Сформировались своего рода «государства в государстве», которые имеют собственную административно-властную структуру³¹, и ответственность за это несет та самая политика мультикультурализма.

Нам представляется, что одна из возможностей прояснить, в чём, собственно, состоит «изъян» идеи мультикультурализма, связана с уточнением понятия *толерантности*, казалось бы, вполне понятного, однако имеющего в разных областях различные коннотации. В *медицине, биологии и психологии* толерантность означает снижение (или отсутствие) чувствительности организма к воздействию какого-либо чужеродного (то есть отличного от данного организма) фактора в результате привыкания или нераспознавания его как чужеродного. Важнейшим показателем при констатации подобной «отрицательной» реакции является *диапазон* устойчивости к воздействию раздражителя.

Обращаясь к *обществу*, необходимо помнить, что фактор границ устойчивого толерантного отношения работает и здесь. Казалось бы, широкий диапазон толерантности дает обществу известные преимущества, способствуя его «выживанию», однако, в отличие от биологических объектов, общество имеет многоуровневый характер (индивид – социальная группа – государство), и расширение пределов толерантности может серьёзно сказаться на устойчивости всей конструкции. Учитывая же многообразие

³¹ Костылев П.Н. Концепция «европейского халифата»: аналитическая записка. М.: Философский факультет МГУ, 2008. С. 4.

ценностных установок и целей действующих в социуме индивидов и групп, вряд ли стоит рассчитывать на реализацию «всеобщей толерантности». Кроме того, в отличие от биологического мира, в обществе толерантность (или терпимость) предполагает особое социально-психологическое состояние, которое может быть, во-первых, неустойчивым или недолговечным; а во-вторых, весьма некомфортным как для того кто терпит, так и для того, кого терпят. Вспомним ещё раз Гёте и его утверждение «толерантность (Toleranz) должна быть всего лишь временным убеждением: за ней должно следовать признание. Терпеть – значит оскорблять».

Терпят до тех пор, пока полностью не отвергают или пока полностью не признают. Поэтому толерантность как социальный принцип *требует завершения в признании Другого* в качестве равноправного себе. Истинная толерантность, непременно исходя из ценностей «собственной» культуры как основы, предполагает сопряжение их с ценностями других культур и осознание их общечеловеческой значимости. «...Всеобщая терпимость будет достигнута лишь тогда, когда мы дадим возможность каждому отдельному человеку или целому народу сохранить свои особенности, с тем, однако, чтобы они помнили, что отличительной чертой истинных достоинств является их причастность всечеловеческому»³².

С сожалением приходится признать, что нынешний вариант мультикультурализма, позиционируемый как «новейшая матрица» общества, в котором доминирующим является принцип толерантности, как ни парадоксально, способствует реализации антидемократических и антилиберальных тенденций, отступающих от европейской традиции признания и *понимания другой культуры и Другого как такового*. В основе этой матрицы лежит *упрощенная модель* равенства культур, представляющая, скорее, правовое пожелание, чем понимание необходимости *диалога* между ними. Но только диалог реализует принцип признания Другого, иной системы ценностей, и только он позволяет конструировать *общее культурное, смысловое пространство*. И, разумеется, этот процесс гораздо сложнее, чем простая декларация равенства прав.

Более того, «формальная» толерантность есть не что иное, как «цивилизованная» форма безразличия к Другому, а это неизбежно влечёт за собой принижение ценности личности. Абсолютно

³² Гёте И.В. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10: Об искусстве и литературе. М., 1980. С. 411.

тизированной, доведённая до абсурда толерантность, порождая безразличие, укрепляет сознание вседозволенности и потворствует проявлениям ничем не сдерживаемой воли. Забывается кантовская максима «свобода одного кончается там, где начинается свобода другого». Приходится констатировать, что выработанная изначально как призыв к признанию другого, идеология мультикультурализма превращается, по сути, в свою противоположность, становится, по выражению В. Малахова, «интеллектуальным перевертышем»: «Дискурс мультикультурализма, возникший на волне демократического обновления общества и связывавшийся с прогрессирующей гуманизацией человеческого общежития, выступил в совершенно новом качестве – как идеология последовательных оппонентов демократии»³³.

В результате в настоящий момент под лозунгом диалога культур зачастую происходит его деформация – диалог подменяется стандартизацией, а это ведет к разрушению семиосферы и погружению всех культур в пространство глобальной коммуникации. Здесь лишь внешне расширяется масштаб диалогового пространства, так как значительно упрощается характер коммуникации, в основе которой законы и стандарты, далеко отстоящие от сущности и традиций уже сложившихся культур. Так, дихотомия «свой – чужой» объявляется устаревшей, не отвечающей либеральным ценностям, – и мир предлагается рассматривать как единообразную целостность, в которой все, разумеется, получают статус «своих». Однако отрицание чужого, по сути, означает и отрицание «своего»: в результате мы утрачиваем и индивидуальную, и коллективную культурную определенность, и умение и готовность признавать другого, тогда как подлинная либеральность есть, по словам Гёте, признание. Это приводит к «утрате исходной основы всякой либеральности и любого гуманизма – автономной личности и стоящего за ней универсального, философского и бытийного принципа – принципа индивидуальности»³⁴.

Понимание толерантности, навязываемое политическим

³³ Малахов В.С. Парадоксы мультикультурализма // Иностранная литература. 1997. № 11. С. 173.

³⁴ Кнабе Г.С. Местоимения постмодерна и обязанность понимать // Кнабе Г.С. Избранные труды. Теория и история культуры. М., 2006. С. 922.

дискурсом, то есть в большой степени чисто декларативное, может оказаться самым действенным средством её разрушения, что мы и наблюдаем на примере миграционного кризиса в Европе. Что касается вариантов решения проблем мультикультурного общества, то они разнообразны и могут исходить из разных идейных конструкций, но центральным при этом остаётся вопрос понимания культуры в целом и взаимоотношения отдельных культур. Современному обществу необходима система общих ценностей, которая не должна, однако, конструироваться в ущерб ценностям национальных культур.

*Кристоф Ревейяр
(Christophe Réveillard)*

СОВРЕМЕННОСТЬ И ЛИБЕРАЛИЗМ В ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ¹

В 1990-х годах цивилизационный анализ Александра Панарина был основан прежде всего на пересмотре концепции либерализма – учения, победившего на Западе и распространившегося по всему миру благодаря процессу глобализации. Либерализм победил обе мессианские идеологии XX века, и постепенно навязал буржуазный строй, – по выражению А. Дель Ноче, «мир богатства», вместо традиционного строя созерцания и связи с последующими поколениями. Но анализировать надо не только упадок цивилизации из-за материализма, но и настоящее изменение духа, которым является современность в её философском смысле.

Современный разрыв сводится к философским основам, формулировки которых мало отражают его настоящую природу. На самом деле предполагается, что современность позволит человеку благодаря антропоцентрическому устройству общества достигнуть автономии, и что либерализм ставит свободу в первый ряд принципов, определяющих человеческие отношения. В обоих случаях всем заметное современное отчуждение иллюстрирует реальность этих философских систем в практическом смысле.

Либерализм и политика

Подход политического либерализма не позволяет нам забыть о том, что мы перешли от оппозиции между либерализмом и демократией к процессу формирования либеральной демократии, которая стала предельным горизонтом современного политического строя. На Западе, особенно во Франции и в Англии, напряженность между демократией и либерализмом ослаблялась

¹ Перевод: **Анн ПИНО**, доктор наук по сравнительной литературе, сотрудник лаборатории Наследия и Созидания (НСТІ) Университета Западной Бретани (UBO).

во 2-й пол. XIX в. В действительности, в 1-й пол. XIX в. они оказались противоположными понятиями, а во 2-й пол. столетия стало заметным медленное приближение «по расчёту» между ними. Почему и в какой степени эти движения, вначале антагонистические, стали объединяться друг с другом в процессе, начинающемся в середине XIX в. и продолжающемся до рубежа века? До этого различие было настоящим: экономический либерализм, политический либерализм и демократия были параллельными понятиями, которые противопоставлялись у многих авторов. Эта ситуация сложилась из-за концептуальных расхождений в философских источниках этих авторов и теоретического соперничества между политическими доктринами, принципы которых они хотели применить². В самом деле, как и экономический либерализм, – также и либерализм политический долго считались «противоположными»; европейским элитам, особенно французским и английским, либерализм и демократия казались даже несовместимыми. Не только Алексис де Токвиль, но и Шарль де Монталамбер в первых своих трудах выразил «своё недоверие к понятиям демократии и христианской демократии»³. Он гордился тем, что «никогда не знал глубокие и логические сходства демократии и деспотизма»⁴, и был уверен в том, что монархия и демократия являются «двумя искажениями одного порядка». Таким же образом Анри Лакордер, доминиканский друг Монталамбера, «остерегался деспотической потенциальности демократии»⁵. Монталамбер

² Убеждённый либерал, Алексис де Токвиль считает демократизацию «неудержимой революцией», за которой следует следить для того, чтобы контролировать её в соответствии с либеральным подходом, и, таким образом, умерить авторитарные отклонения от пути демократии: «Разумом я склоняюсь к демократическим институтам. Но по инстинкту я аристократ, значит я презираю и боюсь толпу. Я страстно люблю свободу, равенство, уважение прав, но не демократию» Alexis de Tocqueville. *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1985. Т. III. Vol. 2. P. 87).

³ Antoine Leca. *Histoire des idées politiques*. Paris, Ellipses. Coll. «Universités Droit», 1997. P. 339.

⁴ Цит. по: Hans Maier. *L'Église et la démocratie*. Critérium, Limoges, 1992. P. 348, n. 87.

⁵ Antoine Leca. *Histoire des idées politiques*. Paris, Ellipses. Coll. «Universités Droit», 1997.

хорошо представляет консервативное движение, которое сначала относилось критически к «демократическому абсолютизму» «псевдолибералов», дающих государству возможность угнетать церковь, но в конечном счете эти линии пришли к примирению. В 1860 г. он заявил: «Я безоговорочно и без сожалений принимаю социальное положение, являющееся результатом Французской революции, которое под названием демократии царит и будет всё больше и больше царить в современном мире»⁶. 21 августа 1863 г. на Мехеленском конгрессе он сказал: «Я просто верю в наступление демократии»⁷.

Экономический либерализм не обязательно приводил к политическому либерализму. В деловых кругах и в некоторых кругах буржуазии смесь чувства индивидуализма и социального корпоративизма ещё мешала руководителям принимать во внимание все выгоды, связанные с созданием политической олигархии, под видом демократии, для экономической деятельности. В тот момент либералы воспринимали демократию как систему, исключающую свободу, навязывающую тиранию большинства и развивающую понимание равенства, противоположное их пониманию. К этому они добавляли побочные эффекты поиска «общего интереса», которые должны были сделать невозможным примирение частной свободы с народовластием. В том, что касается демократического движения во Франции, чаще всего, до 1840-х гг., его представители считали себя вполне антилиберальными⁸.

Только со 2-й пол. XIX в. можно наблюдать соединение экономического либерализма с политическим либерализмом, которое казалось *априори* сомнительным, и которое является скорее приближением некоторого понимания демократии к некоей форме либерализма, в контексте обновления этих обоих

⁶ Charles de Montalembert. *Moines d'Occident. Introduction*. Paris, Lecoffre, 1860.

⁷ Charles de Montalembert. *L'Église libre dans l'État libre*, (rééd.), précédé de *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*. Paris, Cerf. Coll. «La nuit surveillée», 2010.

⁸ Ж. Фурье, Э. Кабе, Л. Блан, П.-Ж. Прудон, и др.; а потом последователи, которые передали их идеи – Ж. Ферри, Л. Гамбетта, А.-О. Ледрю-Роллен.

⁹ См. особ.: J.-J. Rousseau. *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Flammarion, 2001 (Ж.-Ж. Руссо. *Об общественном договоре*

понятий⁹. В том, что касается первого из них – появляются два дополнительных понятия: закрытый и открытый либерализм, а в том, что касается политического либерализма – появляется новое демократическое движение, признающее возможность исправления либерализма, а не его прекращения. Синтез этих двух частей, именуемых «умеренными», вызовет постепенное появление либеральной демократии во Франции, например, с III Республики, вследствие долгого вызревания при «либеральном Государстве» Июльской монархии, «социальной революционности» II Республики, и «демократическом цезаризме» II Империи¹⁰. Оказывается, что Промышленная революция и «необходимость» сбросить Республику содействовали приближению демократии и либерализма, хотя надо считать этот синтез не простым компромиссом, но более чем идеологическим приближением. Установление связи между социальным примирением и защитой действующей элиты, несомненно, является главной целью либеральных стратегий демократизации, – то, что противоречит идее, согласно которой истинное правление – это осуществление власти народа. Согласно буржуазной трактовке¹¹, демократия понимается как управление народом немногими людьми посредством «мнения»: действительная политическая практика никогда не будет соответствовать теоретическому утверждению власти народа. Современная демократия представляет собой прежде всего, способствующее социальной

или *Принципы политического права*); N. Bobbio. *Libéralisme et démocratie*. Paris, Cerf, 1996; C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*. Paris, Gallimard. Coll. «Folio essais», 2009; S. Berstein (dir.). *La Démocratie libérale*. Paris, PUF, 1998; J. Grondeux. *Histoire des idées politiques en France au XIX^e siècle*. Paris, La Découverte, 1998, P. 23–59; O. Leboyer. *Républicanisme et libéralisme – points de rencontre // Le Philosophoire*. 1/2013 (n° 39). P. 71–85; N. Roussellier. *La culture politique libérale*. Chap. II; S. Berstein. *Les cultures politiques en France*. Paris, Seuil, 1999. P. 69–111; G. Verdo. *Pierre Rosanvallon, archéologue de la démocratie // Revue historique*. 3/2002 (n° 623). P. 693–720.

¹⁰ См.: Philippe Pichot-Bravard. *Le pape ou l'empereur / Préf.* Fr. Bluche, Perpignan, Tempora, 2008.

¹¹ Werner Sombart. *Le Bourgeois*. Paris, Éditions Payot, «Bibliothèque politique et économique». Coll. «Petite bibliothèque Payot», 1966 [1928]; Augusto Del Noce. *L'epoca della secolarizzazione*. Editore Aragono, 2015.

и политической гегемонии олигархической буржуазии, которая процветает в рамках материалистической концепции мира, для которой революционный процесс являлся исторической удачей. Совершился некий синтез, чтобы гарантировать господствующей группе относительно социальный и политический мир.

Роль «просвещённой» буржуазии

«Буржуазия – это другое название современного общества»¹². Это тип людей, которые своей свободной деятельностью постепенно разрушали бывшее аристократическое общество, основанное на иерархии происхождения. Но, продолжает Ф. Фюре, «у буржуазии больше нет определённого места в политическом порядке... Она целиком в экономической сфере... Класс без статута, без определённой традиции, без установленных очертаний, у которого одно только непрочное право на господство: богатство». – Являясь социальной группой, определяющей экономикой, буржуазия показывает всеобщие ценности в революционном контексте, считает себя освобождённой от религиозной или политической традиции, и неопределённой, каковым может быть человек свободный и равный в правах всем другим. – «Буржуазия действует по отношению к будущему, потому что она должна изобретать саму себя одновременно с обществом, членом которого она является», – то, что разрешает ей «размахивать на мировой арене свободой, равенством человеческих прав, короче говоря, автономией индивида против всех обществ, основанных на зависимости, существовавших до неё»¹³.

Для буржуазии в идеальном обществе общим является только прожиточный минимум, потому что самое главное – это гарантировать своим членам свободное занятие частной деятельностью, полное пользование тем, что они приобрели. Таким образом, буржуазное общество по определению ни в чём не связано с идеей общественного блага. Буржуа – человек отделённый от себе подобных – заключён в рамки своих интересов и своего

¹² François Furet. *Le passé d'une illusion*. Paris, Robert Laffont, 1995.

¹³ François Furet. *Le passé d'une illusion*. Paris, Robert Laffont, 1995.

имущества. С тех пор присутствие и влияние буржуазии в революционном процессе – в случае французской революции, как и русской – являются господствующими, присущими её одновременно прогрессистской и, в современном смысле, демократической природе – то есть олигархии по призванию. То, что называют современной демократией, скорее является правлением народом со стороны меньшинства посредством общественного мнения, – правлением, которое после революционного крушения, чтобы удержаться, проводит политику, именуемую «умеренной»¹⁴.

Можно было связать совпадение социального и политического возникновения буржуазии, завоевания ею мира и утверждение власти денег с появлением идеалистической философии, характеризующейся всеобщим сомнением, связанным с возможностью познать онтологическую природу вещей, и переходом к субъективному созданию реальности. Первенство воли в Современности, естественно, порождает идеологию, предназначенную для подчинения других воле («интересам») класса, партии, элиты – экономической, политической, научной, торговой, использующей эту идеологию благодаря современному Государству, – с рациональностью, полным владением, постоянно расширяющимися монополиями. Кризис современной политической системы¹⁵ достигает предела обоих пороков «демократизма»:

- крайняя легитимация «компетенции», «техническое управление» как знак абсолютной эффективности и исключительной привязанности к общему интересу. То, что предсказывает наступление «пост-национального», – автоматически исключает участие общества; и с начала поздней современности искажает определение и практику настоящей дополнительности;

¹⁴ См.: Bernard Dumont, Gilles Dumont, Christophe Réveillard (codir.). *La culture du rejet de l'ennemi, Modérantisme et religion au seuil du XIXe siècle*. Presses Universitaires de Limoges, 2007.

¹⁵ См.: Guy Hermet. *L'hiver de la démocratie ou le nouveau régime*. Paris, Armand Colin. Coll. «Le temps des idées», 2007; Luc Rouban. *La démocratie représentative est-elle en crise?* Paris, 2018; Luc Rouban, Pascal Perrineau. *La démocratie de l'entre-soi*. Paris, Presses de SciencesPo, 2017; Éric Werner. *L'après-démocratie*, Lausanne-Paris, L'Âge d'Homme. Coll. «Mobiles politiques», 2001; Éric Werner. *L'Avant-guerre civile*. Lausanne-Paris, L'Âge d'Homme. Coll. «Mobiles politiques», 2015 [1999].

- продвижение нового человека, пришедшего из революционной эгалитарной утопии, и порождённого взаимодействием юридическое мессианизма, мессианизма прав человека и идеализированного коммуитаризма, партикуляризма и индивидуализма.

Некоторые авторы утверждают, что современная демократия – не что иное, как одна из политических систем, соответствующих Современности, и, более того, система теперь уже отмирающая. Современности не обязательно нужна демократия, поскольку демократия есть не что иное, как прикрытие олигархии. Олигархии особенно нужно как можно эффективнее обосноваться, – что она с успехом и делала, – так что демократическая система ныне не представляет более того интереса, который она имела в прошлом.

Эта современная демократия необходимым образом связана с общей философией *материалистического* типа, которую её существенный идеализм не может скрывать, и которая характеризуется главным образом тем, что постулирует, будто бы мир сам собой объясняется и изменяется¹⁶; кроме того, она отвергает целесообразность и отрицает стабильность сущностей и порядок мира, потому что в конечном счёте не принимает существования какого-либо создателя. Следовательно, эта философия выражает волю освободиться от всякого «закона», не «установленного» и не определённого самим индивидом. Мыслители Современности придают этой идее всевозможные формы, и она иллюстрирует буржуазный релятивизм либерального типа, характеризующийся равнодушием к истине и лжи. Из этого следует, что человек, порождённый материализмом, определяется бесконечной свободой. Это автономия воли, явившаяся результатом либерализма. Не будучи включён в порядок, который *не существует*, этот человек не подчинён природе, определяющей его; он – самоё свобода. В самом деле, философский либерализм может быть гораздо более радикальным, чем его освободительное выражение. *Сознания*

¹⁶ Б. Дюмон напоминает, что природа является порядком сама по себе – иерархией существ, которые являются самосущностными существованиями (*esse subsistens*), но современное понимание – совсем другое: оно основывается на идее, что материя – это ряд феноменов, которые фундируют законы природы; для науки факт является естественным, если он уже феномен в современном смысле слова, – то есть «игра видимостей», установленная математическими законами.

претендуют на свободу по отношению не только к государственному принуждению, но и к правде. Старое определение истины как *adaequatio rei et intellectus* уже не в ходу, и реальность сама больше не является препятствием для ума. И так философский либерализм незаметно ведёт к релятивизму – и в конечном итоге, к тоталитаризму, ибо, освободившись от опеки истины, человеческий ум добровольно подчиняется произволу политической власти, которая считает себя способной изменить человеческую природу. «Либерализм – это торжество индивида, победа политической власти, закабалённой множеством противодействующих сил, вершина свободной совести, – соответствует политическому режиму, враждебному индивиду и конкретным свободам»¹⁷.

Основываясь на принципе первоначальной свободы, Кант пишет, что «автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей»¹⁸. Следовательно, индивид подчиняется общим правилам только ради выгоды; это сквозная тема всей политической мысли начиная с Гоббса и теорий общественно-го договора. Это влечёт за собой два последствия.

Первое последствие: поскольку современная мораль по природе субъективна, не существует иной объективной морали, кроме гражданского закона. Подчинение закону морально необходимо: не соблюдать закон – значит отказать себе в прогрессе, отказать себе в свободе, – то есть лишиться человеческой природы. Таким образом устроен гипернормативный и революционный характер Демократии, называемый некоторыми исследователями тотальным.

В современном понимании право¹⁹ – это то, что решает тот, у кого есть власть (см. у Гоббса: *auctoritas, non veritas facit legem* –

¹⁷ См.: Guillaume de Thieulloy. *Libéralisme*; Jean-Paul Bled, Edmond Jouve, Christophe Réveillard. *Dictionnaire historique et juridique de l'Europe*. Paris, PUF, 2013. P. 219–220.

¹⁸ Кант И. Критика практического разума (Теорема IV). См. также «Декларацию прав человека и гражданина 1789 г.», ст. 6: «Закон есть выражение общей воли». Это является утверждением примата воли над разумом. Ближе к нам всеобщий феномен Техники выражает это, поскольку является желанием организовать всю реальность (человеческую реальность в том числе).

¹⁹ В естественном представлении «правом» называют то, что соответствует справедливости, и соответственно, правила (законы, обычаи, приказы, приговоры), позволяющие найти в реальности способы его осуществить.

«власть, а не истина, творит закон»²⁰), – то есть право сильного²¹. Это отсылает нас к современной – реальной – демократии, то есть к «третьему сословию», маленькой части, которая считает себя совокупностью (см. у Сийеса), к буржуазной олигархии, к «малому народу», к которому Огюстен Кошен привлёк внимание, к передовому отряду пролетариата, и т. п. В этом коммунизм опять же будет яснее. В книге «Государство и революция» Ленин определяет Государство как способ навязать диктатуру пролетариата – то есть коммунистической партии, известной как его передовой отряд, – и, следовательно, привести к самоубийству Революции²².

Франсуа Фюре проанализировал «вселенское очарование Октября», которое, ослепив большую часть европейской и запад-

²⁰ Т. Гоббс. *Левиафан*, гл. XXVI: «Толкование естественных законов в государстве не может быть почерпнуто из книг по моральной философии. Авторитет писателей, не имеющих полномочий государства, не делает их мнения законами, как бы правильны эти мнения ни были. <...> Хотя это основано на естественном разуме, однако законом становится в силу постановления верховной власти. [*Auctoritas non veritas facit legem*]». Заметим только, что слово «*auctoritas*» употребляется неправильно. Оно означает *potestas* (власть), а не *auctoritas* (авторитет, престиж, влияние). Позитивисты не ошиблись в этом.

²¹ В книге *Республика* Платона софист Фрасимах утверждает, мол, справедливость – это то, что пригодно сильнейшему; несправедливость же в политических отношениях оказывается целесообразнее и выгоднее справедливости. См. также: В. Dumont. *Conférence sur la Modernité*. Paris, 26 janvier 2017.

²² А. Дель Ноче пишет: «У Грамши, в конечном счете, “современность” и “имманентизм” преобладают над “коммунизмом” и “революцией”. В конце процесса, ведущего к нигилизму, революция идет к распаду... Пародия органического интеллектуала, определённого Грамши, – современный демистификатор – является только блюстителем нигилизма, обязанным по приказу ассистировать “самоубийству революции” и поддержанию статуса-кво под маской нарушения. Отказавшись от мессианского мышления, грамшизм вынужден закончиться “революционным” разрешением сохранить все привычки и все интеллектуальные прерассудки, полученные от эпохи Просвещения» (Augusto Del Noce. *Gramsci ou le «suicide de la révolution»*. Paris, Le Cerf. Coll. «La Nuit surveillée», 2010).

ной историографии, в конце XX в., наконец, рассеялось. «Воздействие Октября на воображение происходит от того, что более чем через сто лет повторилось самое сильное представление современной демократии: революционная идея. Октябрьская революция 1917 г. следует за Французской революцией... которая открыла новую эпоху в человеческой истории. Таким образом она сразу же достигла статуса вселенского события»²³. Октябрьская революция 1917 г. осуществила ожидания, неотделимые от европейской политической культуры с момента Французской революции: «Утверждение воли истории, изобретение человека самим собой, истинная фигура автономии демократического индивида»²⁴.

Второе последствие: интерес направлен на коммуникабельность, а сфера ума зависит только от индивидуальной внутренней жизни – лишь одна материальная сфера остаётся общей. Это признание приоритета экономики и экономических связей, которые являются основой современной коммуникабельности. Демократия – это общество торговли, в котором деньги и материальное богатство обязательно доминируют над любой другой сферой жизни.

На Западе сразу после войны в противоположность коммунизму стало развиваться технологическое общество. Это общество считает благополучие (понимаемое как удовлетворение человеческих инстинктов) абсолютной целью, и характеризуется гегемонией технической деятельности, целиком завладевающей деятельностью каждого индивида. Сравнивая это общество с «марксистским», А. Дель Ноче определяет его как «общество, которое принимает все возражения марксизма в том, что касается созерцательной мысли, религии и метафизики, и следовательно принимает марксистское доведение идеи до средств производства, но отвергает мессианско-революционные стороны марксизма, то есть остатки религиозных нюансов в революционной идее. С этой точки зрения, данное общество по-настоящему представляет буржуазный дух в чистом виде, – буржуазный дух, победивший двух своих традиционных противников – трансцендентную религию и революционную мысль»²⁵.

²³ François Furet. *Le passé d'une illusion*. Paris, Robert Laffont, 1995.

²⁴ François Furet. *Le passé d'une illusion*. Paris, Robert Laffont, 1995.

²⁵ Augusto Del Noce. *Gramsci ou le «suicide de la révolution*. Paris, Le Cerf. Coll. «La Nuit surveillée», 2010.

События Мая 1968 г. во Франции являются одним из последних самых символических примеров этого буржуазного революционного преобразования²⁶. Если «докса», то есть *разрешённая* интерпретация событий Мая 1968 г., и считает их либертарианской противоваквальной стихийной псевдо-утопией, рождающей новое социальное движение, разрушающее иллюзию умиротворённого и процветающего общества, примирённого с самим собой благодаря общему росту, – то на самом деле «разрыв», «альтернатива» являются лишь только участием в современной экономической системе, завершающим деполитизацию гражданства, «романтизм» которого является всего-то лишь ...«маркетинговым ходом». В связи с этим Жан-Клод Мишеа объясняет, что во Франции «Май 68 означает уничтожение всего того, что *могло* противостоять капитализму. Либертарианские простакки дарят либеральному цинизму смехотворный конец неторговых ценностей, небиржевых властей. Создавая царство потребителя, побуждаемого одной безотлагательностью своих желаний, они дарят капиталистической системе антропологический элемент, которого ей *не хватало*»²⁷. Чтобы навязать ускорение феномена отчуждения, «обновлённая» история Мая 68-го должна была напоказ останавливаться на гипотетическом политическом пробуждении поколения. Для политической и культурной элиты характерной чертой остаются её связи со «стороной баррикады», потому что она поддерживает в коллективном сознании лозунги Мая 68-го бесконечным, чуть ли не рекламным

²⁶ См.: Christophe Réveillard. *Mai 68: l'accélération du phénomène d'aliénation* // Catholica, été 2018. № 140.

²⁷ Jean-Claude Michéa. *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*. Paris, Climats, 2006. Позже он более реалистично написал об этом проблеме: «Либертарианские левые и либеральные правые держатся за руки, – парадоксально, не правда ли, – чтобы ответить на требования сторонников идей, разделяемых участниками событий 1968 г.; в школьных программах литературная культура, которую считают “буржуазной”, уступает место чтению рекламы. В сущности, Левые и их навязчивая идея движения больше других в состоянии покончить с передачей принципов и ценностей прошлого, то есть с воспитанием. Таким образом они оставляют нас свободными от предрассудков, “беспозвоночными существами” по отношению к маркетингу настоящего времени» (Jean-Claude Michéa. *Impasse Adam Smith: Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*. Paris, Flammarion. Coll. «Champs Essais», 2010).

повторением (например: «Под брусчаткой лежит пляж» – здесь легко увидеть безответственность безудержного индивидуального наслаждения перед необходимостью социального порядка). Таким образом, конформизм потребления гордился ложными «противлениями». Связь между требованиями, орудиями сопротивления и либертарианским либерализмом является онтологической, и она является феноменом, вызывающим изменения, последовавшие за событиями 1968 г., именуемые «искусственными и культурными»; псевдосексуальное и нравственное «освобождение», которое экономически и социетально пропитывает французское общество. Как объясняет Александр Панарин, говоря о России 1990-х гг., «*ново-европейский проект эмансипации личности незаметно был подменен проектом эмансипации инстинкта – главным образом инстинкта удовольствия*»²⁸.

Во Франции констатировали, что существует сильная взаимосвязь между движением Мая 68-го и эволюцией общества массового потребления, лишённого природной культуры, то есть более доходного для инвесторов. Постепенно в 1970-е гг. оспаривание последних стабильных структур общества выливалось в пользу всеобщей склонности к потреблению и даже к коммерциализации культуры (что наглядно представляет собой, например, современное искусство). Май 68-го ускорил процесс превращения классического и порядочного буржуазного строя, пришедшего из послевоенных трудностей, в современную буржуазию, осуществляющую объединение либерализма и либертарианства. Но разоблачение, слом авторитета и власти, необходимые системе всеобщей коммерциализации мира, могут угрожать этому миру абсолютным ужасом, ощущаемым человеком перед своим собственным существованием, когда он больше не располагает собственным личным знанием. Человек чувствует себя потерянным перед своим существованием, лишённым смысла, анестезированным, почти рабом системы, в которую он включён; по мнению Рено Гарсия, человек страдает от того, что «у него есть интеллектуальные способности сломать эту систему, но он в плену у своей несокрушимой неспособности выйти из неё»²⁹.

²⁸ Александр Панарин. *Народ без элиты: между отчаянием и надеждой* // www.patriotica.ru/actual/panarin_elit.html.

²⁹ Renaud Garcia. *Le désert de la critique. Déconstruction et politique*. Paris, Éditions L'Échappée. Coll. «Versus», 2015.

Либертарианство своим впечатляющим призывом к имущественному изобилию, отвлечённым от конечной цели, – старается возместить то, чего человек может бояться, когда ему отказывают в размышлении о своей собственной судьбе. «Май-68» – это уточнённая и удачная либеральная контрреволюция, настоящий троянский конь либерального капитализма с либертарианским лицом. Эта контрреволюция своевольно вызывает смешение свободы и либерализации, завершающее портрет современного потребителя по образцу массового потребления. Тем самым потребление отклоняется от простой необходимости выживания и элементарного благополучия, чтобы стать единственным замыслом власти в экономическом, социальном, а также интеллектуальном и политическом значении: «Отчуждённому» потребителю, выдвинутому на первый план радикальными критиками «общества массового потребления», либералы противопоставили оптимистическое представление о свободном осведомлённом экономическом агенте, находящем средства самореализации в обильном, разнообразном и обновлённом предложении»³⁰. Присущий «движению»³¹ индивидуализм ускорила разрушение общинного, политического чувства в пользу отклонения уровней потребления и раздробления общества на бесконечные и выделенные «коммунитаризмы». Это является началом теперь почти окончательного уничтожения сообществ в пользу «коммунитаризмов». Если первые укрепляют национальное единство, вторые существуют с одной целью – разрушение социального строя. Обрушиваясь на нормативные созидания прошлого, подрывное действие Мая 68-го дестабилизирует «реальность (настолько противоречивую, что она становится непонятной), власть (настолько разнообразную, что она становится неопознаваемой), человеческую природу (настолько неопределённую, что она похожа на утопию), язык (настолько стандартный, что он отдаляет от идеи), правду (настолько условную, что она теряет достоверность), тело (настолько неопределяемое, что его можно определить только в рамках трансген-

³⁰ Louis Pinto. *L'invention du consommateur. Sur la légitimité du marché*. Paris, PUF, 2018.

³¹ Здесь я имею в виду то, что французский политолог П.-А. Тагиев называет на французском языке «bougisme» – слово, которое можно было бы перевести на русский словом «движизм» (см.: Pierre-André Taguieff. *Résister au bougisme*. Paris, Fayard, 2001).

дерности). Систематический отказ от понятий и концептуальных призм, через которые можно понять мир, ставит человека перед невыносимым беспорядком, уничтожающим всякую форму освободительной мысли»³². Современное положение систематических поисков особенности в контексте консьюмеризма приводит в социальную пустоту, поскольку оно является безнадёжным отражением политической пустоты нынешнего беспорядка.

Проявления философской современности

Поздняя современность ограничила способность человека к употреблению интеллектуальных и культурных орудий, которыми он располагал естественным образом, чтобы представить себе реальность мира. «Теперь» – уже не эпоха поисков преобразования политических и культурных структур; новая эпоха навязывает отказ от призм восприятий, через которые человек мог представить себе мир. Философское значение слова «современность» обобщает и укрепляет оппозицию между прошлым и будущим, которая содержится уже в обычном смысле. Появление этого феномена, несомненно, предшествовало появлению концепта. Бернар Дюмон подчёркивает, что «современность появилась в Западной Европе на рубеже XIV и XV вв. в виде сосуществования новых направлений, характеризующихся одним чувством разрыва с прошлым: рождение Государства (как централизованной технологии, вытесняющей правление людей), постепенное разделение религии и политики (принцип суверенитета), социальное и политическое возникновение буржуазии и власти денег, – и, наконец, появление идеалистической философии, после того как зародилось всеобщее сомнение в способности узнать природу вещей, и переход к субъективному созданию реальности, – и всё это на фоне церковного кризиса, порождённого бунтом Лютера. Это совпадение разных факторов стало общим мнением, мировоззрением (*Weltanschauung*), “космовидением”. В *Силлабусе* папы Пия IX (1864) оно названо “современной цивилизацией”; мы называем его Современность, сущностью которой, несомненно, является

³² Helena Magnan Coelho. *Le déconstructivisme post-moderne: un chaos de la pensée source d'un nouveau mode de résistance fragmenté*. SciencesPo, 2017.

воля – т. к. воля освобождена от всякого требования естественного разума, естественного закона (основным принципом которого является различие между добром и злом), и – тем более – божественного закона. Современность – это бунт, разрыв, – бунт против Бога: Сказал безумец в сердце своём: "Нет Бога". Против Бога, против Сотворения, против всякого порядка, не определённого самим собой»³³. В одной из глав книги *Бунтующий человек* Альбер Камю очень хорошо описывает это стремление: «...Человек решает отказаться от божественной благодати и жить, полагаясь только на собственные силы. От маркиза де Сада до наших дней³⁴ прогресс заключается в том, что расширялось замкнутое пространство, где человек по *собственным* законам отчаянно правит без Бога. Противостоящий божеству огражденный лагерь раздвигал свои границы все дальше и дальше, пока вся вселенная не превратилась в крепость, воздвигнутую против низвергнутого, изгнанного Бога». – Но эта крепость является крепостью «абсолютной свободы, и становится тюрьмой абсолютных обязанностей, коллективной аскезой...»³⁵.

Сущностью Современности является отрицательная свобода, желание освободиться от всякого «закона», не определённого самим индивидом. Мыслители Современности по-разному используют эту претензию. Кант противопоставляет *автономность – гетерономности*. По его мнению, «*автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей; всякая же гетерономия произвольного выбора не только не создает никакой обязательности, а скорее, противостоит ее принципу и нравственности воли. Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта)*»³⁶.

Чтобы утвердиться в качестве всеобщего законодателя, надо, по мнению «творцов» Современности, освободиться от «тирании» истины; и вот уже агностицизм становится необходи-

³³ Bernard Dumont. *Conférence sur la Modernité*. Paris, 26 janvier 2017.

³⁴ См.: Stamatios Tzitzis. *L'incantation sadienne entre la force et le droit*. Presses de l'Université Laval, coll. «Dikè», 2016.

³⁵ См.: Альбер Камю. *Бунтующий человек*. В романах *Бесы* и *Братья Карамазовы* Ф.М. Достоевский уже сказал это.

³⁶ И. Кант. *Критика практического разума*.

мым инструментом, чтобы оправдать чрезмерную волю Субъекта. В конце Откровения Иоанна Богослова читаем: «Се, творю всё новое» (XXI, 5); эта фраза, оторванная от своего смысла со времен революционной эпохи, максимально выражает притязания современного волюнтаризма, – с точки зрения Карла Шмитта, истолковывающего разрыв, который составляет Современность, как ниспровержение, или с точки зрения Блюменберга, который считает его отторжением (но фактический характер этого разрыва один и тот же).

Действительно, воля – это ключ к современной философии; она особенно видна в книге Ж.-Ж. Руссо «Об общественном договоре», как и в Декларации 1789 г., ст. 6 которой провозглашает, что «закон есть выражение общей воли»; это утверждение примата воли над разумом является совершенно противоположным политической идее, как верховной форме добродетели благоразумия, которая делает «здесь и теперь» соответствующим объективному Добру.

Из этого примата воли вытекают безусловные последствия. **Во-первых**, характер орудия разума. Следует обязательно отделять разум от рационализма: рационализм – в точности то, что даёт духу завоевания и бунта возможность победить требования разума. Всеобщий феномен Техники как развёртывания организаторской воли на всю реальность (человеческую реальность в том числе) отражает этот масштаб. Призыв Маркса ясен – *Тезисы о Фейербахе*, тез. 11 – «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Стремление рассматривать мир и всё то, что он заключает в себе (в том числе самого человека), как мягкий воск, на котором человеческая воля печатает свой собственный образ, действительно, является движущей силой всех современных франкенштейнов, беспредельно властвующих в нашу эпоху. Именно таким является «прометеизм», характерный для Современности, так хорошо описанный и проанализированный такими мыслителями, как Марсель де Корте, Жан Брун, Жак Эллюль, Аугусто Дель Ноче, и другими.

Во-вторых, вездесущность идеологической лжи, которая прямо вытекает из примата воли над истиной. *Идеология* является первой формой этой лжи. Если мы понимаем слово «идеология» с релятивистской точки зрения, то такое понимание ничего не добавляет к сущности идеологии: всякая членораздельная речь, правдивая или лживая является идеологией, а идеология, стало быть, –

системой идей. Это понимание вещей свидетельствует о неспособности релятивизма либерального типа отойти от равнодушия к истине или лжи. То же слово имеет более справедливый смысл в марксистском (первоначальном) значении: идеология понимается как перевернутый образ реальности, созданный господствующим классом, чтобы оправдать своё господство. Иными словами, это ложь утилитарная; причем ложь эта может быть полусознанной, каковым может быть также и способ оправдать то, что мы такие, какие мы есть. В некоторой степени этот анализ циничен, но он соответствует разным формам дискурса, происходящего от искажённого сознания, извращающего (ложью) реальность, потому что оно хочет, чтобы эта реальность была не такой, какой она есть. Итак, идеология – это средство изобретённое, чтобы подчинить других воле («интересам») класса или партии – политической, научной, торговой. Невозможно, чтобы в Современности первенство воли не влекло за собой необходимости в существовании идеологии, хотя бы и под маской философии (которая все же идеологией не является). Об этом свидетельствует история пропаганды. Первоначально это слово означало «распространение католической веры проповедованием»; в современном смысле пропаганда, рождённая при Вольтере в эпоху Просвещения, имеет совсем другое значение: она является техникой психического принуждения на службе господствующей идеологии. Эта практика является разрушительной, поскольку она может поймать в ловушку того, кто ей противится, если он не остерегается её. В более общем смысле ложь является естественно присущей Современности, и мы всё глубже погрязаемся в неё; она заметна в политических и дипломатических речах, в СМИ, в рекламе, в частной жизни, вплоть до внутренней жизни... Эта вездесущность лжи, которая противится природе, свойственной языку, является совсем противоположной естественной общественной жизни и нормальному ходу мысли.

Наконец, **в-третьих**, самое главное – обладание государственной властью. Действительно, Современность – это вопрос о власти, и в высшей степени – политической власти. То, что мы называем Современным государством, является феноменом именно и сугубо *современным*. Рациональность, тотальное влияние на умы граждан, монополия, постоянно расширяющаяся... но этот феномен проявляет свою истинную природу только тогда, когда он освобождается – и каким образом! – от всякого рода более высокого закона в пользу «своего». Будучи основным средством

навязывания воли, современное Государство непременно становится объектом притязаний. Таким образом появляется различно пережитое, но необходимое отношение между средством – и тем, кто им обладает, его использует, чтобы формировать мир по-своему. Социальная инженерия, так же как война всех против всех, является необходимым следствием Современности.

Данило Кастеллано объясняет, что «Современность растворяет субъекта, потому что она превращает его в ряд побуждений. Субъект не был бы непримиримой реальностью конкретного существа, контролирующей побуждения, а только их проявлением. Он не был бы субъектом, умным и свободным, контролирующим свои собственные поступки, но сущностью, испытывающей собственные побуждения и страсти»³⁷.

С точки зрения Современности субъект – это реальность без души и, следовательно, без закона³⁸. Даже тогда, когда Современность восхваляет разум и превозносит бесконечную власть индивида; то, что она сохраняет, – это её способность «творить» добро и зло, справедливость и несправедливость³⁹. В этом случае

³⁷ Danilo Castellano. *La modernité est-elle divisible?* // M. Ayuso, B. Dumont, D. Castellano. *Église et Politique*. Paris, Artège. Coll. «Philosophie politique», 2013. P. 268 sq. Д. Кастеллано продолжает: «Тезис либерала Хобхауса является очень важным. Постулат современности, по которому субъект – это только сила жизни, является отрицанием доктрины субъекта Аристотеля, основывающейся на сильном реалистическом наблюдении. По мнению Аристотеля, субъект является разумным животным, то есть он характеризуется призывом (и способностью) оценивать и направлять свои инстинкты и страсти» (см.: Аристотель. *Никомахова этика*).

³⁸ Из распада субъекта следует утрата его свободы и его ответственности. Этот распад включает в себя и удаление от закона, начиная с естественного закона.

³⁹ Доктрина Ж.-Ж. Руссо, которая превозносит сознание и, таким образом, наконец, уничтожает его, является хорошей иллюстрацией этого вопроса. В самом деле, для Руссо сознание является натуралистической способностью. То, что индивид считает хорошим, и является хорошим; то, что он считает дурным, и является дурным. Разум не предназначен для просвещения человека; наоборот, слепое и инстинктивное сознание является его гидом (см. то, что говорит Савойский викарий в книге *Эмил, или о воспитании*, глава IV), что явным образом противоречит классической и католической традиции.

сознание не *открывает* человеку порядок, запечатлённый в природе, но *создаёт* его, и не столь уж и важно, кто именно – индивид или общество – способствует этому процессу. Важно то, что моральный порядок существует сам по себе и благодаря себе. Он всегда является временным и изменчивым результатом либо индивидуальной воли, либо всех социальных и экономических условий, то есть исторической совокупности. Следовательно, доктрины Ницше и Маркса – это доктрины, которые Современность, по сути будучи превратившимся в *систему* рационализмом, последовательно превозносит. Иными словами, Современность является попыткой господствовать над реальностью, заставить её покориться человеческой воле. Это – сама сущность демонической доктрины, согласно которой человек – как Бог, подобный Ему – в состоянии не бояться Его, и более того – изгнать Его из человеческого опыта и истории.

В своей поздней фазе революционный процесс Современности развивает в современной истории гегемонию экономики и подчинение социального; материализм, характеризующийся потребительским идеалом, сконцентрированным на человеке, рассматриваемом вне трансцендентности в рамках формального атеизма; и иллюзию индивидуальной свободы, которая находится на первом месте среди всех других требований. Рамки этого процесса – это рамки искоренения, распыления, обезличивания, «экономической одномерности... распада всякого идеала, то есть морального падения человека»⁴⁰, полного имманентизма. То, что прежние идеалы которые не функционируют в современном политическом строе, – такая ситуация сложилась из-за того, что не существует социального договора, основывающегося на определении общего блага. Функционализм основан на принципах, отличающихся от христианского понимания (или, лучше сказать, несопоставимых с христианским пониманием) человека и экономики, и остаётся чуждым метафизике и философии, традиционно основанной на Западе на Евангелии.

⁴⁰ Bernard Dumont. *Lire del Noce* // Del Noce interprete du XX^e siècle. Une introduction... Paris, Éd. Catholica, 2002. P. 25.

Филипп Пишо-Бравар
(Philippe Pichot-Bravard)

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ВОЗВРАЩЕНИИ
ПРАВОВОЙ ТРАДИЦИИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА¹

Ежегодные Панаринские чтения предоставляют возможность обмена мнениями по важным проблемам современной политики. Я очень рад принять в них участие, внося тем самым мой скромный вклад в этот академический франко-русский диалог, которому способствуют недавние соглашения, достигнутые в Трианоне.

Ровно сто лет назад вспыхнула Октябрьская революция, которая в значительной мере была вдохновлена Французской революцией, как это часто отмечал Ленин, использовавший в своих трудах многочисленные выражения, почерпнутые из истории Французской революции, напоминая, в частности, о необходимости создания «*революционной армии*» для создания «*революционного правительства*», как это было сделано Конвентом в начале осени 1793 г., в тот момент, когда он поставил «*террор на повестку дня*», – то, что в свою очередь сделал Ленин 5 сентября 1918 г. Ленин охотно называл большевиков «*якобинцами современной социал-демократии*»².

Вместе с тем, Французская революция является также основой современного западного общества. Помимо сложности события и множественности его причин, Французская революция была прежде всего идеологической революцией, которая характеризуется решимостью «возродить Францию» и «возродить человека», то есть, отказаться от прошлого, чтобы произвести на свет новое общество и нового человека посредством абстрактных идей, воспринимаемых как *научно-непогрешимые*, – таких, как картезианский рационализм, материалистический утилитаризм и теории общественного договора, которые утверждают, что об-

¹ Перевод: **Алексей Васильевич СОЛОВЬЕВ**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

² Lénine. *Le «jacobinisme» peut-il servir à intimider la classe ouvrière?* 1917.

щество, институты и право являются результатом соглашений, выражающих общую волю, что позволяет легко изменять их³. Эта амбиция возрождения была замечательно описана депутатом Жан-Полем Рабо Сент-Этьеном с трибуны Учредительного собрания 3 ноября 1789 г.: «...*Ответственность за счастье народа, все учреждения которого были пропитаны несчастьем, вызывало необходимость обновить этот самый народ, изменить людей, изменить вещи, изменить слова...*»⁴. Рождение нового человека было в центре политического проекта якобинцев, которые стали занимать ключевые позиции в политической жизни с лета 1792 г., прежде чем стать сердцевиной политического проекта коммунистов в России. В то время как Робеспьер рассчитывал «создать Республику», т. е. общество, состоящее из добродетельных граждан, Ленин захотел построить социалистическое общество, состоящее из граждан, преданных делу Революции. Подчеркнем, что это перерождение человека было немыслимо без философии номинализма, отрицавшей саму реальность человеческой природы; и без материалистической и сенсуалистской антропологии, вскормленных элитой энциклопедистов⁵. В «Системе природы» П.А. Гольбах замечательно показывает тесную связь, существующую между этой антропологией и замыслом преобразования человека – с целью сделать его лучшим гражданином, чтобы укрепить эту связь: «*Когда мы хотим узнать человека, стараемся обнаружить вещества, которые входят в его состав и которые составляют его темперамент; эти открытия помогут нам угадать природу и характер его страстей и его склонностей, и предугадать его поведение в определенных случаях. Они подскажут нам средства, которые мы можем успешно использовать для устранения дефектов порочной организации или темперамента, вредного как для общества, так и для того, кто им обладает. Действительно, нет никаких сомнений, что темперамент человека*

³ M. Ozouf. *L'homme régénéré*. Paris, Gallimard, 1976; F. Furet. *Penser la Révolution française*. Paris, Gallimard, 1978; F. Furet, M. Ozouf. *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris, Flammarion, 1988; Ph. Pichot Bravard. *La Révolution française*. Versailles, Via Romana, 2015.

⁴ Jean-Paul Rabaut Saint-Etienne. *Nouvelles réflexions sur la nouvelle division du royaum.*, Archives Parlementaires. T. X. P. 38.

⁵ Cf. Martin Xavier. *Nature humaine et Révolution française*. DMM, 2016.

не может быть исправлен, переделан, изменен по причинам как физическим, как и тем, которые его составляют»⁶. Если человек, в самом деле, всего лишь маленькая машина, реагирующая на получаемые ощущения, – с этого момента он детерминируется его окружением; и поэтому он может быть изменен путем манипулирования этими ощущениями, – с помощью образования, праздников, языковыми средствами, изменениями в календаре, коммуникационными кампаниями или длительным пребыванием в реабилитационном центре.

Этот проект трансформации общества и человека не был оставлен прогрессивными западными элитами, которые стремятся воплотить его с помощью инструментализации национального образования, за счет дорогостоящих коммуникационных кампаний; и прежде всего используя орудие законодательства. Он приводит к поглощению любой социальной реальности Государством, присваивающим власть изменять эту реальность посредством закона. Этот проект является основным источником серьезных трудностей, с которыми сталкиваются западные общества, подвергающиеся все большему идеологическому давлению.

Чтобы преодолеть эти трудности, требуется тщательное изучение идеологических принципов, которые являются их причиной, и поиск философских принципов здоровой политики. Таким образом, после обсуждения обоснованности фундаментальных концепций философской современности (I), подчеркнем пользу, которую современные общества могут извлечь из политики, направленной на поиск общего блага и соблюдение естественного права, в рамках которого общество могло бы найти свою органичную естественную автономию перед лицом государственной власти (II).

I. Обсуждение обоснованности философской современности

Философская современность характеризуется общим пересмотром принципов классической мысли: сократической, аристотелевской и традиционной христианской; *в области знания* – посредством разделения Веры и Разума, осуществленного

⁶ Baron d'Holbach. *Système de la Nature*.

в течение второй четверти XVII века Декартом и Гроцием, а также предоставлением примата математическим наукам и их методу⁷; в области антропологии – новым материалистическим, сенсуалистическим и утилитаристским определением человека; в социальной и институциональной области – отказом от реалистической философии Аристотеля и Св. Фомы Аквинского в пользу номиналистской и договорной концепции общества, рассматривая ее, как и все социальные институты, в качестве продукта волюнтаристских конструкций людей, объединенных общественным договором (который, тем не менее, даже по признанию его теоретиков, является не более, чем гипотезой); в правовой сфере – субъективистским и позитивистским определением права, которое сосредоточивает правовую мысль на субъекте, а не на поиске справедливости, и которое уже определяет право не как способ достижения справедливости и равенства, но как выражение общей воли, что провозглашено в «Декларации прав человека и гражданина», составленной Учредительным собранием в августе 1789 г., (ст. 6).

Согласно ст. 6 «Декларации прав человека и гражданина», *«закон есть выражение общей воли»*. Решительный разрыв: в соответствии с этой формулировкой закон больше не определялся в зависимости от его цели, но исключительно в зависимости от его источника. Закон больше не был актом, участвовавшим в установлении справедливости, – он стал предписанием, выражавшим волю суверена. Отношение между справедливостью и законом оказалось перевернутым: до сих пор закон (вместе с обычаем, доктриной и судебной практикой) являлся одним из инструментов господства правосудия; теперь, справедливость должна стать инструментом уважения воли законодателя. Если раньше судьи судили «по справедливости», то теперь они становятся проводниками закона, призванными механически применять текст закона в случаях, которые они должны были рассматривать. Кроме того, законодатель был освобожден от должного соблюдения естественного права. Нет ничего выше общей воли. Права человека, даже квалифицированные как *«естественные, неотчуждаемые и священные права человека»*, не входят в сферу естественного

⁷ О влиянии Декарта и картезианства см.: F. Rouvillois. *L'invention du progrès; aux origines de la pensée totalitaire (1680–1730)*. Paris, Kimé, 1996.

права, но в сферу внутренне-позитивистской логики, как это подчеркивает Пьер Манан в своем эссе, посвященном *Естественному закону и правам человека*⁸. Впрочем, отсутствие процедуры судебной проверки конституционности законов мешало удостовериться, действительно ли обеспечивалась воля законодателя «естественными, неотчуждаемыми и священными правами человека». Как это показала дискуссия, состоявшаяся 8 августа 1791 г., это отсутствие было произвольным. Депутаты не хотели, чтобы консервативный орган конституционного порядка стал препятствием для их суверенной воли или помешал политике идеологического обновления, помогающей законодателю подчинить себе все аспекты социальной жизни⁹. Судебное ведомство, озабоченное соблюдением права, подчиненное дисциплине искусных законов, могло лишь сдерживать это революционное обновление, следя за защитой прав частных лиц от посягательств, которые революционный законодатель не преминул часто наносить им. «*Дух крупных юридических корпораций есть дух, враждебный обновлению*», – заявил в этой связи член Учредительного собрания Жак Туре¹⁰.

Закон стал основным инструментом обновления общества и человека, предпринятого якобинцами. Сфера его применения стала неограниченной, поглощая частное право, не щадя даже метафизику, как об этом свидетельствует первая статья декрета от 7 мая 1794 г., согласно которой: «*Республика признает существование Верховного Существа и бессмертие души*»¹¹. В глазах революционеров ничто не существует вне закона. Все вытекает из закона, в том числе отцовская власть в семье, как вынужден был подчеркнуть Наполеон десять лет спустя, при подготовке гражданского кодекса: «*Именно закон создает отцов*»¹². С помощью закона якобинцы вмешались в раздел наследства для того, чтобы как можно скорее раздробить вотчины; они составили план

⁸ P. Manent. *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Paris, PUF, 2018. P. 8.

⁹ См. нашу диссертацию: Ph. Pichot-Bravard. *Conserver l'ordre constitutionnel*. P. 356–371.

¹⁰ Jacques Thouret. *Discours du 24 mars 1790*. A.P. T. XII. P. 346.

¹¹ Archives Parlementaires. T. XC. P. 140.

¹² Здесь мы отсылаем к произведению: Martin Xavier. *Mythologie du Code Napoléon*. Bouère, DMM, 2003.

¹³ Archives Parlementaires. T. LXXVIII. P. 373.

образования, основной целью которого было «*воспитание республиканцев*», по выражению члена Конвента Мари-Жозефа Шенье¹³; а для этого допустить изъятие у родителей их детей с пятилетнего возраста, чтобы доверить их национальному образованию; они навязали новый календарь для того, чтобы «*заменить священнический престиж – истиной природой*», по словам Филиппа Фабра¹⁴, дехристианизируя календарь; они основали религию гражданина, основанную на признании «*святости общественного договора и законов*», чтобы инструментализировать религиозное чувство на благо Родины; они устраивали общественные праздники, привлекая все виды искусства, чтобы произвести впечатление на людей и таким образом изменить их без их ведома; они стали осуществлять политику террора по отношению к противникам Революции: «*Необходимо с законом в руках уничтожить всех наших врагов*», – заявил Робеспьер с трибуны Якобинцев 8 мая 1793 г. по поводу восстания в Вандее. «*Вы имеете в законах все, что нужно, чтобы уничтожить на законных основаниях наших врагов*», – добавил он, подчеркнув, что политика террора была изначально инструментом социального обновления, предвосхитившим тоталитарные режимы XX века¹⁵.

В течение двух веков, прошедших со времени Французской революции, этот юридический позитивизм никогда не был подвергнут сомнению, – именно отсюда стала развиваться та *нормативная инфляция*, которая характерна не только для Франции, но и всего Европейского союза. Государство поглощает все общество. Все социальные институты подвергаются вмешательству законодателя. Учреждение конституционного совета в 1958 г. и его практика, проверки соответствия закона блоку конституционности, осуществляющая с 1971 г. – в основном не изменили такого видения проблемы. Согласно «теории стрелочника», конституционный совет только подчеркивает возможную некомпетентность законодателя, и компетенцию, в данном случае, учредителя; он обращается к одной воле перед лицом другой воли. Никогда Конституционный совет не может быть призван ограничить выражение общей воли, подчиняя ее власти принципов естественной справедливости. Впрочем,

¹⁴ Archives Parlementaires, séance du 24 octobre 1793. T. LXXVII. P. 499 et suivantes.

¹⁵ M. Robespierre. *Œuvres complètes*. T. IX. P. 493.

как он мог бы обеспечить соблюдение незыблемых принципов естественного права, так как власть последнего не упоминается в преамбуле Конституции Пятой Республики, в отличие от Ирландской Конституции, принятой в 1937 г., и Конституции Венгрии, принятой в 2010 г.? В связи с этим – разве не утверждал Жак Ширак в преддверии президентских выборов, приведших его к власти, мол, *«не существует нравственного закона выше закона гражданского»*, что подтвердил конституционный совет 17 мая 2013 г. в решении, принятом по поводу закона о заключении брака между лицами одного пола, отказываясь рассматривать способ, в соответствии с которым брак будет «естественно» союз мужчины и женщины¹⁶.

Однако технологические и научные инновации вызывают сегодня в мире, где преобладает торговый индивидуализм, искушения тем более страшные, что они могут принести значительную прибыль. В то же время, идеологические меньшинства, насколько малочисленные – настолько влиятельные, оказывают очень сильное давление, чтобы нарушить и подорвать социальные правила, продиктованные естественным порядком, нападая на гордость, сплоченность и единство нации, очерняя ее историю, нападая на уважение к жизни, вплоть до желания возвести аборт в «фундаментальное право»; нападая на определение брака и традиционную семью, нападая на естественное право родителей выбирать воспитание для своих детей; нападая на обладание имуществом, которые налоговое право и право экспроприации делают все более и более шаткими. Экономические задачи и идеологические приоритеты переплетаются, вызывая преобразование социальной реальности и преобразование человеком себя с помощью законодательных норм, которые даже не являются уже выражением общей воли, но воплощением этих могущественных частных интересов. Эта трансформация человека уже в течение нескольких десятилетий является объектом «трансгуманистического» проекта, который предполагает перенести человека из одного измерения в другое, – за счет мобилизации прогресса технологий и информатики, чтобы «возвеличить» человека, чтобы создать нового информационно зависимого и контролируемого человека, который по мере протекания процесса обречен перестать быть настоящим человеком, живущим естественной жизнью, но превра-

¹⁶ Решение Конституционного совета n°2913-669 DC du 17 mai 2013.

тится в гибрида, наполовину человека, наполовину робота. Уже сейчас, как показал Жан-Мари Ле Мене, евгеника, сопровождающая практику аборт, является иллюстрацией разрушительных возможностей трансгуманизма¹⁷.

Чисто тоталитарное искушение трансгуманизмом делает сегодня безотлагательным повторное открытие Западом целой философской и правовой традиции – традиции естественного права, с целью контроля внедрения технологических инноваций и предусмотрительного их использования, согласованного с человеческой природой.

II. Возвращение юридической традиции естественного права

Преодоление тяжелого кризиса, переживаемого сегодня западным обществом, требует порвать с интеллектуальным наследием современной философии, заново открыть и вернуть фундаментальные принципы классической мысли¹⁸, которая настаивает на двух основных вопросах – о цели и о природе.

Цель? Она заключается, по мнению этой интеллектуальной школы, в поиске общего блага, то есть в царстве мира и справедливости, гарантируемого сообществом людей, желающих жить достойно.

Природа? Она воздействует на тех, кто обременен правлением, навязывая им уважение к природе человека, общительного, разумного и духовного существа. Сочетание заботы об общем благе и уважения к природе заставляет признавать авторитет естественного права, совокупность фундаментальных принципов, которые вытекают из того, что есть человек. Этому естественному праву, которое Аристотель называл «естественной справедливостью», Ульпиан и Св. Исидор Севильский – «естественным правом», Гай – «правами людей», а Св. Фома Аквинский – «естественным законом»; Цицерон, используя выражение «разумное положение» («*droite raison*»), дал наиболее полное определение в

¹⁷ Jean-Marie Le Méné. *Les premières victimes du transhumanisme*. Editions Pierre-Guillaume de Roux, 2016.

¹⁸ По этому вопросу мы отсылаем к произведению: M. Villey. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris, PUF, 2003.

трактате «О государстве» («De re publica»): *«Истинный закон – это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает... Предлагать полную или частичную отмену такого закона – кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем. И нечего нам искать Секста Элия, чтобы он разъяснил и истолковал нам этот закон, и не будет одного закона в Риме, другого в Афинах, одного ныне, другого в будущем; нет, на все народы в любое время будет распространяться один извечный и неизменный закон, причем будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей – бог, создатель, судья, автор закона. Кто не покорится ему, тот будет беглецом от самого себя и, презрев человеческую природу...»* (III, XXII, 33).

Выше, чем положительный закон, «разумное положение» является для человека руководством к добру или злу, справедливому или несправедливому. «Освобождение» от него приводит человека к тому, что он больше не будет вести себя как человек, к отрицанию его человеческой сущности, – аспект, на котором социальное учение католической доктрины особенно настаивает со времени понтификата Льва XIII. Так, во время речи, произнесенной им в Бундестаге 22 сентября 2011 г., Бенедикт XVI размышлял о важности права в жизни общества и об угрозе тоталитаризма, подстерегающей общества, которая *«отделяет власть от права»*, которая *«противопоставляет силу и право»*. Бенедикт XVI имел здесь в виду тоталитарные режимы, делая прямую ссылку на национал-социализм, к которому он применил цитату из Св. Августина: *«Удали право, и тогда что такое город как не шайка разбойников?»*. Он призвал депутатов *«служить праву»*, *«истинному праву»*, которое может не являться действующим правом, когда последнее является *«несправедливостью»*. Папа возвращается к классическому, августиновскому и томистскому определению закона: закон определяется по отношению к своей цели, которая заключается в необходимости установления царства справедливости. Бенедикт XVI подчеркнул важность классического правового наследия, вскормившего рефлексию христианских мыслителей: *«Как узнать, что справедливо? В истории правовые нормы почти всегда были религи-*

озно мотивированы: на основе ссылки на божество решали, что для человека справедливо. В отличие от других мировых религий, христианство никогда не навязывало Государству и обществу право, основанное на откровении, ни правовое регулирование, вытекающее из откровения. Оно, наоборот, отправляло к природе и разуму как истинным источникам права», – слова, которые имплицитно подчеркивают пропасть, отделяющую христианство, и особенно католицизм, от иудаизма, с одной стороны, – и Ислама – с другой. В христианстве нет текста, сопоставимого с Шариатом. Христианство – это не религия Книги, религия Закона, но религия Духа, который обращается к сердцу и уму каждого верующего, озаренного в своих поисках по благодати таинств. Папа по этому поводу добавил: «Для развития права и для развития человечества решающим было то, что христианские теологи приняли позицию против религиозного права, требуемого верой в богов, и встали на сторону философии, признавая разум и природу в их взаимосвязи как правовой источник, приемлемый для всех. Святой Павел уже сделал этот выбор, когда в своем послании к Римлянам он утверждал: “Когда язычники, не имеющие закона [Торы Израиля], по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон”». Таким образом, вопреки распространенному мнению, признание власти естественного права абсолютно независимо от веры в Бога. Обращаясь к здравому смыслу каждого, естественное право доступно всем людям доброй воли, будь они верующими или неверующими. Это естественное право предусматривает, что воля человека выражает себя в рамках уважения к его природе, что позволяет ему обрести подлинную свободу: «Человек имеет природу, которую он должен уважать, и с которой он не может обращаться по желанию. Человек не создает себя сам. Он есть дух и воля, но он также есть природа, и его воля справедлива, когда он почитает природу, прислушивается к ней и когда он принимает сам себя, каким он есть и когда смиряется с тем, что он не создал из себя. Именно так и только так осуществляется истинная свобода человека»¹⁹.

Восстановление правовой традиции естественного права в начале третьего тысячелетия является насущной необходимостью, чтобы защитить человечество от новых тоталитарных

¹⁹ По этому вопросу мы отсылаем к нашему эссе: Ph. Pichot Bravard. *Le droit naturel, fonder l'ordre juste*. Paris, Ichthus, 2017.

угроз, – в частности, от угрозы трансгуманизма, – для того, чтобы вернуть обществу его естественную автономию и его жизнеспособность перед лицом государственной власти, которая узурпирует опасное всемогущество; для того, чтобы восстановить связь с христианскими и греко-латинскими корнями, питающими европейскую цивилизацию и снабжающими оба ее лёгких, восточное и западное, – и это сущая правда, как то напоминает нам Бенедикт XVI, говоря, что *«культура Европы родилась от встречи между Иерусалимом, Афинами и Римом, от встречи между верой в Бога Израиля, философским разумом греков и правовой мыслью Рима»*.

ЭКСТРЕМИЗМ ПРОТИВ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Экстремистские идеологии разного толка в наши дни становятся реальной опасностью для культурного наследия человечества. Недавнее целенаправленное демонстративное уничтожение объектов всемирного наследия религиозными экстремистами на территории Ирака и Сирии – в очагах древнейших цивилизаций – событие, очевидно свидетельствующее о нависшей над мировой культурой угрозе. При этом проблема отнюдь не сводится к «исламскому фундаментализму» или т. н. «международному терроризму»¹. На современном историческом этапе экстремизм самого разного толка фундаментально противостоит основной форме существования культуры – цивилизациям.

Цивилизация понимается нами как конкретно-историческая, наиболее устойчивая форма существования ценностей, представляющая целостную реальность в виде материальной и духовной жизни людей в определённых пространственных и временных границах. При всем многообразии исторических форм цивилизаций их сердцевиной является системообразующий набор духовно-нравственных, этических, эстетических ценностей, которые ориентированы не на сиюминутные, конъюнктурные цели, а на долгосрочные перспективы².

В современной науке не сложилось общепринятого понятия экстремизма (от фр. *extremisme*, лат. *Extremus* – «крайний»). В наиболее общем смысле это идеология, допускающая крайние, в том числе насильственные методы отстаивания своих взглядов.

¹ Широко используемое понятие «международный терроризм», на наш взгляд, лишено реальной смысловой нагрузки и отражает лишь идеологический конструкт, отражающий геополитические интересы США в Евразии. Террор – всего лишь один из способов ведения военных действий.

² Стратегия сохранения культуры и культурно-исторического наследия народов Российской Федерации на период до 2030 г. Проект. Авторы: Е.В. Бахревский, Т.В. Беспалова, Ю.А. Закунов, А.С. Миронов. М.: Институт Наследия, 2016.

По определению А.А. Козлова, экстремизм – это «социально-биологический и психологический феномен, в основе которого лежит превышение пределов допустимого при наличии злого смысла или умысла»³. На первый взгляд, данное определение содержит нечёткие понятия «пределов допустимого» и «злого умысла», однако с точки зрения цивилизационного подхода они представляется вполне приемлемыми и осмысленными.

В Российской Федерации юридическое определение экстремизма дано в Федеральном законе от 25 июля 2002 года № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности». Экстремистской деятельностью данный документ называет «насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации»; «публичное оправдание терроризма и иную террористическую деятельность»; «возбуждение социальной, расовой, национальной или религиозной розни»; «пропаганду исключительности, превосходства либо неполноценности человека по признаку его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии» и ряд других действий, среди которых особенно выделено использование нацистской символики.

В международных документах существует целый ряд определений экстремизма, наглядно демонстрирующей разницу в подходах к данной проблематике со стороны тех или иных организаций. Например, по определению ПАСЕ, «экстремизм – это форма политической деятельности, которая прямо или косвенно отвергает принципы парламентской демократии и основанную на идеологии и практике нетерпимости, отчуждения, ксенофобии, антисемитизма и ультра-национализма»⁴. Шанхайская конвенция о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом⁵ определяет это явление как «деяние, направленное на насильственный захват власти или насильственное удержание власти, а также на

³ Козлов А.А. Проблемы исследования и профилактики экстремизма // Актуальные вопросы исследования и профилактики экстремизма: Мат. межд. науч.-практ. конф. / Под ред. А.А. Козлова. СПб., 2004. С. 13.

⁴ Резолюция ПАСЕ 1344 (2003) «Об угрозе для демократии со стороны экстремистских партий и движений в Европе» (http://www.coe.int/t/г/parliamentary_assembly).

⁵ Была заключена 15.06.2001 г. Казахстаном, Китаем, Кыргызстаном, Россией, Таджикистаном и Узбекистаном.

насильственное изменение конституционного строя государства, а равно насильственное посягательство на общественную безопасность, в том числе организация в вышеуказанных целях незаконных вооруженных формирований или участие в них»⁶.

К сожалению, с точки зрения нашей проблематики, указанные определения представляются узкими и односторонними. Под эти определения фактически не попадает такое, например, явление современного мира, как экологический экстремизм⁷. К тому же при отнесении того или иного действия, организации, концепции и т. д. к экстремистским, – неизбежны субъективные, оценочные моменты (аналогично существенной смысловой разнице между понятиями «разведчик» и «шпион»)⁸. Д.В. Гуськов утверждает, что определяя объем и содержание понятия экстремизма как социокультурного явления, нельзя отстраниться от ценностного подхода к нему. «Отношение исследователя к исследуемому феномену с позиции его ценностных ориентаций, которых придерживается исследователь, либо подавляющее большинство в социуме, либо элита данного общества, где проводится эмпирическое исследование», он считает методологической проблемой⁹.

С.Ф. Самойлов и Г.А. Городенцев отмечают, что в большинстве научных работ экстремизм рассматривается как девиантная форма поведения. При этом понятие нормы, как правило, остаётся не проясненным, поскольку оно оценивается как нечто самоочевидное, как совокупность принятых в том или ином сообществе образов жизни¹⁰. Таким образом, общество формирует

⁶ Шанхайская конвенция о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом // Бюллетень международных договоров. 2004. № 1. С. 29–36.

⁷ При этом сам термин «экологический экстремизм» понимается двояко: как нанесение вреда экологии либо как насильственная борьба организаций, защищающих экологию.

⁸ См.: *Coleman P.T., Bartoli A. Addressing Extremism* // International Center for Cooperation and Conflict Resolution (www.tc.columbia.edu/i/a/document/9386_WhitePaper_2_Extremism_030809.pdf. P. 2).

⁹ *Гуськов Д.В. Экстремизм в культуре* // Человек в мире культуры. № 4. 2012. С. 17.

¹⁰ *Самойлов С.Ф., Городенцев Г.А. Теоретико-методологические предпосылки социально-философского познания экстремизма* // Общество и право. 2014. № 4 (50). С. 25.

своё отношение к той или иной проблеме, исходя из имеющихся на данный период ценностных установок. Пусть они и не оформлены законодательно, однако реально «работают».

Мы полагаем, что в России экстремистскими должны признаваться любые идеологии, направленные против цивилизационных ценностей российской цивилизации и родственных ей цивилизаций Евразии.

Цивилизационный подход к вопросам культуры заложен в документах стратегического планирования России. В Основах государственной культурной политики, утверждённых указом Президента Российской Федерации № 808 от 24 декабря 2014 г., среди целей государственной культурной политики названа «передача от поколения к поколению традиционных для российской цивилизации ценностей и норм, традиций, обычаев и образцов поведения».

Попытки применения цивилизационного подхода к проблеме предпринимались неоднократно. В частности, в 2005 г. И.Д. Кобзон, тогда занимавший пост председателя Комитета по культуре Государственной Думы, опубликовал доклад под названием «Культура против терроризма»¹¹. Основная идея автора заключается в том, что экстремизм невозможен в обществе с высоким уровнем развития культуры. Автор считает, что «именно культура должна сыграть решающую роль в сплочении гражданского общества, в мобилизации духовно-творческого потенциала народа на борьбу с социальной несправедливостью, экстремизмом, терроризмом, преступностью, наркоманией, СПИДом и прочими бедами, грозящими нашему народу вымиранием и деградацией». В качестве средства преодоления экстремизма в обществе И. Кобзон предлагает «антитеррористическую социально-культурную инженерию», однако подробно смысл этого понятия не раскрывает.

Полемизуя с Кобзоном, А. Мелихов в статье «Закваска экстремизма» утверждает, что «террор есть порождение именно культуры, а вовсе не бескультурья»¹². Он приводит ряд примеров, в частности, первого русского теоретика терроризма, народовольца Николая Морозова, который утверждал, что народничество, в том числе и все его экстремистские ветви, было

¹¹ *Кобзон И.Д.* Культура против терроризма // Литературная газета. 2005. № 17–18.

¹² *Мелихов А.* Закваска экстремизма // Звезда. 2005. № 11.

порождено поэзией Н.А. Некрасова. Следует ли в таком случае отнести творчество этого великого русского поэта к экстремистским материалам и изъять из свободного оборота, не говоря уже о школьной программе? Ответ на вопрос не столь очевиден, и для того, чтобы сформулировать его, необходимо дать чёткое и не терпящее противоречивых трактовок определение, что есть ценности российской цивилизации. Однако эта задача на настоящий момент представляется совершенно невыполнимой.

Практически все экстремистские идеологии, противостоящие ценностям российской цивилизации, относятся к религиозному, националистическому, политическому экстремизму. Впрочем, в современном обществе бытует экстремизм, имеющий, на первый взгляд, совершенно искусственные основания. Примером такого явления может служить движение футбольных фанатов, практикующих экстремистскую деятельность вокруг совершенно случайных и по сути нелепых символов. Это, конечно же, не мешает использованию данных молодёжных движений в политических целях.

Несмотря на то, что другие виды экстремизма претендуют на то, что опираются на фундаментальные основания (например, священное писание), очевидно, что все эти идеологии носят искусственный характер, являются современными конструктами, не имеющими глубинных связей с традицией.

Традиционные религии всегда сложны и многослойны. Они «работают» как на уровне высокого богословия и мистики, так и на уровне «народной религии», связанной с повседневной жизнью людей и переплетающейся с этническими традициями. Они всегда имеют ряд течений, делающих акцент на тех или иных аспектах богословия или религиозной практики, не выходя за канонические рамки. При этом все эти уровни и части традиции взаимно проницаемы и взаимодействуют в рамках единой системы.

Религиозный экстремизм, часто обращающийся к риторике «очищения» и «возврата к корням», либо к «тайной доктрине» – это всегда упрощение, утилитарная модель, рассчитанная на быстрый политический эффект.

Политический экстремизм структурно ничем не отличается от религиозного. Например, расистские и националистические движения всегда претендуют на научность, разрабатывают собственные расовые, антропологические теории, пишут собственную версию мировой истории. Эта литература обычно не имеет

никакого отношения к научному знанию. А настоящие учёные часто становятся врагами «партийной науки», так как представляют опасность для носителей простых и удобных теорий.

Культурное наследие (как материальное, так и нематериальное) является вещественным, ярким выражением традиции, духовного богатства цивилизаций и воплощением ценностных систем народов. Оно само по себе способно противостоять экстремизму, так как обладает эстетической привлекательностью и авторитетом для людей, вне зависимости от их социальной или этнической принадлежности. Именно по этой причине культурное наследие вызывает ненависть у носителей экстремистских идеологий.

Опаснейшим для российской цивилизации конструктом на современном этапе является русское неоязыческое движение. Многочисленные и уже достаточно влиятельные языческие общины, за которыми нередко скрываются ультраправые группировки, занимаются реконструкцией древних славянских языческих верований и обрядов, обычно опираясь на скудные сведения исторических и археологических источников. Идеология неоязычества замешана на жёстком отрицании христианства. При этом язычники не только отрицают «еврейскую религию, навязанную славянам», но претендуют на то, что именно они и являются «настоящими русскими», в отличие от остальных. Языческое движение обладает собственной развитой субкультурой и активно эксплуатирует образы и символы, эстетически привлекательные для достаточно большой части русского народа.

Ярким примером ожесточённого противостояния экстремистов и цивилизаций является борьба ваххабитских экстремистов с материальным и нематериальным культурным наследием мусульманских народов. Прежде всего, речь идёт о духовной и культурной традиции шиизма и суфизма. Объектами ненависти ваххабитов являются памятники архитектуры, искусства и литературы, связанные с деятельностью носителей этих традиций – шейхов и пиров. В том же ряду стоит и происходящее в наши дни целенаправленное физическое уничтожение ваххабитами суфийских шейхов (например, в Дагестане).

Не меньшее озлобление экстремистов вызывают этнические традиции и обычаи различных мусульманских этносов, не похожие на арабскую этнографию VII века. Этническая культура объявляется «многобожием», «незаконными нововведениями». Например, ваххабиты оказывают прямое давление на народы

Северного Кавказа, заставляя их отказываться от традиций и обычаев, бытовавших здесь многие века. Показателен печальный пример дидойского карнавала, яркого народного праздника, который люди перестали отмечать, опасаясь местных ревнителей «чистоты веры»¹³. В Татарстане появился ряд сёл, отказывающихся от празднования традиционного праздника плуга – Сабантуя.

Проект унификации культуры этнически разнообразных мусульман, живущих в самых разных природных, социальных и политических условиях, представляется несбыточным, однако пока он находит достаточно многочисленных приверженцев. Мусульманская цивилизация ещё должна выработать ответ на этот смертельно опасный вызов.

Ещё более опасным вызовом культурному наследию представляется наступление другой волны унификации. Речь идёт о западноевропейской буржуазно-либеральной культуре, в последние века приобретшей глобальный размах. Эта цивилизация, являющаяся мировым лидером, прежде всего, в военно-техническом и финансово-экономическом отношении, в области культуры также имеет ряд несомненных достижений и преимуществ. Прежде всего, речь идёт о высоком развитии массовой культуры, соответствующих технологий, маркетинга и т. д. «Современная», западная по происхождению, а теперь «глобальная» архитектура, одежда, кухня, дизайн, литература, кино и т. д. стремительно захватывают всю земную поверхность. При этом идёт процесс в лучшем случае вытеснения других цивилизаций на периферию, а в худшем – фактическое исчезновение культурного наследия. Народы, создавшие это наследие, перестают интересоваться им, оно теряет свою привлекательность и ценность. А ведь наследие теряет всякий смысл в отсутствие наследников.

Таким образом, современная «западная» цивилизация, претендующая на роль «глобальной», представляет собой очевидную угрозу для других цивилизаций. Как минимум часть ценностей этой цивилизации входит в явное противоречие с ценностями российской цивилизации и родственных цивилизаций Евразии. На наш взгляд, идеологию, лежащую в основе «западной» цивилизации, в первую очередь следует признать экстремистской и, пока не поздно, позаботиться о сохранении и актуализации собственного культурного наследия и системы ценностей.

¹³ *Севериновский В.* Волки ушли // etokavkaz.ru/traditcii/volki-ushli.

ЭКСПОРТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ
КУЛЬТУРНЫХ КАТЕГОРИЙ КАК РЕАЛИЗАЦИЯ
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО НАСЛЕДИЯ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ

Выбор национальной стратегии России в условиях глобальной нестабильности связан с решением комплекса задач, обеспечивающих стабильное функционирование основных сфер общественной жизнедеятельности и собственное целостное устойчивое развитие в качестве самодостаточного суверенного субъекта мировой политики. В этой связи требуется выработка и принятие адекватных внешним и внутренним угрозам устойчивого развития мер. В первую очередь, это – недопущение экспорта агрессивных социальных технологий и экономических стратегий глобализма, чреватых потерей суверенитета и утратой территориальной целостности в угоду интересам транснациональных корпораций и международных финансовых структур.

С другой стороны, национальная стратегия должна носить не традиционно оборонительный, а наступательный, развивающий характер, внося упорядоченность и стабильность в общемировое развитие, в качестве необходимого условия и гарантии собственного устойчивого тренда.

Граница имеющего место противостояния сегодня проходит по линии различия западно-европейской культуры прагматизма, с ее императивами полезности идей и относительности истины, и традиционной культуры гуманизма и справедливости, которая в русском сознании лаконично формулируется библейской фразой «не хлебом единым». Ущербность западного прагматизма в том, что он исключает нравственные ориентиры. Именно в их преодолении суть характерных для западной ментальности сомнений на путях веры в полезность (прагматичность) идеи (материального обогащения) и ее успеха.

Весьма перспективным, в свете изложенного подхода, видится национальная стратегия, предусматривающая экспорт трансцендентальных культурных категорий, характерных для российской духовности и реализующих ее цивилизационное наследие. В данном контексте исключительно актуальными пред-

ставляются философские идеи А.С. Панарина в части определяющей роли культуры в общественном прогрессе¹.

Собственно говоря, история изобилует фактами реализации Россией своей цивилизационной специфики и миссии стабилизации мирового порядка. Достаточно вспомнить деятельность российского императора Александра III, за которую он вполне заслуженно получил звание царя-миротворца. Возможность и эффективность экспорта российских трансцендентальных культурных категорий в советское время показала деятельность Коминтерна.

Глубинная причина глобальной неустойчивости сегодня кроется в том, что западно-европейская цивилизация, претендующая на роль локомотива истории, будучи по своим смыслам цивилизацией рассудка, исчерпала свой ресурс развития и вступила в стадию стагнации. Собственно говоря, «сработало» то, о чем еще писал И.В. Киреевский в середине XIX века: «...Торжество ума Европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений; потому что при всем богатстве, при всей, можно сказать громадности частных открытий и успехов в науках, общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что, при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни, самая жизнь лишена была своего существенного смысла...»².

В лихорадочных поисках выхода из «прогрессирующего тупика» западно-европейская цивилизация сегодня пытается переложить ответственность за глобальные кризисы на чужие плечи, инспирируя череду цветных революций и провоцируя масштабные террористические движения. Однако агрессивные рыскания по миру лишь усиливают ее историческую агонию. Убедительный примером тому – противоречивая и непоследовательная внешняя политика правящих кругов США.

Самоуверенный догматизм правящих кругов и пессимистический релятивизм интеллектуальных элит, возвращенные на философии прагматизма, неотвратимо ведут к точке бифуркации,

¹ См.: *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000. С. 41–52.

² *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Полн. собр.соч. И.В. Киреевского: В 2 т. / Под. ред. М. Гершензона. Т. I. М., 1911. С. 176.

чреватой социально-экономическим коллапсом с трудно предсказуемыми последствиями. В этих условиях вполне обоснована и оправдана ставка Российской Федерации в решении задач национальной стратегии на страны Азиатско-Тихоокеанского региона, обладающие значительными территориями, сырьевыми запасами и человеческими ресурсами, сохранившими основы традиционной культуры в ее широком понимании и, в этой связи, в меньшей степени подверженными влиянию модернистских идей и практик западно-европейской цивилизации.

Эффективность такого политического вектора предусматривает создание единого коммуникативного пространства на основе априорных культурных категорий, характерных для всех традиционных обществ и бытующих на уровне коллективного бессознательного. Их архетипы – те самые культурные коды, которые предопределяют становление и развитие цивилизации духа, как альтернативы западно-европейскому модерну и гаранта глобальной стабильности. В диалектике публичного и частного интересов, эксплицирующей механизм общественного развития вновь призывается на ведущую роль человеческий фактор всеединства, упорядочивающий и гармонизирующий общественную жизнь в региональных и глобальных измерениях.

Традиционная культура, выражающая систему общечеловеческих ценностей, становится действенной альтернативой «мягкой силе» в ее западноевропейском понимании как навязывании унифицированных стандартов поведения и стилей жизни, обеспечивающих историческую гегемонию цивилизации рассудка. Более того, эта альтернатива все больше находит питательную почву в самих западных обществах, сильно стратифицированных по социально-экономическим и идеологическим параметрам и переживающим духовное давление масштабной миграции представителей традиционных обществ. Современная история все чаще являет нам примеры альтернативного мышления западных элит, осознающих жизненную важность поиска и реализации новых подходов в решении актуальных задач общемирового развития.

Релятивистское уныние западных интеллектуальных элит, связанное с потерей уверенности в будущем, трактуемом не иначе как «царство беспредела», находящее свое выражение в множестве так называемых «арт-практик», претендующих на статус современного искусства, усиленно внедряется в общественное сознание населения подверженных глобализму третьих стран.

Его преодоление возможно лишь на путях наложения на «таинственный хаос» будущего рамки субъективно необходимого. «Мы познаем мир в той мере, в какой мы действительно живем в нем и “задеты им”»³. Добавим, и реагируем на него, и преобразуем его в соответствие с жизненными стратегиями, определяемыми культурной традицией.

Данная теоретическая новелла А.С. Панарина в раскрытии содержания его учения о глобальном политическом прогнозировании убедительно объясняет искреннее удивление западных стратегов и политтехнологов по поводу непредсказуемости реакции российского общества и его лидеров на проводимые ими мероприятия и операции по реализации концепции американского глобального лидерства. И в очередной раз подтверждает гениальное изречение великого русского поэта Ф.И. Тютчева, тонко уловившего цивилизационную специфику нашей страны: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить».

Ситуация глобальной неустойчивости выступает ярким свидетельством исчерпанности возможностей рациональных технологий глобального социального прогнозирования и проектирования, характерных для цивилизации рассудка. Более того, именно традиционная культура, генерирующая ценностные значения любых общественных фактов и событий, создающая программу и партитуру общественного действия, обеспечивает иммунитет национальных государств против инъекций чумы глобализма. И, таким образом, выступает гарантом их суверенного и устойчивого развития.

В целом, с философской точки зрения, априорные культурные категории, являющиеся гносеологическим понятием, не могут быть «экспортированы» в прямом смысле этого слова. Однако, в постановочном плане поиска и реализации нетривиальных и эффективных подходов в решении задач обеспечения глобальной стабильности, данная терминология представляется вполне уместной.

Говоря простым языком, экспортировать априорные культурные категории – значит научить людей Запада смотреть на мир нашими глазами, или, говоря философски, при оценке действительности оперировать категориями мировосприятия,

³ *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000. С. 42.

рефлектировать не как «человек западный», но как человек русский.

В условиях гениально спрогнозированного И.В. Киреевским «торжества разрушительной рассудочности» евро-американских правящих кругов, постоянно провоцируемой ею «тревожности духа» интеллектуальных элит, растущих «чувств недовольства и безнадежности», последние, в поисках выхода из духовного тупика, оказываются весьма восприимчивыми к точкам зрения, основанным на априорных культурных категориях, позволяющих взглянуть на мир другими глазами, увидеть его целостность и взаимосвязь, осознать его непреходящие человеческие смыслы в традициях русской духовности. Классическим примером экспорта рефлексии является работа советской разведки по привлечению к сотрудничеству «Кембриджской пятерки».

Таким образом, учитывая растущий запрос западных интеллектуальных элит на духовность в условиях нестабильности, русская культура имеет все основания предложить западному (и не только западному) индивиду взглянуть на мир сквозь призму русского традиционализма.

Следует также заметить, что западный постмодернизм ведет постоянные атаки на русский традиционализм, пытаясь осуществить подмену понятий. Таким образом, наше «контрнаступление» будет вполне оправданным. Именно экспорт трансцендентальных культурных категорий позволит сменить торжествующую на Западе постмодернистскую парадигму «самовластвующего рассудка», «не признающего ничего, кроме себя и личного опыта», – на характерную для традиционализма целостность восприятия мира во всем его противоречивом многообразии.

Предложенная А.С. Панариным футурологическая трансцендентная эстетика, преодолевающая рефлексию рассудка, определяет особый ценностный статус культуры в качестве аттрактора прогностических усилий и инструмента политического действия. «Культура как совокупность верований и норм, традиций и ценностей задает определенные программы развития»⁴. И чем сильнее априоризм культуры, отмечал А.С. Панарин, – прочность традиций, спаянность ценностей, норм и идеалов, тем выше ее

⁴ *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000. С. 44.

способность выстраивать антиэнтропийную (в нашем контексте – антиглобалистскую) стратегию⁵.

Изложенное побуждает вновь вернуться к вопросу о статусе и роли культуры в современном российском обществе. Доминирующие сегодня в этой сфере коммерческие стратегии, по сути, свели ее к досугу и развлечению, выхолостили ценностные основания и сделали утвержденные указом Президента России «Основы государственной культурной политики» простой декларацией о намерениях. Очевидная недооценка роли и места культуры в ряде случаев делает ущербной внутреннюю и внешнюю политику, которая, за неимением собственных ориентируется на чуждые нравственные ценности и ориентиры. В связи с этим Россия нуждается в неотложном комплексе мер по реанимации ценностей традиционной культуры как фактора общественного развития и гаранта устойчивого его тренда. В числе объектов такого рода мер главное место занимает сфера искусства и художественной культуры в целом.

Подводя итог сказанному, следует констатировать, что важнейшим инструментом выработки и реализации национальной стратегии в условиях глобальной нестабильности может служить предложенная А.С. Панариным футурологическая трансцендентальная эстетика, способная, в отличие от рациональных дедуктивных процедур, прогнозировать не события, а социально-исторические смыслы этих событий, и провоцировать их осуществление с опорой на априорные культурные категории, делая предсказуемыми реакции на внешние вызовы. Таким образом, реализуется глубинный смысл традиционной культуры, олицетворяющей самоорганизацию эволюционно сложившихся естественно-исторических систем в противовес характерной для модерна рассудочно-бюрократической организации искусственно конструируемых рациональных систем.

⁵ *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000. С. 46.

ПРОБЛЕМЫ XXI ВЕКА.
СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ НЕСТАБИЛЬНОСТЬ

Напряженность, динамизм, противоречивые тенденции, альтернативные позиции – таковы основные черты нашего времени. Состояние современной социокультурной системы характеризуют как хаотичное, неопределенное, кризисное, трудно прогнозируемое; отмечают «размывание» ценностных ориентаций, резкое расширение степени свободы человека, конфликтный путь модернизации, наличие границы раскола общества и, как следствие, нестабильность и стихийность глобальной ситуации. Многофакторная причинность и большая плотность разномасштабных и разноприродных событий затрудняет понимание происходящего, а тем более хода истории. Прогнозы будущего вариативны, резко отличаются друг от друга, оцениваются по-разному. Для подтверждения сказанного достаточно сопоставить названия и осмыслить содержание вышедших в конце XX – начале XXI в. статей и книг трех известных американских политологов, специалистов широкого профиля Сэмюэла Хантингтона, Иммануила Валлерстайна, Френсиса Фукуямы. В их работах представлен анализ современных социологических процессов, концепции и гипотезы кардинальных перемен ближайшего будущего.

Свой подход к геополитическим и социально-политическим проблемам Хантингтон выразил в статье «Столкновение цивилизаций?»¹, впервые опубликованной в американском журнале «Foreign Affairs» (1993), представив модель грядущего конфликта в форме вопроса. В современной политике он выделил главное: «Мировая политика вступает в новую фазу, и интеллектуалы незамедлительно обрушили на нас поток версий относительно ее будущего облика: конец истории, возврат к традиционному соперничеству между нациями-государствами, упадок наций-государств под напором разнонаправленных тенденций... Я полагаю, что в нарождающемся мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика. Важнейшие границы,

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33–48.

разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой»². Позже, в 1996 г., в книге «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка»³ Хантингтон попытался дать документально обоснованный ответ на вопрос, поставленный им в статье «Столкновение цивилизаций?». Кроме того, это был своеобразный отклик-ответ на книгу его бывшего ученика Ф. Фукуямы «The End of History and the Last Man» (1992). В предисловии к ней Фукуяма пишет: «...То, что по моему предположению подошло к концу, это не последовательность событий, даже событий серьезных и великих, а История с большой буквы – то есть история, понимаемая как единый, логически последовательный эволюционный процесс, рассматриваемый с учетом опыта всех времен и народов»⁴.

Тремя годами раньше, в 1989 г., вышла его статья «Конец истории?», которую, как и в случае со статьей Хантингтона, венчал вопрос, и которая была опубликована в 1990 г. на русском языке в журнале «Вопросы философии»⁵. Фукуяма считает, что победа либеральной демократии должна привести к затиханию межгосударственных политических конфликтов. «Триумф Запада, западной идеи очевиден, прежде всего, потому, что у либерализма не осталось никаких жизненных альтернатив»⁶. Однако это не значит, как считает Фукуяма, что международные конфликты исчезнут раз и навсегда. «Ибо и в это время мир будет разделен на две части: одна будет принадлежать *истории*, другая – *постистории*»⁷. Однако Фукуяма полагает, что основным источником взаимодействий между государствами с либеральными ценностями должна стать экономика.

Иммануил Валлерстайн, приверженец современной левой общественной мысли, создатель мир-системной теории (мир-системного анализа), автор книги «Конец знакомого мира:

² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33.

³ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

⁴ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2007. С. 9.

⁵ См.: Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134–148.

⁶ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134.

⁷ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 138.

Социология XXI века» считает, что сложившаяся историческая система вступила в критическую фазу, когда неизбежны нарастание неопределенности и накопление кардинальных перемен. «Мне кажется, что мы бродим по темному лесу и не вполне понимаем, в каком направлении следует идти... Мне представляется, что социум первой половины XXI века по своей сложности, неустойчивости и вместе с тем открытости намного превзойдет все, виденное нами в веке XX-м»⁸. Он отмечает, что постулат определенности очень жестко и убедительно критикуется в рамках естествознания. «Вселенная демонстрирует эволюционное нарастание сложности, и подавляющее большинство ситуаций не может быть объяснено исходя из тезисов о линейном равновесии и обратимости времени»⁹. Валлерстайн подчеркивает, что социальные системы, самые сложные системы во Вселенной, в которых постоянно идет борьба за построение лучшего общества, труднее всего поддаются анализу. «Мы верим, что современная миросистема вступила в эпоху “перехода”, что она стоит перед точкой бифуркации и перед периодом великих родовых мук и повсеместного хаоса и что в течение следующих 25–50 лет мир эволюционирует к новому структурному порядку, который может быть будет, а может быть нет, лучше, чем современная система, но, несомненно, будет иным»¹⁰.

Александр Сергеевич Панарин предисловие своей последней книги «Стратегическая нестабильность XXI века» начинает словами: «XXI век только начался, а здесь он уже окрещен в целом как стратегически нестабильный – то есть непредсказуемо пертурбационный в самых существенных моментах... Мы, таким образом, станем свидетелями и соучастниками драмы, последствия которой определяют судьбу всех поколений XXI века»¹¹. Выступая на круглом столе «Экономико-философского собрания» МГУ в октябре 2001 г., он приходит к неутешительному выводу: «Еще более катастрофич-

⁸ Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. М., 2004. С. VIII.

⁹ Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. М., 2004. С. 7.

¹⁰ Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001. С. 16.

¹¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2004.

ной выглядит духовная картина мира. Она демонстрирует абсолютную, фатальную запрограммированность на большую мировую войну... Таким образом, когда нам сейчас говорят о “конфликте цивилизаций”, это означает, что пока цивилизации, отличные от той, что претендует сейчас на мировую гегемонию, не сдались, не нивелировались, не исчезли, война не может быть закончена»¹².

Карл Ясперс в своей знаменитой книге «Смысл и назначение истории» попытался наметить структуру мировой истории. Он определил и выделил четыре значимых отрезка истории – четыре «отправные» точки: Прометеевскую эпоху, которую относит к доистории (до 5 000 лет до н. э.); Эпоху Великих культур древности с (4 000 лет до н. э.); Осевое время (между 800 и 200 гг. до н. э.); и Научно-техническую эпоху. «В соответствии с этой схемой перед нами при интерпретации истории возникают четыре специфических группы вопросов, которые в наши дни воспринимаются как основополагающие вопросы мировой истории:

1. Что явилось в доистории решающим для формирования человека?

2. Как возникали, начиная с 5 000 лет до н. э. великие культуры древности?

3. В чем сущность осевого времени и каковы его причины?

4. Как следует понимать возникновение науки и техники? Что привело к “эпохе техники”?»¹³.

Современная эпоха развития техники по значимости соответствует Прометеевской. Если в доисторическое время Прометеевская эпоха характеризовалась возникновением речи, орудий труда, умением пользоваться огнем, то современной Технической эпохе свойственны аналогичные процессы, только на другом, более сложном, более высоком уровне. Научно-техническая эпоха – это новая Прометеевская эпоха. И она подготавливает возникновение в будущем великих культур, значение которых аналогично значению великих культур древности. Новые великие культуры заложат основы для второго осевого времени. К такому выводу пришел Ясперс более полувека назад, в конце 40-х гг. XX в. Можно ли теперь сказать, что подтверждаются его научные выводы? Что человечество ждет новые глобальные потрясения?

¹² *Панарин А.С.* Онтология терроризма. <http://www.hrono.ru/statii/2002/panarin>.

¹³ *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 53.

Известный филолог и историк культуры Елеазар Моисеевич в своей работе «От мифа к литературе» (2001) показал, что дифференциация первобытного синкретизма культуры непременно влечет за собой демифологизацию. Но демифологизация происходит частично, бывает неполной, относительной, ее снова сменяет ремифологизация, и эта смена, повторяясь, приобретает черты закономерности, в частности, это относится и к нашему времени. «События уходящего XX в. показали, что наука не может, как надеялись позитивисты XIX в., полностью вытеснить мифологию, и прежде всего потому, что наука не разрешает такие общие метафизические проблемы, как смысл жизни, цель истории, тайна смерти и т. п., а мифология претендует на их разрешение»¹⁴. Кроме того, в мифе превалирует пафос преодоления хаоса и превращения его в космос, защиты космоса от сохранившихся сил хаоса. В этом, видимо, и кроется причина неполной демифологизации, что обеспечивает сохранение мифологической ментальности в народном сознании, в системах идеологических и политических и в поэтической фантазии, т. е. делает мифологию вечной. Частая периодическая смена тенденций к демифологизации и ремифологизации в XX в., «отмеченном одновременно бурными достижениями технической мысли и разочарованием в рационалистической философии, эволюционизме, прямолинейных “просветительских” упований»¹⁵, заметно дестабилизирует общество.

Григорий Соломонович Померанц (1918–2013) в своих философско-культурологических исканиях пришел к выводу, что история никогда не может достичь совершенства. История всегда дает перекосы. Реальное общество всегда перекошено, либо в сторону чрезмерного рационализма, стремясь к дробным решениям, либо – в сторону иррационализма, сосредоточиваясь на загадке целого. «Наиболее совершенное общество – это общество, сознающее свое несовершенство и время от времени его исправляющее, двигаясь от одного перекоса к другому. <...> Национальное и интернациональное, экономическая эффективность и социальная защита должны мыслиться совместно, в единой паре, тянущей историю»¹⁶. Померанц указал на эффективность и полезность

¹⁴ *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М., 2001.

¹⁵ *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М., 2001.

¹⁶ *Померанц Г.* Несовершенство истории // Вестник Европы. 2012.

действия амбивалентных принципов в истории: «Наше несчастье – рассматривать противоположности как несовместимые принципы. Но всякий принцип, доведенный до предела, становится разрушительным. Разумна только традиция, принимающая принципы в паре, в равновесии, с возможностью переходить от одного перекоса к другому, противоположному, – без баррикад. Всякий принцип, вырвавшийся из своей парной упряжки, становится разрушительной силой»¹⁷.

В книге «Дороги духа и зигзаги истории», рассматривая такие проблемы, как власть технологии и технология власти, Померанц приводит метафорический образ «рассыпающейся корзины культуры»¹⁸. Прутики внутреннего мира личности и прутья культуры сплетает вместе только любовь. Ненависть к Другому, в конце концов, разрушает и самого тебя. «Любая сила, импульс, принцип, идея, вырвавшаяся из связки с другими силами культуры, разрушает ее целостность. Всякий принцип истинен, пока он знает свою меру. Выйдя за пределы, отпущенные ему историей, он становится разрушительным»¹⁹.

Сравнив человечество с брошенным сверху камнем, который беспрестанно ускоряет свое движение, писатель, философ и музыковед Владимир Федорович Одоевский (1804–1869) в своем утопическом романе «4338 год» рассуждал о людском ощущении настоящего, об их понятии времени и изменении образа жизни. «Люди всегда останутся людьми, как это было с начала мира; останутся те же страсти, все те же побуждения; с другой стороны, формы их мыслей и чувств, а в особенности их физический быт должен значительно измениться. ...Характеристичная черта новых поколений – заниматься настоящим и забывать о прошедшем. Будущим поколениям столько будет дела в настоящем, что они гораздо больше нас раззнакомятся с прошедшим»²⁰.

В научных монографиях и диссертационных работах исследователи динамики культуры приходят к неутешительным выводам, говорящим о дефиците современной культуры, духовном

¹⁷ Там же.

¹⁸ Померанц Г.С. Дороги духа и зигзаги истории. М.; СПб., 2013. С. 11.

¹⁹ Там же. С. 175.

²⁰ Одоевский В.Ф. 4338 год // Русская литературная утопия. М., 1986. С. 103.

кризисе, ограниченности духовных потребностей, душевной невоспитанности, социальной апатии, утилитаризме, националистических предрассудках, вседозволенности и отсутствии подлинной интеллигентности. В 1992 г. в Рио-де Жанейро представителями 179 государств был разработан программный план действий на XXI в. с целью достижения высокого качества окружающей среды и здоровой экономики для всех народов мира²¹. Стремление к Устойчивому развитию общества обернулось для него глобальной, макросистемной нестабильностью.

Примечательно, что и новые области знания как индикаторы состояния социокультурной системы – «синергетика», «виртуалистика», «теория сложности», – отражающие тенденцию постнеклассической науки, тенденцию ухода от предметности, дисциплинарности, базируются на принципах нестабильности и неравновесности.

В последние десять лет в области философии науки и технологии, в их междисциплинарном и трансдисциплинарном контекстах появился новый концепт – конвергирующие технологии. Идет обсуждение конвергентных технологий и отношения к ним ученых – физиков, математиков, биологов, философов. Нанотехнологии, биотехнологии, информационные технологии, когнитивные технологии, социальные технологии объединяют в один суперкомплекс, на который возлагают большие надежды, объявляют трендом развития человеческой цивилизации XXI в. и ожидают фантастически быстрого технологического прорыва²². Правда, пока трудно поверить в то, что эта новая Прометеевская эпоха, как предсказал К. Ясперс, приведет человечество к новым великим культурам.

Выдающийся математик, системно мыслящий ученый искатель, один из разработчиков модели «ядерная зима» Никита Николаевич Моисеев (1917–2000) в подходах к решениям проблем стремился преодолеть горизонты классического научного знания. Многие роднило его с А.С. Панариным, несмотря на разницу в возрасте и образовании. Оба вышли на междисциплинарный уровень, посвятив себя решению глобальных проблем. Оба собирали, а не разбрасывали камни. Н.Н. Моисеев – основоположник целого

²¹ Повестка дня на XXI век. (Программа 21). ООН, 1993.

²² *Страховская И.Г.* Конвергенция гуманитарной и естественнонаучной ветвей культуры // Вопросы культурологии: сборник научных трудов. Вып. 1 (XI). М.: РГУ им. А.Н. Косыгина, 2017. С. 41–51.

ряда новых направлений в прикладной математике. Его работы посвящены механике и гидродинамике, численным методам в теории оптимального управления, теории иерархических систем, имитационному моделированию, междисциплинарным исследованиям экологических проблем. На базе современных концепций и моделей он создал теорию современного рационализма, разработал систему принципов универсального эволюционизма, в которой мировые процессы самоорганизации описываются в единстве подходов естествознания и философии. Его «основные гипотезы о связанности всех элементов Вселенной, о множественности представлений сложной системы, о случайности и неопределенности, которые свойственны явлениям мира, об отборе и т. д. являются философскими осмыслениями фундаментальных положений современных наук о неживой и живой природе»²³.

В одной из своих последних научно-популярных книг «Быть или не быть... человечеству?», Моисеев, обращается к читателям со словами: «Моя главная цель – убедить читателей в том, что у человечества пока еще есть возможность избежать глобальной катастрофы и сделать осознанный выбор своего дальнейшего пути. <...> Кроме того, я хочу представить на суд читателей некоторые сценарии общественного развития в XXI веке. <...> Если человек не найдет нужного ключа к своим взаимоотношениям с Природой, то он обречен на погибель. Каковы бы не были политика, демократия, государственное устройство, желания и стремления сильных мира сего!»²⁴. В работе «С мыслями о будущем России» Н.Н. Моисеев с тревогой и обреченностью приводит такие слова: «Мне кажется, что катастрофа надвигается куда быстрее, чем наше сознание осознает сдвиги»²⁵. В результате Н.Н. Моисеев пришел к выводу, что новый экологический кризис общепланетарного масштаба неизбежен, что человечество стоит перед неизбежной цивилизационной перестройкой. «По-видимому, и менталитет человека, и многие характеристики его психической конституции уже не соответствуют новым условиям жизни и должны быть изменены, точнее, преодолены соответствующим воспитанием, системой новых табу, т. е. утверждением новой нравственности. Другого пути нет!

²³ *Петров А.А.* Никита Николаевич Моисеев / РАН Проект «Научное наследие России». М., 2009.

²⁴ *Моисеев Н.Н.* Быть или не быть...человечеству? М., 1999.

²⁵ *Моисеев Н.Н.* С мыслями о будущем России. М., 1997.

Технологических решений, гарантирующих длительный период стабильного развития общества, по-видимому, быть не может»²⁶. Рассуждения Моисеева о неизбежности «перестройки» менталитета и характеристик психической конституции человека невольно отсылают нас к идее второго осевого времени К. Ясперса.

Моисеев показал, что на определенном уровне сложности формирующихся структур активно начинают работать механизмы неаддитивной сборки, приводящие к появлению системных, эмерджентных эффектов (система проявляет свойства, которых нет у элементов, ее составляющих). «Процессы объединения элементов в системы идут непрерывно и на всех уровнях – в неживой материи, и в живом веществе, и в обществе. Не будет большой ошибкой сказать, что основу мирового движения как раз и составляет непрерывная перестройка организации систем и их объединение в новые структуры». Этим обеспечивается и технологический прорыв общества. «XX век – это вызов, вызов не только истории, но и всему процессу становления вида *homo sapiens*, пути антропогенеза... Нынешний век – не просто эпохальный век в истории человечества. Это некоторый рубеж, отделяющий более или менее благополучную историю рода людского от неизвестного и, вероятнее всего, очень опасного для наших общих судеб»²⁷.

Моисеев, как и авторы концепта конвергирующих технологий, о которых говорилось выше, считал, что передовые позиции вскоре окажутся у тех государств, которые способны выдвигать и использовать новые научные и технические идеи, производить качественно новый и совершенный технический продукт, необходимый обществу. «Мы постепенно приходим к пониманию того, что человечество приближается к очередному перелому истории, который, вероятнее всего, изменит всю планетарную картину и переведет человечество в новые каналы развития с новыми представлениями о ценностях и новыми стимулами развития»²⁸.

В скором будущем человечеству неизбежно придется столкнуться с проблемой создания общепланетарной научно-технической политики и проблемой раздела ресурсов, в том числе и интеллектуальных. «Предстоит новая модернизация, и разные цивилизации будут очень по-разному воспринимать эту реальность... и тогда

²⁶ Моисеев Н.Н. С мыслями о будущем России. М., 1997.

²⁷ Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М., 2000.

²⁸ Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М., 2000.

возникнут фронты взаимного непонимания, подозрительности и вражды»²⁹. Свобода, отмечает Моисеев, в силу различия людей порождает неравенство, каковы бы ни были общественные институты. А любое неравенство – национальное, правовое и особенно имущественное – несет социальную напряженность и неустойчивость. Поэтому необходимо находить меру компромисса между свободой и равенством, соответствующую конкретным жизненным реалиям. «Именно работы Н.Н. Моисеева обозначили важность и необходимость создания комплексной науки о компромиссах, которая могла бы объединить усилия ученых, представляющих естественнонаучные отрасли знаний, технические и общественные науки»³⁰.

Осмысливая уроки истории, Моисеев приходит к выводу, что только те племена и народы, которые отыскивали в извечном единстве противоречивых тенденций компромиссы, наиболее соответствующие условиям их жизнедеятельности, выходили вперед, обеспечивая свое благополучие и прогресс цивилизации в целом. Это совпадает с мыслью Г.С. Померанца о том, что наше несчастье заключается в том, чтобы рассматривать противоположности как несовместимые принципы. «Мир XXI века либо перестанет существовать, либо сделается миром компромиссов»³¹.

Моисеев привел такое отличие живых систем от технических: надежность и стабильность технических систем зависит и базируется на надежности и стабильности элементов их составляющих, а принцип устройства живых систем – это принципиальная ненадежность и нестабильность элементов. Одни элементы погибают, и на их месте появляются новые. Случайность и неопределенность заложены в основе природы живых систем. Культура, как и язык, функционируют по принципу живых систем, что констатировал еще В.И. Даль, создав уникальный толковый словарь живого великорусского языка. А это значит, что и они обречены на нестабильность. Как определил Панарин, вопреки всем ожиданиям стабильного развития стратегическая нестабильность уже стала судьбой XXI в. и современность как оппонент будущего оказывает яростное сопротивление назревшему прорыву в новое измерение.

²⁹ Моисеев Н.Н. Труды Н.Н. Моисеева по вопросам современного образования. М.: МНЭПУ, 2012. С. 202.

³⁰ Кузнецов В.В. Теория компромисса. М., 2010. С. 60.

³¹ Труды Н.Н. Моисеева по вопросам современного образования. М., 2012. С. 204.

СОЦИАЛИЗМ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

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 нём. Попытаемся рассмотреть их противоречивые взаимоотношения в связи с понятием *социализма* – ещё одного ключевого слова нашей жизни XX века.

Словосочетание «православный социализм» включает в себя, по меньшей мере, три смысла – собственно религиозный, мировоззренческий и социальный. Начнём 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, и 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 оно кончается – 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 соци-

альная 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 годах 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 охладет любовь» (Мф. 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. Сознательная 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, понятий 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 сильнейшим 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 обязанно-

сти, 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 век. 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 своё время: «Монастырь наш, Россия!». Конечно, все христианские конфессии и тем более секты проектировали свой «земной рай», от «двух градов» бл. 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 тот 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. Перед глазами у нас, жителей XXI века, т. н. шведский социализм – поистине «последняя правда буржуазности».

Всё это осталось утопией, потому что было основано на ложной – католической или протестантской – вероисповедной установке и порождаемых ею мировоззренческих фантомах... Строилось на стихиях мира сего, а не по Христу. Выражаясь более категорично, это были «человеческие, слишком человеческие»

¹ *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 26–27.

² *Леонтьев К.Н.* Над могилой Пазухина // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 146–151.

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 *расстрижения* 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 века: 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 её от модернистского и постмодернистского вырождения в холодное чудовище, рисуемое карикатуры на пророков и законодательно поощряющее содом³. 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 Ладожский Иоанн, «при всей противоречивости народной жизни в ее безмерном разнообразии, она все же насквозь пронизана христианским мировосприятием. Его характернейшие черты – жертвенность, самоотверженность, терпение – позволили нашему народу пережить страшные испытания последних восьми десятилетий, помогают и сейчас нейтрализовать, обезвредить злонамеренные эксперименты над страной. Это неоспоримый факт, очевидная реальность нашего бытия»⁴.

³ Подробнее об этом см. в моей кн. «Последнее Царство. Русская православная цивилизация» (<http://www.wco.ru/biblio/books/kazin1/main.htm>), изданной по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

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 все земное как бы растянато 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, 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 представ-

⁴ Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн. Битва за Россию. СПб., 1993. С. 33.

ляли капитал именно как силу мировой похоти («оргон»), вождедующей 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 цинизации 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 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»⁵, 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 –

⁵ *Кавелин К.Д.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1897. С. 995–1020.

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 неё незападный мир (да и немало людей в Европе). Это не химера и не «розовое христианство», а трезвая констатация её духовной судьбы. Русская идея есть осуществленная и осуществляемая отечественная история, и плод её, подобно зерну, растёт 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 века, которая не должна зависеть ни от откровенных агентов антицеркви, ни от высокомерных «уранопатриотов». Тому, кто не хочет или не может это осознать, придется пересмотреть своё мировоззрение, или уйти в «малый народ», или покинуть страну. Насильно ни свят, ни мил не будешь, и свобода личной совести неприкосновенна. Точкой отсчета в любом случае останется 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 её 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

ещё может родить антихриста, как об этом и предупреждал более ста лет назад Константин Николаевич Леонтьев.

В отличие от советского коммунизма, это должна быть гибкая система взаимосвязей частных, групповых и государственных видов собственности, при доминировании, в конечном счете, общенациональных интересов («общего дела», по выражению Н.Ф. Федорова). Народный многоукладный социализм – это одновременно идеология и хозяйственная практика, которая в состоянии гарантировать российское будущее в современном тревожно-нестабильном мире. Социалистический характер подобного общества определяется верховенством государства как общенародной политической организации, по отношению к которой все формы экономических отношений (в том числе спекулятивно-финансовых) вторичны. Частная собственность и товарный рынок функционируют свободно, но в рамках общих (соборных) ценностей и целей, и могут быть ограничены в правах в случае противоречия указанным целям. В таком обществе «деньги от власти», а не «власть от денег». Соответственно, правящая (в том числе информационная, культурная и художественная) элита такого общества является «служильным классом», ответственным перед верховной властью и Церковью как носителями ценностно-смыслового ядра нации. Свои семьи и капиталы такая элита располагает на Родине. Прямые или косвенные попытки сбросить с себя заботу о народе и империи (отказ от социальной и национальной ответственности капитала и таланта) рассматриваются как предательство. Любые другие проекты «наших плюралистов» – либерально-западнические, ортодоксально-коммунистические, язычески-националистические, – суть утопии, снова подставляющие Россию под удары внутренних и внешних чуждых сил.

Подводя итог, замечу, что капиталистическая система вообще, а современная капиталистическая система спекулятивной банкократии в особенности, есть самая антихристианская. Как писал в свое время Н.А. Бердяев, коммунизм прав в своей критике капитализма. Другое дело, что советский эксперимент рухнул, потому что ориентировался на марксистский материализм, опускающий духовую планку человека и общества до производственно-потребительской активности. Народный социализм будущего будет лишен этих недостатков, так как его опорой станет вечная истина христианства, подкрепленная опытом великой и трагической русской истории. Не повторяя прошлых ошибок и крайностей, надо взять от неё лучшее, что в ней было. Во всяком случае, к этому следует стремиться.

ОБРАЗ БУДУЩЕЙ ВОЙНЫ
В ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕОЛОГИЯХ
И ГОСУДАРСТВЕННЫХ СТРАТЕГИЯХ

Введение

Для понимания авторского замысла требуется несколько предварительных пояснений. Прежде всего, корректно ли вообще ставить вопрос об образе будущей войны? На первый взгляд, такая постановка вопроса и практическое разрешение его в определенном ключе может повлечь за собой милитаризацию общественной и политической жизни. С другой стороны, невозможно игнорировать того, что несмотря на реальные и мнимые усилия политических акторов, несмотря на громкие декларации о стремлении к миру, военное насилие и война не уходят из жизни обществ. Давно известна и истина: «Хочешь мира – готовься к войне» (*Si vis pacem, para bellum*). Можно назвать и другие свидетельства того, что война и политика – и сегодня неразрывные спутники. При этом современная политика, в том числе в ее военно-силовом проявлении, становится всё более разнообразной и динамичной в глобальном, региональном и внутригосударственном измерениях. Уже в силу указанного обстоятельства имеются основания утверждать, что представление о войне, оценка ее перспективы и возможности в той или иной мере всегда присутствуют в жизни социумов, отражаясь и проявляясь в государственной стратегии.

Следует затронуть и вопрос относительно уместности использования понятия «стратегия». Не будучи принципиально новым, оно все более утверждается в политическом и научном дискурсе как в России, так и за рубежом, замещая иногда понятие «политика». В нашей стране понятие «стратегия» появилось в названии основополагающего доктринального документа в сфере национальной безопасности в 2009 г. Пять лет спустя, в 2014 г., был принят федеральный закон «О стратегическом планировании в Российской Федерации». Не может быть случайным и выход указа Президента Российской Федерации с характерным названием «О национальных целях и стратеги-

ческих задачах развития Российской Федерации на период до 2024 года», который был подписан 7 мая 2018 г., в день инаугурации Владимира Путина.

С недавних пор началось и научное осмысление российскими и зарубежными исследователями понятия «стратегия» применительно к политической сфере¹. Обозначившийся тренд можно объяснить актуализацией потребности современной политики и науки в понимании будущего – и способов его проектирования и конструирования. Не имея возможности раскрыть содержание понятия «стратегия», отметим только, что в общем виде государственная стратегия представляет собой целенаправленную программу действий по сохранению и отстаиванию высших национальных ценностей и интересов.

В данном контексте несколько иное понимание приобретает и военная стратегия, которую традиционно принято рассматривать прежде всего как составную часть, высший уровень военного искусства. Вместе с тем сегодня утверждается понимание военной стратегии государства как составной части целостной государственной стратегии в сегменте, связанном с подготовкой и применением военной силы.

Следует отметить и то, что образ будущей войны – вовсе не единственный и в повседневных условиях не самый главный детерминант развертывания государственной стратегии. Например, таковыми являются наличие у государства ресурсов или же понимание обществом и элитой актуальных задач развития страны.

Наконец, необходимо указать и на то, что изучение вопроса об образе будущей войны в связи с пониманием государственной стратегии предполагает оперирование категориями необходимости и возможности. В обозначенной проблеме можно выделить

¹ См., напр.: *Анциутов А.Я.* Как разработать стратегию // Военный академический журнал. 2014. № 4. С. 113–119; *Пономарев А.И.* Соотношение понятий «стратегия», «доктрина», «концепция» в контексте теории обеспечения национальной безопасности // Военное право. 2017. № 6 (46). С. 30–40; *Слизовский Д.Е., Ожиганов Э.Н., Алехнович С.О.* Стратегический анализ и прогнозирование политических процессов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2008. № 4. С. 98–108; *Kovač M., Marček J.* Konzept und methodische Aspekte der Formulierung und Umsetzung der staatlichen Strategie // Österreichische militärische Zeitschrift. 2013. № 1. S. 34–47.

две стороны, два измерения: первое – более теоретическое, второе – более прикладное. При этом речь идет об оценке реальности, необходимости и возможности войны как таковой, о ее месте в политике. В сложившихся подходах, политических доктринах и идеологиях можно выделить три группы.

Милитаризм: война – необходимость

Радикально и однозначно отвечают на вопрос о реальности и возможности войны поборники идеологии **милитаризма**, рассматривая ее как безусловную необходимость.

Автор теории тотальной войны немецкий генерал Э. Людендорф, считавший войну естественным и неизбежным проявлением борьбы за существование, объяснял свои милитаристские установки следующим образом: «Изменилась сущность войны, изменилась и сущность политики, поэтому должно измениться и отношение политики к ведению войны. Все теории Клаузевица должны быть отвергнуты. Война и политика служат поддержанию жизнеспособности народа, но война есть высшее проявление воли народа к жизни. Ради этого политика должна служить ведению войны»². Неудивительно, что Людендорф поддержал приход нацистов к власти и пользовался уважением Гитлера.

Разновидностью милитаризма – с определенными оговорками – выступает и видение войны как хозяйственного, грабительского предприятия, которое призвано принести прибыль ее инициаторам, тем, кто вкладывает в нее капитал. Такая политическая стратегия с соответствующим пониманием места в ней войны и видения ее сути и содержания как обогащения за счет других посредством организованного вооруженного грабежа – предполагает целенаправленную подготовку к ней и ведение ее определенным образом³. Такой образ действий характерен для англосаксонского мира.

² *Ludendorff E.* Der totale Krieg. München, Ludendorffs Verlag GmbH, 1935. S. 10.

³ См.: *Снесарев А.Е.* Война как хозяйственное предприятие // Снесарев А.Е. Индия как главный фактор в среднеазиатском вопросе. Избранные статьи / Сост. А.А. Снесарев; предисл. Л.Г. Ивашова. М., 2017. С. 375–388.

Очевидно, что в случае реализации установок идеологии и теории милитаризма интересы подготовки и ведения войны всегда и безусловно доминируют над политикой. При таких обстоятельствах принцип первенства (примата) политики в его традиционном понимании не действует, со всеми вытекающими для общества и государства негативными последствиями. О том, к каким разрушительным и катастрофическим последствиям приводило воплощение подобных идей в жизнь, хорошо известно из истории. Фактически хрестоматийный пример реализации на практике идеологии и теории милитаризма являет собой родина самого Людендорфа Германия, дважды в течение прошедшего столетия потерпевшая сокрушительное поражение и пережившая по этой причине национальную катастрофу. Поэтому историческая судьба Германии может быть объяснена в том числе и освобождением ведения войны от тисков политики. Еще в 20-е гг. XX в. известный отечественный военный теоретик Александр Свечин в этой связи справедливо указывал, что «политическое безголове Германии в XX в. отчасти характеризуется и эмансипацией германской стратегии от политических директив»⁴.

В политической практике, в том числе и в современных условиях, милитаризм нередко сопровождается и маскируется популизмом и авантюризмом, показной демонстрацией миролюбия. Здесь хотелось бы привести следующий пример из недавнего прошлого. В преддверии конфликта на Южном Кавказе в 2008 г. военные расходы Грузии всего за четыре предшествующих года выросли более чем в 30 (!) раз: с 30 млн долл. в 2003 г. до почти 1 млрд долл. в 2007 г. Был достигнут небывалый для современного мира уровень военных расходов в размере 9–10% ВВП. При этом весьма значительная корректировка военного бюджета на 2008 г. в сторону увеличения (с 800 млн долл. до 1 млрд долл.) была осуществлена в июле того же года, всего за несколько дней до развязывания военной авантюры⁵. Помимо значительных материальных затрат на усиление боеспособности армии правительством предпринимались и усилия, направленные на мобилизацию общественного сознания «на сопротивление врагу»: в конце 2006 г. пре-

⁴ Свечин А.А. Стратегия / Вступит. ст. И.С. Даниленко. Жуковский; М., 2003. С. 83.

⁵ См.: *Фельгенгауэр П.Е.* С чем Грузия подошла к войне // Новая газета. 2008. № 58.

зидент Михаил Саакашвили объявил о том, что Грузия приступает к реализации концепции «тотальной обороны», предполагающей участие всего населения в отражении агрессии. Одновременно при поддержке извне реализовывалась программа подготовки грузинской армии «Supply und train» («Оснасти и обучи»). В ночь с 7 на 8 августа 2008 г. стало очевидно, что мощная военная машина и армия готовились не для парадов и репрезентативных функций.

Завершая характеристику милитаризма как идеологии и политической и государственной стратегии, следует отметить, что признаки такого образа мышления и поведения обнаруживаются у ряда акторов и в современных условиях. По всей видимости, такая ситуация сохранится и в дальнейшем.

Пацифизм и политический романтизм: война – невозможна и недопустима

Как ни парадоксально, безапелляционностью своего подхода милитаризм схож с **пацифизмом, политическим либерализмом и романтизмом**. Подходы, лежащие в рамках названных идеологий и теорий, когда априори отторгается рациональность войны и вооруженного насилия, сложились давно. Их приверженцы настаивают на недопустимости войны, отрицают возможность её понимания как инструмента политики.

Примечательно, что соответствующие идеи получили распространение в России именно тогда, когда ее государственность испытывалась на прочность, а страна переживала национальную катастрофу или оказывалась на ее грани. Поэтому есть смысл дать оценку последствиям реализации идей политического либерализма и романтизма в России.

В первую очередь будет уместно напомнить известное, наполненное горечи, изречение великого русского писателя Льва Толстого, описавшего начало кампании Наполеона против России: «12 июня силы Западной Европы перешли границы России, и началась война, то есть совершилось противное человеческому разуму и всей человеческой природе событие. Миллионы людей совершали друг против друга такое бесчисленное количество злодеяний, обманов, измен, воровства, подделок и выпуска фальшивых ассигнаций, грабежей, поджогов и убийств, которого в целые века не соберет летопись всех судов мира и на которые, в этот

период времени, люди, совершавшие их, не смотрели как на преступления»⁶. Отношение Льва Толстого к войне получило тогда в России значительную поддержку.

Идеи безоговорочного отторжения войны получили развитие спустя три десятилетия после выхода романа Льва Толстого в сочинениях русского банкира и концессионера железных дорог Ивана Блюха (1836–1901). Его пацифистские сочинения увидели свет в самом конце XIX в. Труд Блюха «Будущая война в техническом, экономическом и политическом отношениях» был переведён и на иностранные языки⁷. Причем 5-й том книги имеет философско-политический характер и в основном посвящен обсуждению возможностей установления всеобщего мира.

Взгляды Толстого и Блюха весьма уязвимы, поэтому и подвергались обоснованной критике. Развернувшаяся тогда в России дискуссия весьма интересна в теоретическом плане.

Так, позицию Толстого опровергал его современник – известный российский военный теоретик генерал Михаил Драгомиров. Он утверждал, что «война есть дело противное *не всей человеческой природе, а только одной стороне этой природы – именно человеческому инстинкту самосохранения*, что далеко не одно и то же». – Инстинкт этот, по мнению Драгомирова, подчинен чувству личного достоинства, в котором находят себе опору и другие чувства, сформированные жизнью в обществе и прямо противоположные инстинкту самосохранения, такие как отвага, самоотверженность и др. Военный мыслитель приходит к заключению, что война «вовсе не противна всей человеческой природе, *и в особенности разуму*»⁸.

Полемизируя с Иваном Блюхом, Михаил Драгомиров трезво и реалистично отмечал, что пока народы будут стремиться к осуществлению чего-либо, лежащего вне пределов ежедневных естественных потребностей, пока будут существовать политические, культурные и религиозные идеалы, – до тех пор вечный мир не будет установлен⁹.

⁶ Толстой Л.Н. Война и мир. Т. III–IV. М., 1983. С. 7.

⁷ Блюх И.С. Будущая война в техническом, экономическом и политическом отношениях. СПб., 1898. Т. 1–5.

⁸ Драгомиров М.И. Разбор романа «Война и мир» с военной точки зрения. М., 2012. С. 59.

⁹ Драгомиров М.И. Ответ г. Антимилитаристу // Разведчик. 1897. № 325. С. 4.

Другой российский военный мыслитель Андрей Снесарев, оценивая концептуализацию пацифистских взглядов в нашей стране, отмечал, что в Европе, в отличие от России, книга Блюха «была расценена по ее реальному содержанию и в обман никого не ввела», а все аргументы автора «блестяще фактическим издательством были разбиты в минувшую великую войну 1914–1918 гг.». – По решительному заключению Снесарева, «только в России могла найти себе приют и поощрение такая компиляторская мазня – невежественная и нескладная – как пятитомное творение И.С. Блюха “Будущая война”... Пять книг едва ли кто удосужился прочесть, но главную мысль уловили и оказали ей приют... Оять-таки, только в России мог найти себе столь плодотворную жатву Л.Н. Толстой, как художник, давший нам дивные образы военных и чарующие картины боевых обстановок и столкновений, но как мыслитель, старавшийся все свои ресурсы, приложить к тому, чтобы опорочить, высмеять и унизить войну и все военное»¹⁰.

Примечательно, что с оценками российских военных мыслителей, считавших взгляды Толстого и Блюха несостоятельными, выражал солидарность философ Иван Ильин, прямо указавший на разрушительные последствия пацифистских идей для России: «Учение графа Л.Н. Толстого и его последователей привлекло к себе слабых и простодушных людей и отравляло русскую религиозную и политическую культуру»¹¹.

Тем не менее, идеи пацифизма де факто оказались восприняты государственным руководством дореволюционной России, что вряд ли было простой случайностью. Острые теоретические дискуссии совпали по времени с интенсивной миротворческой деятельностью царской России. Как известно, в 1898 г. правительство Николая II обратилось к зарубежным государствам с предложением остановить гонку вооружений, сократить и запретить разработку новых видов оружия. В 1899 г. при активном участии России и личной поддержке императора была проведена Первая Всемирная конференция мира, на которой Николай II удостоился особой благодарности ее участников.

Вновь идеи политического романтизма пробудились и стали развиваться в России в середине 80-х гг. XX в. Высшим

¹⁰ Снесарев А.Е. Философия войны. М., 2002. С. 267–268.

¹¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. М., 2005. С. 10.

руководством Советского Союза был тогда провозглашен безусловный приоритет общечеловеческих ценностей по отношению к национальным интересам. Разъясняя состоявшийся поворот в государственной политике, руководитель страны М.С. Горбачев заявил: «Бывшая для своего времени классической формула Клаузевица, что война есть продолжение политики, только другими средствами, – безнадежно устарела. Ей место в библиотеках. Впервые в истории жизненной потребностью стало положить в основу международной политики общечеловеческие морально-этические нормы, очеловечить, гуманизировать межгосударственные отношения»¹². В соответствии с установкой, заданной главой советского государства, немецкий военный мыслитель Клаузевиц теоретиками «нового мышления» необоснованно и спекулятивно характеризовался как «классик милитаризма»¹³.

В рамках реализации такой идеологии последовали и руководящие указания в отношении Вооруженных Сил СССР, поскольку глава государства определил, что «новое политическое мышление столь же категорично диктует характер военных доктрин. Они должны быть строго оборонительными»¹⁴. Реализация императивных политических установок на практике привела к односторонним уступкам нашей страны. В результате СССР принял на себя ряд ограничений, официально провозгласив, в частности: недопустимость применения Вооруженных Сил в военных конфликтах, не связанных непосредственно с обороной страны и союзников от внешней агрессии; недопустимость начала военных действий против любого государства первыми; неприменение первым ядерного оружия; отсутствие стремления к военному превосходству¹⁵. Министерство обороны СССР, реализуя полученные директивные указания, исходило из того, что «отказ от силовых методов разрешения межгосударственных противоречий, от войны как средства достижения политических целей стал

¹² *Горбачев М.С.* Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. М., 1988. С. 143–144.

¹³ *Бурлацкий Ф.М.* Новое мышление: Диалоги и суждения о технологической революции и наших реформах. М., 1989. С. 136.

¹⁴ *Горбачев М.С.* Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. М., 1988. С. 145.

¹⁵ *Ахромеев С.Ф.* От истории – к современности // «...Хорошо забытое старое»: Сб. статей. М., 1991. С. 158.

императивом современного мирового развития, обусловил место и роль общечеловеческих интересов и ценностей как краеугольного камня новой модели безопасности»¹⁶. Здесь обращает на себя внимание явно несвойственный советским военачальникам стиль изложения руководящих установок. В опубликованном в 1990 г. проекте Концепции военной реформы было прямо заявлено, что «война... себя полностью изжила»¹⁷. Военно-доктринальные установки приобрели сугубо оборонительный характер и в гипертрофированном виде реализовывались в войсках вплоть до подразделений тактического уровня, что дезориентировало личный состав армии и флота, особенно кадровых военных, воспринимаясь в их среде, по существу, как капитуляция и предательство.

Принимая на себя существенные ограничения в отношении использования военного потенциала, политическое руководство Советского Союза ожидало от своих недавних противников встречных шагов. Маршалом С.Ф. Ахромеевым в этой связи отмечалось, что миролюбивые военно-доктринальные установки Советского Союза «на международную общественность... произвели большое впечатление»¹⁸. Вместе с тем отсутствуют признаки того, что партнеры нашей страны действительно пошли на какое-либо ущемление своих интересов. Практически невозможно привести примеры, свидетельствующие о том, что под воздействием политического курса, артикулированного, прежде всего, М.С. Горбачевым, была бы скорректирована политика другого государства в соответствии с интересами Советского Союза. Скорее, все происходило наоборот. В результате реализации идеологии «нового мышления» один из двух полюсов биполярного мира оказался разрушенным, и одна из сверхдержав потеряла свой статус в мироустройстве. Получается, что произведенное впечатление, о котором писал маршал С.Ф. Ахромеев, не пошло на пользу России.

Вместе с тем даже после путча августа 1991 г. и накануне исчезновения СССР руководством министерства обороны военная доктрина по-прежнему рассматривалась как «прежде всего доктрина предотвращения войны, мирного разрешения межгосу-

¹⁶ Язов Д.Т. Военная реформа. М., 1990. С. 16.

¹⁷ Концепция военной реформы (проект) // Военная мысль (специальный выпуск). 1990. С. 24.

¹⁸ Ахромеев С.Ф. От истории – к современности // «...Хорошо забытое старое»: Сб. статей. М., 1991. С. 158.

дарственных конфликтов, исходящая из приоритета общечеловеческих ценностей»¹⁹. Как оказалось, высшее руководство СССР весьма смутно представляло себе назначение Вооруженных Сил в новых исторических условиях. Автору довелось общаться по этому вопросу с генералом армии В.Н. Лобовым, который с 23 августа по 7 декабря 1991 г. занимал должность начальника Генерального штаба Вооруженных Сил СССР. Мною был задан вопрос о том, что оказалось самым сложным в его служебной деятельности в тот период. Ожидая, что он будет говорить о последствиях развала армии единого государства, состоянии ядерных сил и т. д., я был удивлен, когда генерал сказал, что самым сложным было работать в условиях полного отсутствия руководящих указаний для армии со стороны главы государства.

Получается, что романтические и пацифистские идеи, будучи восприняты руководством Советского Союза, реализовались в политическом курсе страны. Думается, не случайно это произошло как раз в последние годы существования СССР.

Избавления от политического романтизма в нашей стране не случилось и после распада СССР и смены общественно-политического строя. В этом отношении достаточно показателен ответ в начале 1992 г. министра иностранных дел России Андрея Козырева на просьбу бывшего президента США Ричарда Никсона очертить реальные интересы новой России: «Одна из проблем Советского Союза состояла в том, что мы как бы слишком заклинились на своих национальных интересах. Теперь мы больше думаем об общечеловеческих ценностях»²⁰. Неудивительно, что опытный политик Никсон сразу оценил романтическое мировоззрение российского министра как безграмотное и антигосударственное²¹.

На примере либерального подхода к пониманию войны, реализованного в последние годы Советского Союза, вполне наглядно видно, что теоретические постулаты вполне могут занять свое место в реальной жизни, в политике. Более того, при опре-

¹⁹ Лобов В.Н. Военная реформа: связь времен. М., 1991. С. 80.

²⁰ Цит. по: Интервью с В. Михайловым // НГ – Фигуры и лица. 2001. 12 апреля.

²¹ Оценку такой позиции А.В. Козырева в октябре 2017 г. на заседании Международного дискуссионного клуба «Валдай» дал В.В. Путин. См.: Путин раскритиковал экс-главу МИД РФ Козырева (<http://tass.ru/politika/4661540>).

деленных условиях они могут оказаться разрушительными для страны и общества, о чем свидетельствует история России. Такой сценарий не соответствует государственной стратегии, которая должна выстраиваться на основе национальных ценностей и интересов.

Следует отметить, что элементы либерально-пацифистских взглядов присутствовали в той или иной мере в военных доктринах России фактически вплоть до 2014 г. По крайней мере, посылаемые документом сигналы либо были проигнорированы, либо восприняты неадекватно даже квалифицированными специалистами. Показателен в этом отношении вывод бывшего начальника Генерального штаба Вооруженных Сил РФ генерала Ю.Н. Балувевского о том, что «многие наши эксперты и аналитики НАТО неправильно оценили основное содержание и положения нашей Военной доктрины»²², вышедшей в 2010 г. Следует отметить, что именно Ю.Н. Балувевский, будучи заместителем секретаря Совета Безопасности России, принимал участие в разработке Военной доктрины, вышедшей в конце 2014 г.

Тезис о недопустимости войны, признание ее иррациональности находит место и в подходах зарубежных исследователей. Например, такие взгляды демонстрирует профессор Гейдельбергского университета Хаймо фон Хофмайстер, полагающий, что «*друг и враг* суть категории войны, а не политики. В политике противник является конкурентом, а не врагом, жизни которого с самого начала уготована смерть»²³. Полемизируя фактически одновременно и с Клаузевицем, и с Карлом Шмиттом относительно видения войны как возможности, Хофмайстер придерживается той точки зрения, что «исходящая от войны опасность, которая состоит в том, что ее грамматика может превратиться в логику, запрещает воспринимать войну как политическую возможность, более того, она ставит перед необходимостью мыслить ее как невозможность»²⁴. Фактически профессор Хофмайстер демонстрирует определенное непонимание феномена политики как таковой,

²² *Балувевский Ю.Н.* Новые смыслы военной доктрины // Военно-промышленный курьер. 2014. № 42.

²³ *Хофмайстер Х.* Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат. СПб., 2006. С. 112.

²⁴ *Хофмайстер Х.* Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат. СПб., 2006. С. 156.

которая представляет собой субъект-субъектные отношения. По крайней мере, для недопущения войны часто бывает недостаточно того, чтобы от войны уклонялся один из субъектов. Между тем позиция ученого из Гейдельберга заключается в обратном, что декларируется уже самим названием его книги.

Итак, неприятие и отрицание войны само по себе не означает, что состоится ее исход из политической жизни. Война представляет собой состояние, противоположное миру. Интересы же сохранения мира требуют понимания того, что находится на другом полюсе, как не допустить продвижения к нему, крайнее проявление которого – тотальная война на уничтожение.

*Политический реализм: война –
постоянная возможность*

Иначе решается вопрос о вероятности, возможности и необходимости войны в рамках **политического реализма**. Представители политического реализма исходят из того, что война – лишь возможность. Вместе с тем такая возможность присутствует в политике всегда.

Реалистический подход к войне исповедовался многими политическими мыслителями. Так, важное методологическое основание, ориентирующее на рассмотрение войны как феномена, неотделимого от политики, заложено в XVII в. Томасом Гоббсом. Как известно, английский политический философ полагал необходимым включать в понятие войны не только непосредственно само вооруженное столкновение, но и стремление, подготовку к ней. С этой точки зрения война, будучи волевым актом, включает в себя – по временному параметру – и тот период, который предшествует самим боевым действиям: «...*Война* есть не только сражение или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения. Вот почему время должно быть включено в понятие *войны*... Понятие войны состоит не в происходящих боях, а в явной устремленности к ним в течение всего того времени, пока нет уверенности в противном»²⁵.

Политическая же практика постоянно предоставляет убедительные примеры подтверждения тезиса английского философа о

²⁵ Гоббс Т. Избр. произ.: В 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 152.

том, что с прекращением известного состояния «войны всех против всех» – в результате общественного договора – государства тем не менее остаются практически в состоянии перманентной войны между собой. Несмотря на неоднозначность использованного Гоббсом термина, использованная аргументация представляется довольно убедительной и в современных условиях: «Хотя никогда и не было такого времени, когда бы частные лица находились в состоянии войны между собой, короли и лица, облеченные верховной властью, вследствие своей независимости всегда находятся в состоянии непрерывной зависти и в состоянии и положении гладиаторов, направляющих оружие друг на друга и зорко следящих друг за другом. Они имеют форты, гарнизоны и пушки на границах своих королевств и постоянных шпионов у своих соседей, что является состоянием войны»²⁶. По сути, в понимании Гоббса, война между государствами идет практически непрерывно и имеет лишь разные степени остроты. Воззрения английского мыслителя представляют интерес с методологической точки зрения, поскольку в них содержится достаточно четкое указание на постоянное незримое присутствие войны в политических отношениях.

Возможность будущей войны признается в стратегиях безопасности современных государств. Например, в действующей Военной доктрине Российской Федерации (ст. 7) констатируется: «Крупномасштабная война может стать результатом эскалации вооруженного конфликта, локальной или региональной войны с вовлечением значительного количества государств разных регионов мира. Эта война потребует мобилизации всех имеющихся материальных ресурсов и духовных сил государств-участников»²⁷.

Вместе с тем феномен войны играет и более опосредованную, не столь явно выраженную функцию по отношению к обществу и его политической организации. Речь идет о том, что вообще политическая жизнь существует в конечном итоге постольку, поскольку всегда – пусть и незримо – присутствует вероятность такого обострения социальных отношений, которое приведет к вооруженному столкновению субъектов. В этом смысле верно утверждение Карла Шмитта о том, что «война – это вообще не

²⁶ Гоббс Т. Избр. произ.: В 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 154.

²⁷ Военная доктрина Российской Федерации // Российская газета. 2014. 30 декабря.

цель и даже не содержание политики, но, скорее, как реальная возможность она есть всегда наличествующая предпосылка, которая уникальным образом определяет человеческое мышление и действие и тем самым вызывает специфически политическое поведение»²⁸. Вероятность же возникновения войны, оценка ее характера постоянно обуславливает развертывание деятельности по ее недопущению и предотвращению, равно как и по ее подготовке и ведению.

Из реалистичного подхода к оценке будущей войны вытекает безусловный примат политики по отношению к военной силе. Именно этой идеей проникнуты работы К. Клаузевица, А.Е. Снесарева, А.А. Свечина и многих других политических мыслителей. Политический реализм позволяет рассматривать войну, вооруженное насилие как политические явления, т. е. в инструментальном смысле, сдерживая заложенный в них разрушительный потенциал.

Прикладное значение образа будущей войны для государственной стратегии

Оценивая прикладное, инструментальное измерение представления о будущей войне для политической жизни, для государственных стратегий, следует предварительно отметить правоту утверждения Карла Шмитта о том, что «разница в понятии войны придает и мирному периоду между войнами столь же разные значения»²⁹. По крайней мере, в той или иной стране в конкретно-исторических условиях от видения будущей войны прямо или опосредованно зависит многое в организации жизни социума. Между тем в силу объяснимых причин в повседневных условиях люди часто не обращают внимания на данное обстоятельство.

Вообще, формирование понимания будущей войны представляет собой сложный и длительный процесс накопления и осмысления опыта предшествующих войн, в которых участвовала нация, а также и организации обороны страны. Теоретическое

²⁸ Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 43.

²⁹ Шмитт К. Государство как конкретное понятие, связанное с определенной исторической эпохой // Логос. 2012. № 5. С. 212.

осмысление отдельных сюжетов постепенно сводится в государстве в официальную единую систему взглядов. Видение войны в том или ином ракурсе становится и элементом массового сознания и исторической памяти народа. Впечатляющие эмоциональные образы войны – от возвышенных до самых ужасающих – запечатлены в произведениях культуры и искусства многих народов.

В целом же можно выделить следующие последствия представлений о будущей войне для жизни социума.

1. Прежде всего, следует назвать распределение материальных и иных ресурсов, а также и размер ресурсов, выделяемых для поддержания обороноспособности страны и обеспечения боеспособности вооруженных сил. От такого распределения зависят, в свою очередь, размер налогов, социальных выплат, пенсий, стипендий и многое другое.

2. С учетом вероятности и возможности войны общество и государство создают военную организацию, центральным элементом которой являются вооруженные силы.

Армия, как институт государства, существует для решения конкретных задач, которые связаны с применением военного насилия (в том числе посредством демонстрации возможности такого применения), с подготовкой либо же с предотвращением, недопущением войны. Характерно в этом отношении определение, данное Ф. Энгельсом: «Армия – организованное объединение вооруженных людей, содержащееся государством в целях наступательной или оборонительной войны»³⁰. Существуют и более конкретные и осязаемые оценки назначения вооруженных сил. По бесхитроственному выражению американского генерала Дугласа Макарура (1880–1964), «армия существует для того, чтобы убивать людей и уничтожать вещи»³¹.

3. От видения будущей войны зависят структура, состав и система комплектования, оснащение и подготовка вооруженных сил.

Думается, будет нелишне напомнить, в том числе и «записным пацифистам», некоторые простые истины относительно создания государством армии, ее функционирования и подготовки. Такие положения убедительно и откровенно изложены испанским философом Хосе Ортегой-и-Гассетом: «Перед взором

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. М., 1959. Т. 14. С. 5.

³¹ Цит. по: Крылов К. К философии армии // Отечественные записки. 2002. № 8. С. 321.

людей, отдавших жизнь военному делу, должен неизменно маячить хотя бы смутный призрак будущей войны. Сама мысль, что некое орудие или средство однажды придется пустить в ход, заставляет держать его наготове, проявляя о нем ежедневную заботу. Если из сознания армии изъять возможность войны, падет боевой дух, рухнет дисциплина, исчезнет надежда на сколько-нибудь эффективное применение военной силы. ...Содержать армию, исключив возможность ее участия в боевых операциях, – чудовищное противоречие...»³².

С учетом видения будущей войны решается порой и сам вопрос о наличии или отсутствии у страны регулярных вооруженных сил. Как известно, США до середины XX в., когда произошел окончательный отход от доктрины изоляционизма, не имели регулярной сухопутной армии, в то время как располагали регулярным военным флотом.

4. Понимание будущей войны властно диктует и развитие национальной экономики. Последнее происходит, например, посредством приоритетного развития тех или иных отраслей промышленности.

5. Важно отметить и распределение полномочий между ветвями государственной власти, в том числе относительно командования, руководства и управления вооруженными силами. Сложившийся статус-кво закрепляется в конституциях и национальном законодательстве.

6. Видение будущей войны придает определенную направленность деятельности институтов гражданского общества. Речь идет об их сегменте, связанном с гражданско-военными отношениями, в том числе – и об организации и формах политического руководства вооруженными силами и гражданского контроля над ними.

7. Образ будущей и возможной войны задает и направленность долгосрочной внешнеполитической стратегии и, в случае необходимости, ситуативно обусловленной дипломатической деятельности.

Для иллюстрации данного тезиса можно привести немало достаточно убедительных примеров из прошлого и настоящего. Объясняя такие действия и подходы, А.А. Свечин утверждал: «На дипломатию ложится задача – позволить государству избежать

³² *Ортега-и-Гассет Х.* Бесхребетная Испания. М., 2003. С. 45.

вооруженных столкновений с соседями в нежелательную для него минуту, и, наоборот, в том случае, если достижение исторических целей, которое ставит себе государство, невозможно без применения вооруженного насилия, то дипломатия должна вызвать войну в наиболее удобную по чисто военным и экономическим условиям минуту при наиболее выгодных внешних условиях»³³.

8. Определенным образом под воздействием «военного фактора» в той или иной стране формируется и система образования и воспитания граждан.

В современной России патриотическое воспитание граждан, формирование оборонного сознания общества стали фактически одним из приоритетных направлений государственной политики. Начиная с 2001 г., в нашей стране реализуются государственные программы патриотического воспитания граждан. Сложилась и практика издания специальных нормативных актов, в том числе федеральных законов. Здесь могут быть названы Федеральный закон от 13 марта 1995 г. № 32-ФЗ «О днях воинской славы (победных днях) России», Федеральный закон от 9 мая 2006 г. № 68-ФЗ «О почетном звании Российской Федерации «Город воинской славы».

Перечень последствий восприятия военного прошлого и понимания военного будущего для жизни общества при желании нетрудно продолжить. Фактически имеет место то, что войны, как писал Клаузевиц, «охватывают всё бытие народов»³⁴, по-разному оказывая влияние на общество и организацию властных отношений. Последствия постоянного удержания в виду перспективы войны для общества и его политической организации проявляются в различных ипостасях. Вообще, как обоснованно пишет политолог из Латинской Америки Л.С. Санистебан, «феномен войны оказывает решающее влияние на политическую систему не только когда она идет, но и во времена мира»³⁵.

Неверное же представление будущей войны способно привести к самым непредсказуемым последствиям. В контексте рассматриваемой темы в год столетия окончания Первой мировой войны хотелось бы привести некоторые суждения.

³³ *Свечин А.А.* Стратегия / Вступит. ст. И.С. Даниленко. Жуковский; М., 2003. С. 180–181.

³⁴ *Клаузевиц К.* О войне. Т. 1. М., 1936. С. 54.

³⁵ *Санистебан Л.С.* Основы политической науки. М., 1992. С. 109.

1. К моменту ее начала противоборствующие стороны, за исключением англосаксонского мира, не имели адекватной долгосрочной государственной стратегии, в том числе ее внешнеполитического и военного сегментов.

2. Интересам развития социумов вступление в войну не соответствовало. Не нужна война была и России.

3. Правительства противоборствующих сторон не понимали перспектив войны, не имели ее адекватного образа, оказались неготовыми к ее ходу. В результате, вопреки Клаузевицу, грамматика войны фактически повсеместно подчинила себе ее логику.

4. Для континентальных держав изначальные цели войны оказалась утраченными уже в первые месяцы после ее начала. Политическая концепция войны у них отсутствовала. Власти не могли предложить социумам приемлемой цели войны.

О катастрофических же последствиях той войны для многих ее участников хорошо известно.

* * *

Действительность свидетельствует о том, что «палитра» применения военной силы, причины обращения к ней, спектр задач, для решения которых она используется, характер, интенсивность и последствия ее применения перманентно видоизменяются. Помимо государства и его военной организации на театре войны появились террористические и криминальные группировки, частные военные кампании, другие субъекты. Локальное поле боя, преобразовавшись в глобальное боевое пространство, стало полисубъектным.

В современных условиях проявляется множество признаков исчезновения грани между применением военной и других видов силы: экономической, информационной, культурной и др. В результате их неоднородного и сложного сочетания и совокупного действия рождаются самые причудливые симбиозы, – и война, как «хамелеон», в очередной раз меняет свой облик, о чем когда-то писал Клаузевиц. Появление в практике современных войн и конфликтов все новых феноменов требует осмысления и выработки подходов для адекватного военно-политического реагирования. Для России, значительную часть своей истории воевавшей, эта проблема остается актуальной. Очерчивание же военно-политического будущего должно найти свое место в процессе формирования и реализации государственной стратегии.

О СУБЪЕКТЕ И СУБЪЕКТНОСТИ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Советское общество иногда оценивают как особый тип цивилизации, гибель которой имеет непоправимые последствия для истории всей мировой цивилизации, лишившейся возможности своего сохранения и преодоления глобальных противоречий. Мы еще не осознали причин этой катастрофы, но то, что они лежат в цивилизационной плоскости, это становится все более очевидным.

Так, мы еще с советских времен помним слова, – с 1917 г. началась новая эра человечества, и цивилизация получила новое дыхание в своем развитии. На ее счет, действительно, можно записать такие свершения, которые не смогла свершить ни одна из западных стран. Обычно отмечается ускоренная модернизация страны, победа в Великой Отечественной войне, ускоренное восстановление разрушенной страны, создание атомного щита, что позволило не развязать ядерной войны, создание атомных электростанций и атомных морских судов, начало практического освоения человеком Космоса, создание единой энергетической системы страны. Составляется и трагический список: массовые репрессии, голодомор, ГУЛАГ, цензура, преследование инакомыслящих, «железный занавес» и т. д. Отсюда возникает масса вопросов: чем объяснить наличие такого антагонизма в развитии советской цивилизации, если она пришла на смену предыдущей, капиталистической? Можно ли было избежать этого антагонизма? Оправданы ли были принесенные жертвы? Если не оправданы, то как назвать такую социальную революцию, которая привела к большим жертвам и к противоречивым результатам?

Вопрос о «цене» революции и реформы сейчас ставится очень часто, но так же часто он становится похожим на бухгалтерский отчет, где всегда известно, сколько чего стоит и сколько надо заплатить. Главное, находятся люди, которые претендуют на роль хранителей прайс-листов развития мировой цивилизации. С особым пристрастием они подсчитывают жертвы, принесенные в ходе социалистической революции, не думая, что тем самым они соглашаются с тем, что таких жертв не должно было быть вообще. Но если исходить из того, что ни одна революция в истории не была

бескровной, то почему отношение к социалистической революции такое особое? И почему список трагических жертв, принесенных на алтарь сохранения и воспроизводства капитализма в XX в., не является для них аргументом для отвержения самого этого общественного строя? А список этот более внушительный, если мы его начнем составлять со времен возникновения протестантизма и закончим мировыми и локальными войнами XX–XXI вв., которые порождены противоречиями капиталистического строя. Таким образом, вряд ли оправдано выделение особой капиталистической или социалистической цивилизации: оба этих общественных уклада находятся в системе одной мировой цивилизации, активно взаимодействующих друг на друга и подталкивающих к развитию в определенном направлении.

Однако сейчас идея гегемонии за рубежом вышла на глобальный уровень. На роль сверхдержавы ранее претендовали страны, выступающие для этого в качестве основания высокой экономики, наличие ядерного оружия и мощных политических союзов во главе одной из стран. Сейчас делается попытка выделить в роли сверхдержавы только одну страну, США. Она же объявляется и главным субъектом развития цивилизации. По крайней мере, лидеры США именно таким образом себя ведут, выступая в роли мирового судьи, который оценивает роль каждой из стран и применяются различные санкции за поведение, которое не соответствует интересам США. Отсюда и возрождение идеи гегемонии¹. Но практика показывает, что в действительности определенные общественные силы с помощью СМИ и политической рекламы лишь позиционируют себя в качестве элитных субъектов развития цивилизации, но в реальности не являются ими. Мы лишь видим, как этот гегемон выступает разрушительной силой, а его действия приводят к уничтожению определенных центров и форм развития цивилизации. Конкретных примеров субъектов такого вида современная история дает предостаточно. Как обобщает А.С. Панарин, «глобализм по-американски ставит себя во враждебное отношение не только к нации, но и к цивилизации, не только попирает права других на принадлежащую им землю и территорию, но и права на цивилизованное существование, он обретает великого противника в лице великих культурных традиций человечества»².

¹ *Андерсон П.* Перипетии гегемонии. М., 2018.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 980.

Концентрированно эти примеры связаны с процессами, которые получили название «цветных революций». Исследователи за последние полвека насчитывают десятки цветных революций в разных регионах мира. В них не только идеологически с использованием современных информационных технологий возвышается значение псевдосубъекта истории, но и дискредитируется идея социальной революции³. В литературе дан достаточно аргументированный анализ такой формы псевдосубъекта: как она возникла, какие стадии прошла, и как пришла к своему закату⁴.

Но вернемся к цивилизационному развитию родного Отечества. Тот, кто не один десяток лет работал в области общественных наук, то не может не помнить, как трудно было опубликовать исследователям что-то новое в философии и общественных науках в целом, если их идеи не соответствовали положениям классиков, решениям съездов и пленумов. Но поскольку в качестве идеологического постулата существовало утверждение, что новое общество не может развиваться без научного обоснования, то предлагался некий набор положений, которые разрешалось обсуждать представителям общественных наук. Но были темы, которые табуировались. Что касается развития общественных наук, то за новые теоретические открытия подавались наспех скроенные абстрактные положения, которые готовились аппаратом ЦК КПСС перед очередным партийным

³ См.: *Савино Д., Новодержкин Н.А.* Революции vs «цветная революция» // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. 2017. № 1. С. 98–103; *Пономарева Е.Г.* Почему «цветная революция» не революция? // Революции в отечественной и мировой истории: К 100-летию российских революций 1917 года. Материалы междунар. науч. конф. / Под ред. В.М. Доброштана и др. 2017.

⁴ См.: *Ваджра А.* Путь зла. Запад: матрица глобальной гегемонии. М., 2007; *Хомский Н.* Гегемония или борьба за выживание. Стремление США к мировому господству. М., 2007; *Богданов А.Н.* Эволюция гегемонии: власть США в современном мире // Политическая экспертиза. ПОЛИТЭКС. 2013. Т. 9. № 1; *Шишков В.В.* Становление и развитие гегемонии США: имперское доминирование и глобализация в XX в. // Век глобализации. 2014. № 1 (13); *Шишков В.В.* Кризис глобальной гегемонии: перенапряжение гипердержавности США в XXI в. // Вестник МГИМО (Университета). 2017. № 1 (52); *Долгов К.К.* Расцвет или закат мировой гегемонии США // Международная жизнь. 2018. № 5.

съездом. Все свежее, новаторское отбрасывалось и называлось «отсебятиной». Мыслящие натуры были лишены «авторского права», а «правом на высказывание» новых положений обладала только партийная верхушка: безликий ЦК КПСС и такой же безликий Генеральный секретарь.

Таким образом, к догматизированному марксизму и отношению сложилось догматическое, а не критическое, как того требует марксизм, в котором развитие социальной науки понимается как «критическое познание исторического движения». Эту мысль Маркс повторял постоянно, начиная с крупного совместного с Энгельсом произведения «Немецкая идеология» (1845–1846), в котором сказано: «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории»⁵.

Но кто-то понимал это так, что раз догматизма в социальной науке быть не должно, то ленинские идеи стали оценивать как творческое развитие идей Маркса, если находили какое-то различие в их взглядах. Но различие во взглядах не всегда является развитием, – и вот уже стали догматизировать идеи Ленина, – дабы они «соответствовали» идеологическим установкам правящей партии. Так возник удвоенный догматизм: марксистско-ленинский. Как показали первые годы советской власти, такое отношение к высказываниям Маркса и Ленина губительно сказалось на судьбе нового государства. Это привело к уничтожению социальной науки как «критического познания исторического движения». Однако новое общество не может формироваться и развиваться без научного подхода, как и без широкого развития демократии. В свою очередь, только при наличии развитой системы демократических институтов возможно развитие социальной науки. Но было сделано все, чтобы демократия и социальная наука были «свернуты». Результаты научных исследований были изъяты из механизма принятия и реализации решений, а в качестве научного основания строительства стали использовать высказывания Сталина и решения съездов и пленумов.

Маркс нигде не пишет, что он создал какую-либо теорию или науку. Для Маркса нет никакой социологии, которая бы выдавала «на поток» научные плоды. Для Маркса есть методология, которая позволяет воспроизводить социальные явления и процессы

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 16.

и указывать направление их развития, которая самим Марксом представлялось в общем виде как универсальное и неограниченное развитие свободной индивидуальности.

Таким образом, с 40-х гг. XIX в. и до конца жизни К. Маркс вместе со своим соратником ясно и однозначно высказывались о характере диалектической социальной науки, которую они разработали: она является критическим изучением исторического движения; и все нужно объяснять, исходя из материальных отношений. Но именно такого отношения к социальной науке не было. В результате новый тренд в развитии цивилизации, в которой рабочие и другие трудящиеся люди играли бы решающую роль, не состоялся в силу отсутствия новой социальной науки, без реализации выводов которой новое общество сложиться не может. Так что это не марксизм потерпел крушение в советском обществе, а советское общество, не сумевшее воспользоваться сложившимися историческими условиями для формирования нового направления развития цивилизации, которое опиралась бы в своем развитии на новую социальную науку.

От марксизма, если он действительно устарел, и его можно чем-то заменить другим, отказаться можно, конечно. Но какая из существующих социальных теорий способна выражать интересы десятков и сотен миллионов людей, задавленных нуждой, бедностью, нищетой, непомерным гнетом новых «хозяев жизни», стремящихся как можно быстрее обогатиться за счет пока еще покорных работников? А торопятся они потому, что в душе не верят, что такая возможность будет продолжаться очень долго, поскольку сами недавно вышли из общих рядов советского общества, и понимают всю позорность возникшей ситуации, когда приходится обогащаться за счет своих бывших коллег, товарищей, друзей и даже родственников, так как в бизнесе нет ничего личного.

Важно обратить внимание еще раз на вторую крайность в развитии субъектности современной цивилизации. Это идея, в которой субъектом истории якобы выступает сама цивилизация и ее определенные «успехи» в развитии науки, новой техники и средств коммуникации. Однако, выделяя признаки субъектности, субъектом цивилизация эти новые формы субъектности явно не называются: оценка новых элементов цивилизации в качестве субъекта происходит по умолчанию. Но такая оценка, в которой цивилизации лишь приписываются качества субъекта; тогда как явный субъект, который только и может дать цивилизации черты

своей субъектности не называется, – говорит о том, что реально действующий субъект стремится скрыть свою субъектность, перенося ее на другие субъекты. Возникает противоречивая ситуация: за анонимностью в скрытой форме содержится действительный субъект, который реально определяет ход истории, но уходит от ответственности, поэтому и не стремится быть названным. Так было в советские годы, когда номенклатура скрывала свою субъектность, выставляя на передний план субъектность рабочего класса. Или как сейчас это делают США, репрезентирующие себя в качестве главного субъекта глобализации, его «гегемона»; или Европа, считающая себя первичным истоком современной цивилизации, – но ни США, ни Западная Европа не берут на себя ответственности за результаты своей «гегемонии», перекладывая ее на другие страны и общественные движения. Соккрытие субъекта цивилизационной динамики в одном случае является демонстрацией завышенных амбиций, вызванных экономической и военной мощью; в другом случае – требует внимательного критического анализа, который показывает, что европейские страны долгое время испытывали и сейчас испытывают воздействие азиатских и других стран, а не только локально развивали формы древнегреческой и римской культур, формируя свой европейский менталитет. Такой критический анализ постоянно проводится, но европейцами его результаты отвергаются, так как им невыгодно отказываться от своего привилегированного положения, поэтому доминирует пресловутый евроцентризм, хотя и в своих измененных формах. В XX в. он регулярно приобретал милитаристскую форму и становился истоком мировых войн, включая «холодную», создавая человечеству угрозу уничтожения. И все это прикрывалось идеей нового этапа развития цивилизации, достигшей во многих странах и связанного с созданием высококомфортных условий проживания. Правда, приписывая все эти успехи своим странам, их идеологи и лидеры забывают сказать, что эти успехи во многом достигнуты привлечением природных и кадровых ресурсов из десятков стран, включая Россию.

Следует также заметить, что в настоящее время происходит переструктуризация субъектов цивилизации не только на глобальном уровне, но и на локальном. Она еще не завершилась и в будущем нужно ожидать каких-то новых исторических поворотов; но в этой ситуации важно рассмотреть общую причину данного процесса. Такой причиной является кризис в развитии

субъектности современной цивилизации, которая выражается, как мы уже отметили, в том, что игнорируется роль социально-гуманитарной науки в развитии цивилизации. Однако эта проблема часто обсуждается как не относящаяся к цивилизации, хотя по своему содержанию она всем хорошо известна. Эта проблема связана с уровнем общественного самосознания субъектов цивилизационного процесса.

Когда говорят о роли науки в развитии современной цивилизации, то имеют в виду, прежде всего, естественные науки и создаваемую на их основе новую технику. То есть социология и другие социально-гуманитарные науки в этом случае видятся на вторых ролях и годны только в качестве средства исследования предпосылок или следствий развития современных технологий. Однако все чаще высказываются идеи, что без использования социально-гуманитарных знаний невозможно развитие субъекта цивилизации. Проблема, с которой мы сейчас столкнулись вплотную, часто замалчивается, так как от социальной науки ожидается решение лишь мелких социальных вопросов, ответы на которые способствуют развитию бизнеса и разрешению локальных политических и социальных конфликтов. То есть в таком подходе к субъекту цивилизации, сводящем его только к индивидуальным и частным формам субъектности, игнорируются большие социальные субъекты: нации, классы, этносы. Между тем, как хорошо известно, локальные процессы во многом зависят от глобальных факторов. В этой кризисной ситуации мы сталкиваемся с «новым варварством», которое выражается в отказе от возможностей социально-гуманитарной науки⁶.

Но такое двойственное отношение к возможностям социальной науки, ограничивающее ее задачами, которые устанавливаются бизнесом и политикой, ведет к формированию кризиса нового типа, из которого не способны вывести субъекты, сферой действия которых являются бизнес и политика. Следовательно, образовался кризис субъектности, который возник далеко не сейчас, но в настоящее время он приобрел новые формы и вышел на новый уровень обострения, хотя внешне он может быть незаметен или тщательно скрываться.

⁶ Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010; Нуссбаум М. Не ради прибыли. Зачем демократии нужны гуманитарные науки. М., 2014.

На кризисную ситуацию в развитии субъекта цивилизации обратил внимание Ж. Рансьер, проанализировавший для этого процесс становления рабочего класса в качестве субъекта. Возникший кризис субъектности он формулирует в общей форме так: она «всегда влечет за собой невозможную идентификацию; идентификацию, которая не может быть воплощена теми, кто ее высказывает»⁷. Тут французский исследователь заставляет нас вспомнить традиционную дискуссию, которая развернулась среди марксистов по поводу способности рабочего класса самостоятельно выработать свою идеологию. Мы не будем к ней обращаться, так как она хорошо известна в литературе, начиная с дискуссии среди марксистов 1-й четв. XX в.⁸ Правда, только А. Грамши связывал проблему субъекта истории с развитием цивилизации, выделяя типы цивилизации в зависимости от ее субъекта, полагая, что более высокий тип цивилизации возможен при выполнении государством не только созидательной, но и воспитательной задачи: «Приведение “цивилизации” и моральных норм широких народных масс в соответствие с потребностями непрерывного развития экономической системы производства и, следовательно, выработка также и в физическом отношении новых типов человеческого общества»⁹. Эта идея о моральной основе нового типа цивилизации далеко не оговорка марксиста, который якобы внес диссонанс среди ортодоксальных марксистов. К этому выводу был склонен и В.И. Ленин, которого до сих пор считают – а сейчас эта оценка даже усилилась – сторонником экономического материализма и силового способа создания нового государства. В качестве примера другой точки зрения, в которой отстаивается идея решающей роли нравственности и культуры в формировании нового типа общества, можно привести исследования М.А. Лифшица о нравственных предпосылках нового типа цивилизации¹⁰.

Казалось бы, сейчас происходит изменение и расширение содержания понятия цивилизации – тем, что в цивилизационную

⁷ Рансьер Ж. На краю политического. М., 2006. С. 105.

⁸ Ленин В.И. Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 6. М., 1963.

⁹ Грамши А. Тюремные тетради // Грамши А. Избр. произв. М., 1959. С. 212.

¹⁰ Лифшиц М.А. Нравственное значение Октябрьской революции // Лифшиц М.А. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 230–259.

динамику включаются все виды субъектов, начиная от человечества в целом и заканчивая отдельной личностью во всех ее «модификациях», включая новые виды субъектности, вызванные развитием форм социальной коммуникации. Отличительная черта современности – в том, что развитие цивилизации необходимым образом становится процессом и результатом жизнедеятельности всех исторических субъектов. Поэтому успехи развития цивилизации нельзя приписать ни одному из субъектов, пусть даже самому значимому, – социальной элите, или «гегемону». При этом все шире осознается, что качественной характеристикой этих субъектов является культура, которая в самом общем виде является способом воспроизводства и развития человека как общественного субъекта, как носителя новой формы морали и более высокого уровня общественного самосознания, – по сути дела, такого уровня общественного самосознания, без достижения которого распалось советское общество. Цивилизация вернулась к своему исходному положению, в котором она находилась сто лет назад, но на качественно ином историческом витке развития с гораздо более сложными задачами, решение которых под силу качественно новым субъектам. И в формировании культуры этих новых субъектов цивилизации первичную роль начинают играть представители социально-гуманитарных наук, способные взять на себя ответственность по формированию новых форм субъектности. Однако весь уклад современной жизни препятствует тому, чтобы социально-гуманитарные науки играли лидирующую роль в развитии искусства, науки, образования, технологий – всей культуры. А без новой духовной культуры, ядром которой должны быть социальные науки, не будет и развития цивилизации¹¹. Нужно сказать, что к такому выводу пришел один из крупнейших исследователей цивилизации, П.А. Сорокин, на основе анализа ее кризиса в годы, которые предшествовали Второй мировой войне и последовали за ней.

Многозначность и противоречивость понятия цивилизации, о содержании которого возникает много споров, есть реаль-

¹¹ См. подробнее: *Козырьков В.П.* Социология в роли духовного лидера в развитии современного университета // XXI Уральские социологические чтения. Социальное пространство и время региона: проблемы устойчивого развития. Материалы Междунар. научно-практич. конф. Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2018. С. 117–121.

ное и содержательное функционирования различных субъектов в реализации потенциала культуры, в развитии которой на передний план выдвигаются то одни субъекты, то другие, но как носители нового уровня социально-гуманитарной науки. Стремление зафиксировать какой-то один субъект цивилизации, чтобы затем дать описание и объяснение реальных цивилизационных процессов, приводит лишь к тому, что таких однозначных толкований появляется множество – в зависимости от исторических ситуаций и методологических предпочтений. Тогда вместо анализа реальной субъектности цивилизационной динамики мы обнаруживаем зеркальное отражение *субъектности автора* исследования, то есть процесс не публичный, а приватный.

Итак, понятие субъекта цивилизации применительно к кризисной ситуации не может иметь однозначного и неизменного смысла. Внешне это выглядит так, что содержание понятия субъекта цивилизации то расширяется, то сужается. Как предельно широкое, оно тождественно социальной жизнедеятельности человечества в целом, активно взаимодействующего с природой (а это взаимодействие приводит к экологическому кризису). Тогда для сокрытия ситуации кризиса люди начинают превращать ее в частное дело отдельных субъектов, которые постоянно уходят от ответственности, пользуясь закрытостью своих действий. Но по мере обострения кризиса происходит осознание необходимости разрешения этого кризиса, что невозможно без развития универсальной субъектности цивилизации, – и тогда в качестве публичной формы которой выступает социально-гуманитарная наука как современная форма общественного самосознания.

Понятие цивилизации часто используется для обозначения самого высокого на данный момент уровня развития общества, способного к духовному саморазвитию и к своему расширенному воспроизводству в пределах освоенного географического пространства. Этот уровень носит исторически-относительный характер, поэтому признак цивилизованности общества меняется от эпохи к эпохе и не может быть жестко привязан только к одному региону мира. Так, всем хорошо известно, что в различные исторические эпохи различные регионы мира выступали лидерами цивилизационной динамики, что детально описано историками (Данилевский, А. Тойнби, П.А. Сорокин, Л. Гумилев и др.). И сами эти эпохи не могут быть выстроены в иерархический ряд по уров-

ню цивилизованности, вершиной которого являлась бы наша эпоха. Если не быть самонадеянными, то логично предположить, что в отдаленном будущем наш век сочтут периодом варварства, хотя мы уверены в своей цивилизованности. Но они будут судить не по уровню развития науки и техники, а по уровню развития субъектности общества. В этой связи немало исследователей отмечает, что современная цивилизация включает в себя рост элементов «нового варварства» в такой степени, что возникает угроза тотального одичания. В этом случае, видимо, источником такого варварства следует рассматривать не цивилизацию в целом, а определенных ее субъектов, действия которых не соответствует высоким ценностям и нормам культуры.

Таким образом, идея цивилизации как никогда важна для описания и осмысления того, что произошло в нашей стране. И все же история нам задала задачу, которая выходит за рамки возможностей теории цивилизации. Западные страны вообще не дадут нам такой социальной теории, на основе которой мы могли бы решить свои проблемы, поскольку наше общество вышло за пределы западной формы развития цивилизации.

С этим историческим фактом до распада СССР никто не спорил, если исключить крайние точки зрения, которые никогда не доминировали. Это только задним числом сейчас поднимаются на щит теории типа западного плана Далласа и отечественных теоретиков либерализма, которые, оказывается, всю жизнь «знали» о том, что социалистическое общество долго существовать не может, поэтому они, как могли, приближали час его гибели. Но это все неправда. Даже самые радикальные диссиденты, включая А.И. Солженицына, не держали в голове мысли о возможности распада советского государства.

Это подтверждается и тем, что западные теоретики согласились с тем, что социалистическая цивилизация будет существовать достаточно долго, поэтому необходимо разрабатывать теории сосуществования двух цивилизаций. Например, известно, что в начале 60-х гг. П.А. Сорокин развивал теорию интеграции СССР и США. С идеей интеграции выступали многие другие авторы (Дж. Гэлбрейт, А.Д. Сахаров). Но ни у одного западного автора вы не найдете теории реставрации капитализма в социалистическом обществе. У них был накоплен теоретический опыт в осмыслении перехода многих стран от традиционного общества к индустриальному и постиндустриальному.

Итак, западные теоретики не могут нам дать необходимой для нас социальной теории. Если бы это было не так, то эти теоретики давно бы создали теорию предотвращения экономических кризисов, которые происходят в западных странах с известной всем регулярностью. Они уже давно поняли, что ничего радикального в борьбе против экономических кризиса, кроме определенного периода выжидания и принесения ритуальных жертв языческому чудовищу под названием «кризис», нет. Как всегда, будет падение производства, будет снижение уровня жизни, будет увеличиваться армия безработных, будут социальные протесты и более серьезные социальные взрывы. Но от всего этого можно отсидеться в укромном местечке. Ничего более мудрого в борьбе против кризисов западный мир не придумал.

СОВРЕМЕННЫЙ ЭТАП ГЛОБАЛИЗАЦИИ:
ПРОГНОЗЫ И ВОЗМОЖНОСТИ

Общепризнанной идеей глобализации стала идея «единого мирового пространства». Идеология глобализации, по сути, ориентировалась на процесс формирования взаимозависимого мира, – мира единых экономических, информационных и политико-правовых пространств. Оптимисты процесса глобализации ориентировались на то, что это – исторический путь к новым возможностям и новым вершинам, и что в глобализации воплощается вектор положительной динамики исторического развития.

В контексте глобализации предполагалось взаимодействие стран *разного* цивилизационного типа. На самом же деле, позитивно глобализация проявляется лишь в развитых экономически, технологически, информационно странах, относительно же остальных государств можно констатировать то, что здесь в большей мере проявляются ее негативные стороны. Так, философ и политолог А.С. Панарин, стоявший в России у истоков осмысления идеи глобализации, связывал основной мотив идеологического кризиса глобализации именно с «особым разрывом типов социального времени, характерных для элит, с одной стороны, туземных масс – с другой». В частности, он считал, что «элиты и массы входят в глобальный мир с *неодинаковой скоростью*», что «чем больше пространство элит глобализируется, делаясь особо открытым и мобильным, тем больше пространство масс локализуется, сегментируется, “натурализируется”, неожиданно удаляясь от модерна к архаике...»¹. Надо заметить, рассматривал он такого типа отношения более локально, в основном ориентируясь на последствия процесса глобализации для России.

В рамках одного государства прогрессия такого рода, надо полагать, имеет еще одну историческую закономерность, на которую при анализе уже т. н. «исторических псевдоморфоз» обратил внимание О. Шпенглер. Немецкий историк, рассуждая о

¹ *Панарин А.С.* Глобальные деконструкции как новейшая стадия развития нигилизма // *Панарин А.С.* Русская культура перед вызовом постмодернизма. М.: ИФ РАН, 2005. С. 147.

влиянии Европы на Россию, подчеркивал, что оно распространялось «только на тонкий социальный слой», на элиту российского общества, которая через петровские реформы «восприняла европейские формы» общественного развития. В то время как народу, который продолжал «жить по своим традициям», была «навязана искусственная и неподлинная история». Народу, по мнению Шпенглера, предназначено было «еще на протяжении поколений жить вне истории»². В принципе, можно согласиться с такими выводами, однако, не следует забывать, что в деятельности Петра I необходимо различать две стороны его деятельности – государственную деятельность и реформирование быта русского народа. И если в начале реформирование русской жизни касалось только привилегированных слоев общества, то постепенно оно стало распространяться на все слои и сферы общественной жизни.

На современном этапе глобализация не выступает в виде «определенного цивилизационного стандарта», а предполагает интеграцию всех стран и народов, которая, в свою очередь, распространяется на все сферы как политико-экономической, так и культурной жизни национальных государств. Современное пространство глобализации создало новую политико-экономическую интеграцию, соответственно, и новые условия как для экономических, так и для политических объединений, имеющих «собственную валюту, модели экономического регулирования, правовые институты, структуры управления системы безопасности»³.

В современном политизированном мире, где сложился некий фетиш политики, практически, сформировался *новый*, как утверждают аналитики глобализации, «центральный вектор развития – *геоэкономический*» (курсив мой. – *И. К.*)⁴, который по сути оттеснил на второстепенные планы остальные сферы и направления исторического развития. И поэтому не учитывать сегодня при анализе системы глобализационных процессов «факта глобальной

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. М., 1998. С. 100.

³ К институтам и объединениям такого рода, порожденных глобализацией, относятся прежде всего – Международный Валютный фонд (МВФ), транснациональные корпорации (ТНК) и др.

⁴ Кочетов Э.Г. Глобалистика: мировая трансформация и стратегия России (мир как пролог нового ренессанса и преддверие нового человека) // Философия хозяйства. 2002. № 1 (19) С. 128.

экономики», как утверждают исследователи глобализации, – «непростительная ошибка. Еще хуже не видеть качественных от нее изменений»⁵. В анализе повседневного влияния экономического, как впрочем, и финансового, факторов на современные государства различных стран необходимо учитывать и то, что влияние это осуществляется не только на процесс функционирования современных государств, на их внешние и внутренние процессы, но и на *тенденции* их развития. Так, например, под влиянием процесса глобализации экономики происходят радикальные изменения в социально-политических и правовых системах традиционных государств. К тому же, современный уровень соотношения экономики и политики оказывает существенное влияние и на окружающую – социальную, политическую, духовную – среду обитания и жизни человека⁶.

Особенностью современного этапа глобализации является как раз то, что в контексте идеологии этого процесса происходит *деморализация* основополагающих принципов и канонов, на которые до сих пор ориентировалось человечество в области социальной и индивидуальной нравственности, которую сторонники глобализации предлагают заменить понятием «естественного отбора». Современная нелиберальная модель глобализации трансформирует общепринятую сферу знаний о человеке – в интерпретацию социальных связей и отношений через призму понятия «рынок». Соответственно, социальное подчиняется законам рынка, а человеческая жизнь описывается в терминах экономики. В результате чего социальные субъекты рассматриваются в качестве свободных предпринимателей, а их жизнь – как предприятие, социальные взаимоотношения как контракт или акт «купли-продажи». История человеческого рода замещается антропологией «контрактного субъекта», цель развития которого ограничивается стремлением к эффективности, максимализации возможностей присвоения, к гедонистическому образу жизни.

Сегодня универсальные принципы и ценности обесцениваются, и надо заметить, не идеологиями, а современным типом

⁵ *Осипов Ю.М.* Глобальная экономика: не миф, а реальность, хотя и трансцендентная // *Философия хозяйства* 2002. № 2 (20). С. 13.

⁶ Справедливости ради, следует заметить, что в последнее время мировое пространство все больше склоняется не к системе мировой экономики в целом, а скорее к системе мир-экономик.

политизации всех сфер жизни, при которой рациональные и разумные формы порядка переходят в прагматическую сферу зависимости и подчиненности непредсказуемым политическим формам дискурса.

В истории теоретической мысли представление о том, что европейская цивилизация тождественна цивилизации общечеловеческой, долгое время считалось общепринятым, а основывалось оно на гегелевской философии истории. Гегель, опираясь в своих рассуждениях на понятие «мировой дух», обосновывал связность, единство и всемирность исторического развития человечества, акцентировал внимание при этом не на всеобщности этого развития, а на избирательности. Так, гегелевский «мировой дух» воплощается не во всех народах, а только во «всемирно-исторических». И понятно, что по мнению Гегеля, носителем мирового духа в Новое время являлся германский мир.

В России общеевропейские и глобальные проблемы остро ставили и глубоко осмысливали Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев. Данилевский, например, в своей книге «Россия и Европа» формулирует иную гегелевскую точку зрения, утверждая, в частности, что общечеловеческой цивилизации не может быть, существуют лишь различные культурно-исторические типы цивилизаций. На основании представлений о культурно-исторических типах ученый сформулировал и законы исторического развития (пять законов). Цивилизация не может передаваться от одного культурно-исторического типа другому. Способы распространения цивилизаций различны. Истинно плодотворное воздействие более развитой цивилизации на вновь возникающую происходит, по Данилевскому, в том случае, когда сохраняются политическое и общественное устройство, быт, нравы, религиозные верования, когда сохраняется самобытность. Менее эффективным ученый считал способ взаимодействия цивилизации посредством колонизации, который связан с лишением народов, не принимающих и мешающих распространению цивилизации, политической самостоятельности и даже их уничтожением. В цивилизационном взаимодействии невозможно что-либо заимствовать, ибо чуждые общественные начала не имеют общеприменимого значения, можно лишь что-то принять к сведению для сравнения.

В принципе, сформулированные Данилевским общецивилизационные принципы исторического развития являются вполне современными смыслами. Так, например, идея единого

мирового пространства для определенного исторического периода казалась прорывом в теоретической мысли, но, как стало очевидно, это ни касалось ее практической стороны. Понятно, что весь утопизм и все погрешности идеи глобализации можно объективно проанализировать только сейчас, когда практически стали очевидными все просчеты интеллектуалов, формировавших саму идею *мирового пространства*. И, разумеется, более объективно, – правда, не столь оптимистично и фанатично, а более реалистично, – можно говорить сегодня как о положительных, так и о негативных сторонах глобализации, ориентируясь, конечно, на эмпирически апробированные результаты. Можно рассуждать о проблемах, связанных не только с внутренней динамикой самого процесса объединения, но и о дилемме нерешенного конфликта целей. И, главное, важно даже не столько теоретически и методологически, сколько практически иметь четкое представление о глобализации как о современном феномене, оказывающем столь активное воздействие на общественную и государственно-правовую жизнь всех без исключения стран и народов.

Современный этап глобализации поставил перед человечеством множество проблем, одной из которых является проблема поиска новых форм цивилизационного развития. Сформированные глобализацией общие тенденции культурного развития и социального преобразования сориентированы были на создание «новой картины мира», или «нового порядка». Между тем, как стало очевидно, социокультурные установки такого рода формируют не столько новые формы жизни, сколько новые *смыслы* социального развития. В рамках современного социально-политического и культурного преобразований серьезному испытанию подвергаются привычные и вполне приемлемые для международных связей и отношений формы сотрудничества, а также сформулированные и апробированные человечеством в процессе исторической эволюции универсальные смыслы и ценности общественной жизни.

Привычные формы социальной жизни сегодня поставлены в условия формирования почти планетарной опасности – опасности инфляции идеалов и идей. Однако, независимо от того, насколько по новому звучат и на что ориентируются установки концепции «нового порядка жизни», все смыслы социальной жизни в конечном итоге сводятся к фундаментальным проблемам соотношения мира и войны, жизни и смерти, добра и зла.

Развернувшиеся сегодня дискуссии о перспективах и возможностях глобального и национального развития нацелены, среди прочего, и на возможность осмысления такой насущной проблемы, как роль глобализации в развитии национальных государств.

Некоторые теоретики концепции «глобализация» обращают внимание на то, что понятия «глобализм», «глобализация» страдают неопределенностью. И, надо заметить, не только в политическом плане, но и в социальной, равно как и в юридической, сферах. В дискурсах о глобализационных процессах в юридической науке, например, широко обсуждается вопрос о *юридическом содержании* термина «глобализация». Но парадоксальность этого момента заключается как раз в том, что понятие «глобализация» ни в сфере общего права, ни в какой-либо другой отрасли права (соответственно, это касается и международного права), до конца «не определено»⁷. Отсутствие в юридическом лексиконе термина «глобализм» создает определенные риски, т. к., будучи юридически нейтральным, как подчеркивают некоторые авторы, понятие «глобализм» «может быть использовано для разных целей, в том числе и антигуманных»⁸.

Апологеты глобализации, приняв в качестве общепризнанной идею «единого мирового пространства», или порядка, ориентировались на то, что международные и межгосударственные отношения, преодолевая рамки национальной замкнутости, будут выстраиваться в границах *единого* правового поля и прежде всего с ориентиром на принципы международного права.

Однако, как показывает практика международной жизни, на современном этапе глобализации, при теоретическом рассмотрении методологически значимых проблем, связанных с воздействием этого процесса на национальные государства и правовые системы, обнаружилось, что главной особенностью глобализации

⁷ Мелков Г.М. Юридическое содержание термина «глобализация» // Материалы науч.-практич. конф. «Глобализационные процессы в сфере права; проблемы правового развития в России и СНГ». 19 апреля 2001 г. М., 2001. С. 35.

⁸ Витушко В.А. Некоторые вопросы истории развития глобализма и дифференциализм в праве // Материалы науч.-практич. конф. «Глобализационные процессы в сфере права; проблемы правового развития в России и СНГ». 19 апреля 2001 г. М., 2001. С. 13.

сегодня является опережающее развитие ее функциональной стороны, по сравнению с ее институциональной стороной.

Некоторыми исследователями отмечается, в частности, и то, что чрезмерная активизация функциональной стороны глобализации без развития ее институциональной стороны – в конечном итоге может привести не только к распаду всякой устойчивой социальности, формирующей и поддерживающей системообразующие формы существования государственности, но может спровоцировать и т. н. *вселенский «хаос»*. Подчеркивается, что определенные трудности возникают и с созданием «глобальных институтов или политических систем», которые, по сути, являются наднациональными и практически надправовыми в общем понятии правовой системы как таковой, и которые обслуживают интересы отдельных стран и олигархических групп.

Понятно, что именно глобализация создала условия для формирования наднациональных систем регулирования; и что новая политико-правовая реальность серьезно повлияла на классическую теорию государства и права. Сегодня понятие «централизованное государство» не имеет уже того значения, которое оно имело для теоретиков политических идей и проектов, например, XVIII–XIX столетий. В новой государственной и правовой реальности все больше политической власти в ряде государств передается в руки децентрализованных региональных институтов.

На международном уровне в последнее время возникло множество международных институтов, наделенных властью принимать собственные решения. В числе таких институтов можно назвать Европейский Союз, который взял на себя часть правовой компетенции государств – участников Союза. Изменение политической и правовой реальности такого рода заставляет преобладающую сегодня теорию государства не столько адаптироваться к новым условиям, сколько в результате таких перемен формировать более гибкое отношение к представлениям о правовом плюрализме. Соответственно, сегодня возникает необходимость сформулировать более широкое, сориентированное не только на государство, понятие права. И речь в данном случае, должна идти не только о международном праве, но и о *социальном* характере и значимости негосударственного права, которое должно соответствовать современной практике социальной жизни и современному человеку.

Справедливости ради, следует отметить, что в сфере политики позитивным моментом глобализации, свидетельствующим в

пользу институциональной стороны межгосударственных отношений, пока что остается международная Организация Объединенных Наций (ООН) с ее специализированными учреждениями⁹.

В общем же, конечно, политическая карта мира характеризуется формированием наднациональных систем регулирования, которые практически навязывают целым странам политику во вред их собственным интересам¹⁰. И сегодня становится все сложнее выстраивать межгосударственные отношения на принципах международного права.

Очевидным сегодня является и то, что результатом глобализации стало ослабление государственного суверенитета и уже сложившихся форм социальной защиты. В принципе, такая оценка вполне соответствует содержанию глобализации, но следует заметить, что она не раскрывает до конца проблем, связанных с самим процессом, как и, бесспорно, то, что глобализация сопровождается неким деконструктивным разрушением национальной государственности. И, на самом деле, это лишь частный аспект серьезного процесса смены социально-политических парадигм.

⁹ См.: *Ильин М.В.* Глобализация политики и эволюция политических систем // Глобальные социальные и политические проблемы в мире. Материалы российско-американского семинара. Москва, 23–24 октября / Отв. ред. А.Ю. Мельвиль. М., 1997. С. 47.

¹⁰ *Стешенко Л.А.* Глобализация, национальные отношения и государственная политика России // Материалы науч.-практич. конф. «Глобализационные процессы в сфере права: проблемы правового развития в России и СНГ». 16 апреля 2001 г. М., 2001. С. 46.

ИЗВИЛИСТЫЙ ПУТЬ
АМЕРИКАНСКОГО КОНСЕРВАТИЗМА:
ОТ РАССЕЛА КИРКА ДО НЕОКОНСЕРВАТОРОВ

*История возникновения и общая характеристика
американского консерватизма*

Американский консерватизм – одна из двух ведущих идеологий в политической философии США (наряду с либерализмом), впервые сформулированная в важнейшей классической работе Рассела Кирка «Сознание консерватора» (1953).

Необходимо отметить, что консервативная идея в США существовала и до середины XX в., а по сути – с момента основания США как государства. Однако американский консерватизм существенно отличался от европейского, и эти различия в значительной мере сохраняются и по сей день. Российский историк А.Н. Комаров, суммируя эти отличия, пишет: «Если в Европе возникновение консерватизма было связано с идеей неприятия феодальной аристократией Великой Французской буржуазной революции и противостояния с буржуазией, то в США первоначальные истоки консерватизма были связаны с умеренно-консервативной трактовкой рядом американских политиков идеологии Просвещения. А. Гамильтон, Дж. Адамс и др., придерживаясь принципов разделения властей, американской конституции 1787 г., правового государства и гражданского общества, общественного договора и неотъемлемых прав индивида, в то же время высказывали ряд консервативных идей, к которым можно отнести теорию фракций и фракционной вражды, идею “выборной монархии” на длительный срок, приоритетности права на частную собственность среди всех неотъемлемых прав индивида и т. д.»¹.

Начиная с традиционалистского направления в американском консерватизме, к которому и принадлежит Рассел Кирк, и

¹ Комаров А.Н. Сходство и различие канадского, американского и европейского вариантов консерватизма // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2015. № 1. С. 20.

заканчивая современными либертарианским, неоконсервативным и палеоконсервативным направлениями, «консерватизм» как термин в американской политической философии существовал с начала XX в.; его представители эпизодически находились у власти в США, а их явная радикализация и резкое противопоставление себя либеральному флангу американского политического ландшафта связаны со столь же радикальной реформистской политикой президента Франклина Делано Рузвельта и его «Новым курсом»².

Сложно не согласиться с А.Н. Комаровым, который справедливо утверждает: «Американский консерватизм развивался в рамках либерализма до второй половины XX века, а политики, сегодня рассматриваемые как консерваторы, считали себя либералами»³. В виде оформленной политико-философской системы консерватизм зародился в США не так давно – в начале 50-х гг. XX в., с публикацией в 1953 г. книги «отца современного американского консерватизма»⁴ Рассела Кирка «Консервативное сознание»⁵. Среди других видных представителей и идеологов зарождающегося влиятельного направления политической мысли – Уильям Бакли, основатель одного из ведущих изданий в США «National Review»; Патрик Бьюкенен, один из ведущих представителей палеоконсерватизма; Билл Кристол, идеолог неоконсерватизма, основатель и редактор журнала «The Weekly Standard»; сенатор США Барри Голдуотер, испытавший в своё время глубокое влияние Рассел Кирка и впоследствии фактически объединивший консерватизм и либертарианство в своей книге-манифесте «Совесть консерватора»⁶.

По словам известного американского учёного-политолога Адама Вольфсона, консерватизм в целом и его различные от-

² О Ф.Д. Рузвельте и его «Новом курсе» см.: *Мальков В.Л.* Франклин Рузвельт. Проблемы внутренней политики и дипломатии. М., 1988; *Уткин А.И.* Рузвельт. М., 2012.

³ *Комаров А.Н.* Сходство и различие канадского, американского и европейского вариантов консерватизма // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2015. № 1. С. 20.

⁴ *Богданов А.Н.* Прерванная традиция американского консерватизма // Свободная мысль. 2009. № 3. С. 121.

⁵ См.: *Kirk R.* The Conservative Mind. N.Y., 1953.

⁶ См.: *Goldwater B.M.* The Conscience of a Conservative. Shepherdsville, KY: Victor Publishing Co., 1960.

ветвления прослеживают истоки своих идей у мыслителей, живших до создания оформленной идеологии консерватизма Кирком. Традиционалисты, и в первую очередь сам Рассел Кирк, опираются на идеи Эдмунда Бёрка; либертарианцы же черпают свой «экономикоцентризм» в работах Адама Смита, Милтона Фридмана и Фридриха Хайека, тогда как многие неоконсерваторы считают своим прародителем Алексиса де Токвиля⁷.

Буквально за мгновение по историческим меркам – всего за несколько лет – данная идеология сумела прочно обосноваться как в политической философии, так и на политической арене США. В то же время уже в конце 50-х гг. выявились первые расхождения между различными представителями американского консерватизма, что привело к формированию различных течений и ответвлений в философии американского консерватизма.

С течением времени ответвлений от традиционалистского направления Кирка становилось всё больше, что и предопределило всё разнообразие консервативного направления в политической философии США: «консерваторами» называют сами себя, помимо консерваторов-традиционалистов и неоконсерваторы, и палеоконсерваторы, и даже либертарианцы⁸.

В сугубо политическом контексте американский консерватизм выступает за ограничение роли правительства в жизни граждан, фритрейдерство и свободные рыночные отношения, снижение налогов и уменьшение государственных предписаний и регулирований для частных предприятий; поддерживает христианские и традиционные семейные ценности, моральный абсолютизм.

Однако в политико-философских позициях проявляется всё разнообразие консервативного движения в США: если в экономике все представители консерваторов – и традиционалисты, и либертарианцы, нео- и палеоконсерваторы – поддерживают ограничение роли государства в жизни граждан и уменьшение предписаний и регулирований для частных предприятий, то вопросу морали, религии и семейных ценностей либертарианцы традиционно уделяют меньше внимания, делая упор на свободно-

⁷ *Wolfson A. Conservatives and Neoconservatives // The Neocon Reader. N.Y., 2004. P. 216.*

⁸ *Wolfson A. Conservatives and Neoconservatives // The Neocon Reader. N.Y., 2004. P. 217.*

рыночных отношениях, фритрейдерстве, индивидуализме, личной свободе и неограниченной иммиграции. Палеоконсерваторы, в свою очередь, выступают за ограничение иммиграции, придерживаются экономического национализма, выступают за защиту национальных производителей путём поднятия пошлин, являясь, по сути, антифритрейдерами, что не характерно для других течений консерватизма. Неоконсерваторы («неоконы») в вопросах внешней политики выступают за экспансионизм и отстаивание идеалов демократии по всему миру, что не очень согласуется с позициями традиционалистов, либертарианцев, и тем более палеоконсерваторов, являющихся открытыми изоляционистами.

Как пишет российский исследователь американского консерватизма В.Р. Золотых, по вопросу иммиграции «консерваторы разделились на два больших отряда – противников и сторонников иммиграции», причем сторонники иммиграции, либертарианцы и неоконсерваторы, придерживаются мнения, что «в основе американской идентичности лежат определенные идеи и принципы, а значит каждый иммигрант, готовый их воспринять, может стать американцем»⁹.

Идеология американского консерватизма на политической арене США во всех её ответвлениях и разновидностях представлена Республиканской партией – одной из двух ведущих партий на американской политической арене, которая в данный момент контролирует законодательную, исполнительную и судебную ветви власти в США.

Американский консерватизм в интерпретации Р. Кирка

Предваряя изложение десяти основных принципов консерватизма, Кирк предупреждает, что консерватизм – не религия и не идеология в чистом смысле этого слова. «Консерватизм не имеет своего аналога Священного Писания либо “Капитала” Маркса, где бы излагались догматические положения». – Более того, консерватизм, по убеждению и утверждению Кирка, – это *отрицание идеологии*. «Это состояние разума, тип характера, определённый взгляд на общественное устройство»¹⁰. В определённой степени мыслитель соглашается с мнением о консерваторе как о том, кто *определяет себя* как консерватора. Мыслитель также отмечает,

что консерватизм в целом является достаточно разнообразным движением и допускает вариации взглядов на различные вопросы, и это одновременно и является доказательством антиидеологичности консерватизма.

Основополагающие принципы американского консерватизма Кирк выводит из трудов мыслителей, писателей и политиков консервативного толка XVIII–XX века: «Не представляется возможным составить аккуратный каталог убеждений консерватора; тем не менее, я предлагаю вам... десять общих принципов; можно с уверенностью говорить, что большинство консерваторов подпишутся под большинством этих максим... Каких именно принципов придерживаются консерваторы в каждое определённое время, зависит от обстоятельств и необходимостей эпохи.

Основополагающими принципами консерватизма, по Кирку, являются следующие 10 положений: вера в существование трансцендентного морального порядка, управляющего разумом и обществом; приверженность обычаям, конвенциям и идее преемственности; вера в принцип предписания; принцип осторожности в общественной жизни; уважение ко всему разнообразию существующих общественно-политических строев; признание несовершенства человеческой природы; убеждённость в тесной взаимосвязи свободы и частной собственности; добровольность любых сообществ и объединений; важность осторожных ограничений власти и человеческих стремлений; признание необходимости постепенных, осторожных, обдуманых перемен и реформ.

Рассел Кирк допускает, что отклонения от ключевых идей консервативной политической философии, изложенных выше, случались, так же как и дополнения к ним. Однако подавляющее большинство консерваторов последних трёх веков с удивительным, как подчеркивает мыслитель, постоянством, придерживались этих принципов. И здесь Кирк с особой силой заостряет внимание на антиидеологической направленности своих воззрений, придавая первичное значение для современной политики морально-мировоззренческим вопросам: «Великая линия демаркации в современной политике – не разделение между либерализмом и тоталитаризмом.

⁹ *Золотых В.Р.* Социальная политика консерваторов США в работах британских и американских исследователей: историографический обзор // Вестник Удмуртского университета. 2011. № 1. С. 140.

¹⁰ *Kirk R.* The Conservative Mind. N.Y., 1953. P. 27.

На одной стороне – те, кто признаёт вечный моральный порядок в универсуме, неизменность человеческой природы, и высшие обязанности в отношении духовного. На другой – те, кто считают, что временный, сегодняшний порядок – единственный порядок, и единственные нужды – материальные, и что можно делать с “вотчиной человека” всё, что заблагорассудится»¹¹.

Традиционалистское понимание консерватизма

Американский консерватизм в трактовке Рассела Кирка вскоре получил название «традиционалистского». Весь проект Кирка был не столько о *политике* и конкретных политических решениях насущных, повседневных вопросов внешней и внутренней политики, сколько о философском и культурном определении того, что значит быть консерватором и мыслить консервативно.

Сам Рассел Кирк и его единомышленники не стремились занять политические должности или как-то участвовать в реальной политической жизни. В «Консервативном Сознании» Кирк пишет, что «политические проблемы, в конечном счёте, являются религиозными и моральными проблемами»¹². Кирк в своих работах не упоминает геополитические и экономические вопросы, характерные для последующих ответвлений консерватизма, в лучшем случае говоря лишь о необходимости ограничения вмешательства государства в жизнь граждан: «В конструкциях консерваторов центральное место отводится традиции. Отказ от традиционных ценностей рассматривается ими как главная причина всех негативных явлений в современном обществе. При этом под традицией подразумеваются универсальные, трансцендентные ценности и принципы, а в конечном счёте – религия. Так, один из представителей традиционного консерватизма Л. Страус писал, что современная политическая философия характеризуется снижением морального уровня, поскольку социальные вопросы отделены от этики, а идея долга и ответственности человека заменена идеей естественного права»¹³.

¹¹ *Kirk R.* The Politics of Prudence. N.Y., 1993. P. 539.

¹² *Kirk R.* The Conservative Mind. N.Y., 1953. P. 7.

¹³ *Гаджиев К.С.* Метаморфозы и дилеммы американского консерватизма // *Власть.* 2013. № 10. С. 124.

Отсутствие конкретной политической повестки дня явилось одним из основных факторов относительно быстрого, менее чем за десятилетие, схода с политической арены и политической повестки дня американского консерватизма в трактовке Рассела Кирка. Тем не менее, трудно переоценить то влияние, которое оказала его концепция на возрождение и последующее бурное развитие консервативного направления в политической философии США. Работы Кирка, практически не затрагивая повседневные, насущные политические вопросы, заложили, однако, философский и культурный фундамент под все последующие ответвления американского консерватизма, и оказали влияние на всех последующих консервативных политических деятелей. Достаточно сказать, что нынешний вице-президент США Майкл Пенс, считая Рассела Кирка тем, кто «оказал исключительное влияние на мою собственную политическую философию и консервативную мысль», говорит, что «за последние 25 лет не брал отпуск без книги Рассела Кирка под рукой»¹⁴. Действительно, под многими политическими позициями консерватизма в США без труда прослеживается фундамент, заложенный и систематизированный родоначальником американского консерватизма: «Кирк инициировал поворот среди американских консерваторов от буржуазной философии Локка к аристократической бёркианской»¹⁵.

Ещё один фактор сыграл в пользу быстрого схода концепции Кирка с политической арены. Это – опора концепции Рассела Кирка на наследие Эдмунда Бёрка, придавшая американскому консерватизму интеллектуальный вес, респектабельность и впервые оформившая консервативное движение в политической философии США. Именно эта опора и сыграла злую шутку с традиционалистским движением в консерватизме. Кирк пытался придать американскому консерватизму *дух аристократизма*, свойственный, скорее, *английской* политико-философской мысли, нежели американской. Ещё Алексис де Токвиль отмечал что, аристократизм и элита аристократического происхождения в США была «весьма слабой еще в момент

¹⁴ Lobianco T. Pence's Key Influence: Conservative Thinker Russell Kirk // The Indianapolis Star. 2015. January 5.

¹⁵ Wolfson A. Conservatives and Neoconservatives // The Neocon Reader. N.Y., 2004. P. 217.

своего зарождения»¹⁶. Именно поэтому его концепция не обрела широкой популярности среди населения США, чья культура по большей части оказалась чужеродной аристократизму и традиционализму Бёрка.

Палеоконсерватизм как преемник традиционализма

Палеоконсервативное ответвление консерватизма возникло в начале 1980-х и «развернуло свою деятельность в основном на базе Рокфордского института (г. Рокфорд, штат Иллинойс) и журнала “Кроникэлз”. Наиболее заметными фигурами стали редактор журнала Том Флеминг, журналисты Самуэль Френсис и Джозеф Собран, профессор Пол Готфрид»¹⁷. Палеоконсерватизм и палеоконсерваторы были практически неизвестны широкой публике вплоть до начала 90-х гг., когда его ведущий представитель на политической арене Патрик Бьюкенен начал кампанию за номинацию на пост Президента США от Республиканской партии против действующего президента-республиканца Джорджа Буша-ст. в 1992 г. и сенатора Роберта Доула в 1996 г. В 2000 г. Бьюкенен вышел из Республиканской партии и боролся за пост президента как кандидат от Реформистской партии.

«Палеоконы» – по крайней мере, основатели этого движения, – считают себя правопреемниками традиционного аме-

¹⁶ *Токвиль А. де.* Демократия в Америке. М., 2000. С. 60. Об аристократизме самого Токвиля пишет М.М. Федорова: В своем политическом творчестве он попытался соединить две вещи, кажущиеся совершенно несоединимыми в рамках раннего аристократического либерализма, – либеральное видение человека и социума, с одной стороны, и демократию – с другой. <...> В одной из заметок, найденных в его архиве, мы читаем следующие горькие строки: “Разумом я склоняюсь к демократическим институтам, но по инстинкту я аристократ, т. е. я презираю толпу и боюсь ее. Я страстно люблю свободу, законность, уважение прав, но не демократию”» (*Федорова М.М.* Алексис де Токвиль // *Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII–XIX вв.)*. М., 2004. С. 183).

¹⁷ *Золотых В.Р.* Трансформация американского консерватизма на рубеже 1980–1990-х годов: дискуссия по социально-культурным вопросам // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2010. № 18 (199). С. 144.

риканского консерватизма¹⁸, – утверждает Чилтон Уолтерманн, главный редактор «Крониклз». Любопытно, что сам Рассел Кирк, уже в возрасте 74 лет, возглавлял президентскую кампанию Бьюкенена 1992 года в своём родном штате Мичиган. В политических баталиях палеоконсерваторы отстаивают важность традиций, ограниченного правительства, защищают религиозную, региональную, национальную и западную идентичность¹⁹.

Как пишет Майкл Фоли, британский исследователь международных отношений, «Палеоконсерваторы настаивают на ограничении иммиграции, свёртывание программ мультикультурализма, децентрализацию федеральной власти, экономический национализм и изоляционизм во внешней политике, реваншистские взгляды на социальный порядок и необходимость восстановления старых линий разграничений, в особенности что касается гендера, этничности, расы»²⁰.

Исходя из вышесказанного, палеоконы являются открытыми «антифритрейдерами» и протекционистами, и в этом они расходятся не только с либертарианцами, но и с неоконсерваторами. В вопросах внешней политики изоляционизм палеоконов ожидаемо ставит их во враждебную позицию по отношению к неоконсерваторам, но несколько сближает их с либертарианцами, которые также до некоторой степени исповедуют изоляционистские взгляды.

Что же касается взглядов палеоконсерваторов на социальную организацию общества, то следует назвать Томаса Флеминга, редактора одного из ведущего издания палеоконсерваторов «Chronicles: A Magazine of American Culture», который искал в эволюционной теории, социобиологии и антропологии основы для обновлённого американского консерватизма. Пол Готфрид, другой влиятельный теоретик палеоконсерватизма, автор небезызвестной полемической работы «Странная смерть марксизма»²¹, пытался опереться на философские идеи Карла Шмитта, написав монографию, посвященную данному мыслителю²².

¹⁸ *Woltermann C.* What is Paleoconservatism // *Telos*. № 97. P. 9–20.

¹⁹ *Williamson C.* What is Paleoconservatism? *Man, Know Thyself!* // *Chronicles*. 2011.

²⁰ *Foley M.* *American Credo: The Place of Ideas in US Politics*. N.Y., 2007. P. 39.

²¹ См.: *Готфрид П.* Странная смерть марксизма. М., 2009.

²² *Gottfried P.* *Carl Schmitt: Politics and Theory*. N.Y., 1990.

Раскрывая идею палеоконсерватизма и её уникальность, Готфрид в своей работе «Консервативное движение» писал, что палеоконсерваторы «поднимают такие проблемы, которые левые и неоконсерваторы считают решёнными, к примеру, вопрос о стремлении к политическому и социальному равенству, мышление в категориях прав человека, генетические основы интеллекта. Во всех этих нападках на либеральные и неоконсервативные священные коровы, палеоконсерваторы вскрывают изобилие иконоборчества, что редко можно встретить на послевоенном правом фланге. Их дух является гораздо более ницшеанским, чем неотомистским; и, подобно Ницше, они атакуют идола демократии, движимые презрением к тому, что, как они считают, дегуманизирует»²³.

Правое либертарианство и консерватизм

Либертарианство само по себе является очень неоднородным движением. Оно делится на правое и левое. Первое представлено такими движениями, как минархизм (государство – «ночной сторож») и анархо-капитализм (по возможности полное отсутствие государства и замещение его функций рыночными отношениями). Правое либертарианство придаёт определяющее значение неприкосновенности частной собственности, личной свободе выбора во всех сферах жизни – до тех пор, пока действия индивида не затрагивают другого; и ничем не ограниченному рынку и рыночным отношениям. Левое же, напротив, стремится уничтожить капитализм и частную собственность в пользу кооперативного владения, рассматривая частную собственность как барьер к подлинной свободе²⁴. К американскому консерватизму можно отнести только либертарианство правого толка (далее – либертарианство), рассмотрением которого мы и займёмся.

«В отличие от палеоконсерватизма и традиционализма, либертарианство чувствует себя как дома в сегодняшнем мире»²⁵, – говорит Вольфсон. Авторами, оказавшими влияние на формирование либертарианства, являются Адам Смит, Джон

²³ *Gottfried P.* The conservative movement. N.Y., 1988. P. 19.

²⁴ *Carlson J.D.* Libertarianism. L., 2012. P. 1004.

²⁵ *Wolfson A.* Conservatives and neoconservatives // The Neocon Reader. N.Y., 2004. P. 220.

Стюарт Милль, представители австрийской школы экономики, прежде всего, Людвиг фон Мизес и Фридрих фон Хайек, а также американский экономист Милтон Фридман²⁶. Либертарианцы сосредоточены на вопросах максимального расширения экономической свободы и праве индивидуального выбора во всех сферах жизни, «ратуют за свободные рынки и осуждают все формы государственного контроля, регулирования или вмешательства»²⁷. Либертарианцы являются оппонентами почти всех попыток государства регулировать общественные вопросы, будь то вопросы экономики, социальной сферы или морали.

К.С. Гаджиев характеризуя либертарианцев, пишет: «В целом по вопросам, касающимся государственно-политической системы, взаимоотношений отдельного индивида, государства и общества, либертарианцы занимают позиции правее не только либералов, но и консервативного лагеря. Они являются правыми радикалами, поскольку ратуют за изменение основ современного капитализма и восстановление принципов индивидуализма, свободнорыночных отношений, свободной конкуренции. В крайних проявлениях либертарианство выступает за “анархокапитализм”, т. е. свободно-рыночное общество, вообще не признающее государство»²⁸. Д.Б. Поляков, специалист по политической философии, соглашаясь с К.С. Гаджиевым, пишет, что либертарианство представляет собой «индивидуалистическую политэкономическую теорию, которая выступает за уничтожение государства в пользу индивидуальной независимости в рамках свободных рыночных отношений, исключающих возможность обмана и принуждения»²⁹. Мюррей Ротбард, один из ведущих теоретиков анархо-капитализма, писал, что «капитализм – это

²⁶ Нельзя не заметить, что здесь перечислены три из четырех «отцов-основателей» неолиберализма. О неолиберализме и его творцах, четырех основоположниках (Ф. фон Хайек, Л. фон Мизес, К. Поппер, М. Фридман) см.: *Стедмен-Джоунз Д.* Рождение неолиберальной политики: от Хайека и Фридмана до Рейгана и Тэтчер. М., 2017.

²⁷ *Самсонов А.А.* Эволюция консервативного движения в США в 1986–1989 гг. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2014. № 4. С. 146.

²⁸ *Гаджиев К.С.* Метаморфозы и дилеммы американского консерватизма // Власть. 2013. № 10. С. 124.

²⁹ *Поляков. Д.Б.* Анархо-капитализм. Безвластие и экономика свободного рынка // Учёные записки ЗабГУ. 2015. № 4 (63). С. 35.

наиболее полное выражение анархизма, а анархизм – наиболее полное выражение капитализм»³⁰. Более того, по словам российского социолога Г.В. Зорина, «теория Ротбарда обосновывает, что государство несовместимо с фундаментальными принципами справедливости»³¹.

Нигде влияние либертарианства не прослеживается сильнее, чем в консервативной оппозиции Большому Правительству. Фридрих Хайек в своей знаменитой работе «Дорога к рабству» (1944) предупреждал: «Мы прогрессивно отменили свободу в экономических взаимоотношениях, без которой личная и политическая свобода никогда не существовала в прошлом»³². В предисловии к переизданию той же книги в 1976 году он утверждал, что расширение государства всеобщего благосостояния в США и Западной Европе приведет к утрате личной и политической свободы индивида.

Следует отметить, что традиционалистское направление консерватизма также смотрит на концепцию государства всеобщего благосостояния со скептицизмом, однако традиционалисты исходят из своего стремления сохранить старый уклад жизни малых городов, в то время как либертарианцы, представленные сегодня как в политике (целый ряд активно действующих политиков-республиканцев открыто называют себя либертарианцами), так и такими крупными «мозговыми центрами», как Институт Катона («The Cato Institute»), Фонд «Наследие» («The Heritage Foundation»), «Институт американского предпринимательства» («The American Enterprise Institute»), больше озабочены проблемами экономической эффективности и личной свободы.

Традиционализм и либертарианство поразительно сходны в одном: оба течения консерватизма считают, что политика как таковая является вторичной. Традиционалисты делают акцент, как уже было замечено выше, на культурно-исторических вопросах, а либертарианцы – на экономической проблематике. Этого нельзя сказать о неоконсерваторах, о которых и пойдёт речь.

³⁰ Exclusive Interview with Murray Rothbard // The New Banner: A Fortnightly Libertarian Journal. 25 February 1972.

³¹ Зорин Г.В. Вклад представителей неоавстрийской школы в теорию современного общества // Вестник СПбГУ. 2011. Серия: 12. С. 246. См. работу М. Ротбарда: Ротбард, Мюррей. Власть и рынок: Государство и экономика. Социум 2010 г.

³² Hayek F. The Road to Selfdom. Chicago, 1994. P. 16.

*Неоконсерватизм и неоконсерваторы:
разрыв консервативной традиции*

Возникновение американского неоконсерватизма неразрывно связано с кризисом идеи «Великого общества» и в целом не самой удачной как внутренней, так и внешней политики президентов-демократов Джона Кеннеди и Линдона Джонсона с 1961 по 1969 г. Первоначально в большинстве своём неоконсерваторы принадлежали к левому, либеральному флангу. По словам российского историка Р.А. Матвиенко, «неоконсерватизм в узком смысле следует определить как совокупность позиций и подходов влиятельных американских интеллектуалов, в прошлом разделявших либеральные или левые взгляды, но отказавшихся от своих прежних убеждений»³³.

На заре своего формирования неоконсерватизм не был однородным явлением. Почти сразу он раскололся на два основных течения, окончательно сформировавшиеся в 1970-е гг. Первое стремилось к пересмотру итогов политики «Великое общество», проводимой президентом Линдоном Джонсоном в середине 1960-х гг., а также критике самой концепции государства всеобщего благосостояния. Второе критиковало внешнюю политику США, будучи обескураженными поражением США во Вьетнаме, и стремилось к разрешению мировых проблем и победе над коммунизмом. Окончательное уничтожение самой коммунистической идеологии признавалось моральным долгом США, и стратегия сдерживания, по мнению американских неоконсерваторов, показала свою неэффективность и должна была быть отброшена. «Основной костяк неоконсерваторов составили отцы-основатели, или представители первой волны этого течения... И. Кристол, Н. Подгорец, Н. Глейзер, Д. Белл, Дж. Киркпатрик, Д.П. Мойнихен, Р. Перл и др.»³⁴

После развала СССР и завершения «холодной войны» морализм неоконсерваторов лишь усилился. Они убеждены, что Соединённые Штаты – государство, продвинувшееся дальше всего остального мира в вопросах личных свобод, демократии и общественного

³³ Матвиенко Р.А. Изобретение неоконсерватизма: история понятия // Власть. 2014. № 9. С. 136.

³⁴ Гаджиев К.С. Современный американский консерватизм: социокультурный аспект // Власть. 2013. № 12. С. 104.

прогресса. Более того, неоконсерваторы являются сторонниками активной роли Америки на международной политической арене и необходимости вмешательства во внутривнутриполитические дела других государств, исходя из того, что любые угрозы мировому демократическому порядку, мнимые или реальные, по принципу домино непременно затронут сами Соединённые Штаты.

Одним из главных элементов традиционалистского консерватизма является принципиальная антиидеологичность и неприязнь к различного рода абстрактным теориям и схемам организации идеального общественного устройства. И здесь выявляется принципиальное расхождение между традиционалистами и неоконсерваторами. Ирвинг Кристол, один из основателей неоконсерватизма, прямо заявил, что неидеологическая политика, политика без идеологии, является совершенно безоружной политикой³⁵, и выступал за реидеологизацию государственной политики, и в первую очередь – внешней.

По словам К.С. Гаджиева, «идеологизация или реидеологизация данного варианта консерватизма выражается в защите его представителями принципов свободно-рыночных отношений, индивидуализма, свободной конкуренции, в критике государственного вмешательства, “государства благосостояния”, социальных реформ и т. д. Эти и подобные им установки, как известно, нашли отражение в позициях так называемого Вашингтонского консенсуса, который пользовался довольно заметным влиянием в 1990-х – начале нулевых годов»³⁶.

Главной своей задачей на международной арене неоконсерваторы считают демократизацию всего мира. «Они убеждены, что внешняя политика должна основываться на преследовании демократических ценностей в большей мере, чем национальных интересов»³⁷. Ещё в 1980-е гг. сам Кирк подвергал критике такую позицию неоконсерваторов. Он считал, что «понятие “демократия” в наши дни становится слишком абстрактным, подменяет реальную легитимность, основанную на существовании консти-

³⁵ *Kristol I.* Irving Kristol Writes // Commentary. February 1984. P. 45.

³⁶ *Гаджиев К.С.* Метаморфозы и дилеммы американского консерватизма // Власть. 2013. № 10. С. 125.

³⁷ *Богданов А.Н.* Прерванная традиция американского консерватизма // Свободная мысль. 2009. № 3. С. 128.

туционного порядка, справедливости, свободы и парламентского представительства. В связи с этим Кирк задавался вопросом: “...Является ли правительство Саудовской Аравии – очевидно недемократическое, менее легитимным, чем любая “народная республика” марксистского типа? И является ли правительство Израиля, гарнизонного государства, нелегитимным ввиду того, что оно лишает полноправного гражданского участия в общественной жизни одну пятую часть населения страны по этническим и религиозным причинам?”³⁸.

Кирк считал большой ошибкой убеждение неоконеров в необходимости искусственного воспроизведения во всех государствах земного шара американской демократии, полагая, что демократия может возникнуть только естественным путём, как результат общественного согласия. А погоня за идеалом некоего абстрактного демократического общества только приведет к всепоглощающей унификации и подгонке культуры и политики под некий единый стандарт, что напрямую угрожает человеческой свободе³⁹. «Ожидать, что весь мир должен и обязан принять специфические американские политические институты, которые даже внутри страны далеко не всегда функционируют эффективно, значит, позволить себе впасть в опаснейшее из заблуждений... Это наивное убеждение привело к войне в Индокитае – убеждение, что мы сможем сделать из Вьетнама “демократию”, которой Юго-Восточная Азия никогда не знала...»⁴⁰.

Стремление неоконеров к демократизации всего мира Рассел Кирк расценивал как попытку разрушить уникальное разнообразие мира, без которого существование порядка становится невозможным. Вместо безрассудной демократизации всего и вся Кирк призывал свою страну к «национальной скромности». Будучи решительным противником стремления неоконсерваторов навязать всем государствам единую политическую систему и образ жизни по американским лекалам, Кирк пишет, что «разнообразии всегда лучше единообразия... США не могут навязывать свои институты другим культурам, взамен требующим уважения

³⁸ *Богданов А.Н.* Прерванная традиция американского консерватизма // Свободная мысль. 2009. № 3. С. 129.

³⁹ *Kirk R.* The Politics of Prudence. N.Y., 1993. P. 22.

⁴⁰ *Kirk R.* The Neoconservatives: An Endangered Species. N.Y., 1988. P. 130.

и равного отношения к себе»⁴¹. Обязанность Америки во внешних делах – не тотальная демократизация всех государств мира, но являть собой «образец скромного, мирного, процветающего государства, свободной и справедливой республики, добродетельной и постоянной»⁴².

Рассел Кирк критически относился к морализаторству неоконгов, к их демократической риторике. Любопытно, что мыслитель признавал огромную, даже определяющую роль морали, религии и ценностей в американском обществе, но отнюдь не являлся сторонником морализаторско-идеологизационного запада неоконгов, подчёркивая, что идеология как таковая является проявлением политического фанатизма. Более того, идеология является суррогатом подлинной политической мысли. Идеологи, согласно Кирку, – это те, кто стремится к созданию идеального общества не на основе традиций, преемственности и разумных, постепенных реформ, но на основе неких абстрактных, оторванных и от реальной жизни, и от традиций схем. Идеологи и их адепты, полагает Рассел Кирк, враждебны к таким определяющим для истинных консерваторов ценностям, как свобода, неприкосновенность частной собственности, устойчивый порядок, традиции, постепенность и обдуманность общественных преобразований, ограничение власти и деспотизма. Вспомним, что по Кирку, консерватизм не является идеологией и, более того, антиидеологичен по своей сути. Истинным консерватизмом является прежде всего «состояние разума, тип характера, определённый взгляд на общественное устройство»⁴³.

Рассел Кирк полагает, что «политическое благоразумие» (political prudence), основанное на осторожности и рассудительности, должно вытеснить идеологию. Настоящие консерваторы не строят иллюзий о совершенстве человеческой природы и не верят в многочисленные абстрактные схемы превращения земного общества в рай. Разумной же целью государства, согласно истинным консерваторам, является поддержание мира и общественного компромисса; они понимают, что опасно ломать и пытаться радикально преобразовать устоявшиеся общественные институты.

⁴¹ *Богданов А.Н.* Прерванная традиция американского консерватизма // Свободная мысль. 2009. № 3. С. 129.

⁴² *Kirk R.* The Conservative Mind. N.Y., 1953. P. 425–426.

⁴³ *Kirk R.* The Conservative Mind. N.Y., 1953. P. 27.

Кирк также подмечает, что благоразумные политики, в отличие от идеологов-доктринёров, всегда готовы к конструктивному взаимодействию с оппозиционными силами для выработки компромисса.

Мыслитель выступает за защиту сохранения разнообразия в мире, будь то разнообразие политическое или культурное. Неоконфы же «стремятся сделать мир однообразным, стандартизированным и скучным. Провозглашая универсальные ценности – свободу и демократию, равенство, капитализм, они приписывают США исключительную роль в коренном преобразовании мира по своему подобию, нарушая тем самым один из ключевых принципов традиционного американского консерватизма. Воодушевлённые идеей тотальной демократизации всего земного шара, неоконфы считают, что США вправе применить военную силу по своему усмотрению, если это оправдано с моральной точки зрения»⁴⁴.

В своих речах и публикациях интеллектуалы и политики-неоконсерваторы используют подчёркнуто морализаторскую риторику, деля мир на чёрное и белое, добро и зло. Такой взгляд на мир резко противостоит неоконфам традиционалистам во главе с Кирком, писавших о недопустимости отождествления политических, экономических, социальных, культурных стандартов различных обществ с ценностями какого-либо отдельно взятого общества.

Неоконфы, как и либералы, убеждены в совершенстве природы человека. Однако у неоконсерваторов к этому заблуждению добавляется и догматическая, доходящая до фанатизма убеждённость в том, что Америка является для всего мира образцом для подражания, образцом как в культурном, так и политическом плане.

Подобно разного рода радикалам и либералам, неоконфы категорически не признают склонности человека к насилию и наивно уповают на образование, право, радикальное изменение окружающей среды и даже самой природы человека как средства создания идеального общества – и лишённого недостатков и ограничений, богоподобного человека. Морализаторская риторика неоконфов в значительной мере обусловлена как их верой в принципиальную достижимость совершенного, идеального,

⁴⁴ *Богданов А.Н.* Прерванная традиция американского консерватизма // Свободная мысль. 2009. № 3. С. 131.

лишённого недостатков человека, так и их уверенностью в том, что Америка являет собой идеал общественного устройства, и, следовательно – в необходимости демократизации всех государств по образцу Соединённых Штатов.

Таким образом, сегодняшние американские неоконсерваторы по своим взглядам и убеждениям далеко отошли от традиционных консерваторов и совершенно несхожи с ними. Конечно, неокконы, на первый взгляд, исповедуют некоторые принципы традиционного консерватизма, наполняя их, однако, своим, противоречащим духу консерватизма содержанием: «Неокконы нацелены на радикальное преобразование окружающего мира на основе крайне идеологизированной, абстрактной, утопической модели; их глобальные представления о демократии гораздо ближе к либеральному космополитизму, чем к ориентированному на сохранение национальной специфики консерватизму»⁴⁵.

Американские неоконсерваторы стремятся радикально преобразовать весь мир как в культурном, так и политическом плане, навязывая американское понимание демократии суверенным государствам, забывая либо игнорируя создателя американского консерватизма: «...Настоящая консервативная внешняя политика... не должна быть ни интервенционистской, ни изоляционистской: она должна быть благоразумной. Её целью должно быть не повсеместное утверждение американского образа жизни под лозунгом демократического капитализма, но приверженность своим истинным национальным интересам и принятие разнообразия экономических и политических институтов в разных частях земного шара, с учетом того, что каждое современное государство должно самостоятельно найти путь к порядку, справедливости и свободе»⁴⁶.

⁴⁵ *Богданов А.Н.* Прерванная традиция американского консерватизма // Свободная мысль. 2009. № 3. С. 132.

⁴⁶ Там же.

Часть II

ДОЛГОСРОЧНАЯ СТРАТЕГИЯ РОССИИ:
ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ
И РЕГИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЯ

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ СУЩНОСТЬ РОССИИ И ЕЕ СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Реальность сегодняшнего дня заставляет яснее осознавать стратегическую несостоятельность постсоветского периода существования (1990 – нач. 2000 гг.) Российского государства, что уже теоретически обосновано в работах философов, экономистов, историков и др. Это не только технологический вопрос, как иногда представляется некоторым, а прежде всего, метафизический – раскрывающий смыслы, цели и ценности Российского государства как порождения российской цивилизации.

1. Россия как государство-цивилизация

Прежде всего необходимо отметить главную особенность России, которая заключается в том, что это единственная в мире государственность, которая на протяжении столетий осуществляет управление развивающейся в её границах многоликой цивилизацией как единым целым. В этом смысле Россия отличается от всех прочих государств, включая и такие гиганты, как США и Китай, тем, что у всех прочих государств не было необходимости осуществлять управление «своей» региональной цивилизацией как единым целым, и это не свойственно культуре их народов. А в России в одном государстве исторически объединились и проживают вместе столетиями множество народов. И каждый народ не только сохранил самобытность, но и обогащал свою культуру путем взаимодействия с другими культурами. То есть **Россия – это не просто государство, а именно государство-цивилизация.** В этом заключается ее «тайна», которая *«веками непонятна чужеземным мудрецам»*¹.

Исходя из особенностей русско-российской цивилизации можно утверждать, что главная тайна русско-российского госу-

¹ Слова из песни Д. Тухманова на слова М. Ножкина «Я люблю тебя, Россия».

дарства-цивилизации – это трансцендентная обусловленность социальной энергии народа, которая всегда рождается из присутствия высокой, большой идеи.

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

Факторы духовного порядка, столь важные для русско-российской цивилизации, дополнялись мерами практического устройства государства, благодаря которым Россия на протяжении истории выработала свой уникальный способ сохранения цивилизации, выделяющий ее в отдельную цивилизацию-государство. Речь идет о богатом историческом опыте снижения внутренней конфликтности, обеспечения единства социума с помощью особых административных мер, которые предполагали передачу части важных полномочий на верхний, княжеский, уровень. При этом другая часть оставалась за народами, вошедшими в Российскую империю. Такой же способ сохранялся в СССР, он существует и сейчас в виде вертикали власти.

Россия, имея тысячелетний опыт управления огромными территориями, которые она объединила в единое цивилизационное пространство на основе общей истории, языка и культуры, представала как государство, где сильная центральная власть – это не только благо, но и жизненная необходимость. Поэтому страна имела и крепкие внутренние административные узы, восходящие различными путями к центральному административному аппарату.

В современном мире, **как показывает политическая практика, государство-цивилизация** – наиболее эффективная форма противостояния глобальным вызовам и угрозам.

2. Социально-экономические установки российского менталитета

В России как государстве-цивилизации исторически сформировался и соответствующий менталитет, который иногда условно обозначают в виде формулы «мы-я», где «мы»

преобладает над «я»². И сколько бы ни иронизировали над якобы мнимой коллективностью и общинностью русского народа, социальная память о «народном коллективизме» в разных своих проявлениях все еще жива. Изучение глубинных оснований жизнедеятельности народа показывает, что он в меньшей степени, чем другие народы, подвержен стандарту индивидуализма и частной жизни.

Менталитету «мы-я» соответствует и патерналистский характер управления экономикой и обществом, корни которого находятся в историческом прошлом России. Обусловленные пространственными и природно-климатическими условиями, патерналистские черты сформировались в условиях традиционного общества в русской крестьянской культуре. Фактически речь идет о властных отношениях авторитарного типа в первичной ячейке общества. Патернализм, как поведенческий стереотип, пронизывал и культуру образованного общества. Естественно, что его проявления обозначались понятиями, адекватными времени. Наиболее распространенными словами, отражавшими разные стороны патернализма, были попечение и покровительство, а также производные от них. Патернализм как базисное основание в Российской империи реализовывался в категориях заботливости, надзора, поощрения, защиты, благотворения, вспомоществования, пожертвования и т. д.³

Патерналистские традиции можно отнести к «коллективному бессознательному», т. е. к культурному архетипу, который управляет поведением на уровне подсознания и закрепляется в российской ментальности и политической культуре. Патернализм всегда был универсальной и значимой чертой государственно-цивилизационного устройства России, социально-экономическая структура которой способствует воспроизводству патернализма не только сверху вниз, но и снизу вверх. Патерналистские традиции оказались очень устойчивыми и в советский период. Партийные органы осуществляли функции опеки, поощряя и наказывая граждан. В современной трактовке патернализм понимается как доктрина и деятельность с позиций «отеческой заботы» по отно-

² Ильин В. Подойдет ли России социал-капитализм? // www.zanauku.ru/index.php.

³ См.: Исаев Б.А., Баранов Н.А. Политические отношения и политический процесс в современной России. СПб., 2008.

шению к слоям и группам, менее защищенным в социальном и экономическом отношениях.

Актуальность проблемы патернализма подтверждается и событиями наших дней, когда сложившаяся в постсоветский период ситуация продемонстрировала потребность народа в опеке со стороны государства, в гарантиях социальной помощи и защиты, которые он рассматривает как нечто априорное, как обязательную функцию власти (правителя). Социологические исследования выявляют устойчивую патерналистскую ориентацию российских работников: в отношении руководителей «преимущественно востребован отеческий тип заботы, а не партнёрское уважение»⁴. Подобный тип отношений ожидается даже от самых высоких руководителей, президентов крупнейших холдингов. Восприятие производственной структуры отношений транслируется и на высший уровень политической власти – президента. Согласно социологическим опросам, свыше 80% россиян и в политической жизни страны поддерживают именно такой тип сильного, единоличного начальника – «царя-батюшки».

Исходя из этого некоторые политики и аналитики делают вывод, что подобного рода патерналистское мировосприятие и мироощущение является частью непродуктивной культуры, отвергающей дух конкуренции и риска, культуры, противостоящей «динамическому буржуазному обществу», нацеленному на прогресс. Поэтому преодоление патернализма было одной из целей либеральных реформ в России. Либералы настойчиво представляют патерналистские ориентиры большинства граждан России как иждивенчество.

Если же обратиться к международному опыту, то окажется, что уверенность граждан в необходимости патерналистской системы отношений, использующих покровительство, опеку и контроль младших старшими, граждан государством – имеет место не только в России. Цивилизационное значение и важную роль государственного патернализма отнюдь не отвергают в странах с развитой рыночной экономикой. При современном капитализме, основанном на либеральных ценностях, расходы на патернализм огромны. В среднем по 20 развитым странам субсидии, с помощью которых регулируют цены на продовольственные продукты, со-

⁴ Тарловский В. Государство и патернализм // www.eg-online.ru/article/281158.

ставляют половину расходов населения на питание. В отдельных странах (Япония) дотации в иные годы составляли 80% расходов на питание⁵.

Не вдаваясь в характеристики двух альтернативных способов хозяйствования – капиталистического и социалистического (советского образца) – можно отметить, что капиталистический строй полностью подавляет слой общества с «мы-менталитетом», а социалистический (советский) – с «я-менталитетом». Между тем наукой доказано, что наибольшие шансы на существование имеет то, что требует для этого существования наименьших затрат энергии. Поскольку подавление какого-либо общественного слоя связано с дополнительными затратами энергии, наибольшие шансы на существование имеет тот общественно-экономический строй, который соответствует менталитету всех слоёв общества. Поэтому и капиталистический, и социалистический строй, как показала история, оказались нежизнеспособными⁶. Политическая история знает примеры того, как целые режимы гибли, потому что нарушался закон экономии сил, который является регулирующим началом всякого развития.

Включившись в настоящее коллективность с необходимостью приобретает какие-то новые черты, но все же ее главные исторические особенности остаются. В современных условиях существенное значение имеет не само деление на два типа ментальности, а выявление того типа, который сохраняется у больших групп общества, и того типа мышления, который исповедует меньшинство. То есть учет зависимости общественного сознания от тех или иных исторических образцов ментальности является непременным условием любого успешного реформирования. Речь при этом идет не о восстановлении какого-то разрушенного прошлого, а о возвращении к тому, что фактически осталось, – к тому, что может быть сохранено и упрочено. В условиях современной России, если еще и можно говорить о каком-то выборе, то такой выбор возможен между капитал-социалистическим строем, который соответствует обществу с менталитетом «я-мы», и социал-капиталистическим, соответствующим обществу с менталитетом «мы-я». Первый строй

⁵ *Тарлавский В.* Государство и патернализм // www.eg-online.ru/article/281158.

⁶ *Ильин В.* Подойдет ли России социал-капитализм? // www.zanauku.ru/index.php.

характерен для западной цивилизации с её приоритетом материальных ценностей перед духовными, второй – для русско-российской цивилизации с обратным приоритетом.

В России, где огромное большинство людей являются носителями «мы-менталитета», народ психологически не воспринимает и не принимает выстраиваемый в современной России социально-экономический строй и соответствующий ему тип экономических отношений. Для России «менталитетным строем» является социал-капитализм, который характеризуется сочетанием государственной собственности в малодинамичных и капиталоемких областях экономики, имеющих стратегическое значение для государства, с элементами рыночной экономики – частной собственностью в высокодинамичных и малозатратных областях экономики, которые требуют достаточно свободной деловой инициативы и удовлетворяют устремлениям эгоистической я-менталитетной части общества⁷.

Социал-капиталистический строй в России будет иметь максимально менталитетный характер и потребует поэтому минимальных затрат энергии на своё существование. Следовательно, он будет самым стабильным из всех возможных вариантов⁸. Нынешнее российское общество, похоже, только начинает осознавать масштабность новых политических и экономических горизонтов, и во многом еще не готово к практическому решению новых задач, оставаясь в рамках идеологических стереотипов прошлого и инерции схематического, шаблонного мышления по принципу «или-или».

3. Роль правителя как отражение пространственного измерения России

Объективно-онтологическая сущность Российского государства с его необъятным и многомерным пространством делает правителя главной фигурой российской истории, вменяет ему в обязанность удерживать это пространство, стягивать его в единое государство со всеми его цивилизационными особенностями.

⁷ Ильин В. Подойдет ли России социал-капитализм? // www.zanauku.ru/index.php.

⁸ Ильин В. Подойдет ли России социал-капитализм? // www.zanauku.ru/index.php.

В проблеме правителя в России соединились воедино в сложный комплекс и огромные просторы страны, и патернализм, который в истории России наполнен особым смыслом, и философский вопрос о сущности человека. Способ властвования правителя был ответом на вопросы: каков человек – слабое, безвольное существо, нуждающееся в течение своей жизни в непрестанных поучениях и надзоре, или самостоятельный и ответственный субъект, способный свободно выбирать – добро или зло?

Во все времена в России людям было свойственно надеяться на то, что мудрый и справедливый правитель сумеет решить их насущные проблемы. Сопоставляя реальное и желаемое, разные авторы создавали образы идеального правителя: нередко идеализации подвергалась и личность реального исторического лица. Идеализация высшей власти и наделение ее практически чудотворными возможностями – это отражение монархического сознания нашего народа, сформированного особенностями формирования государства в беспредельных российских просторах. Можно сказать, что легитимность правителя, выражаясь современным языком, исходила из исторических традиций и культурного архетипа, она основывалась на нравственном идеале, патриархальном этатизме и вере в безупречность «помазанника божьего». Такой правитель обычно представлялся как человек твердой воли, вдохновленный идеей государственности, умеющий порой вызывать в душах народа резонанс единого порыва, и в то же время не лишенный харизматических черт.

4. Консолидирующая роль русского народа

Понимание государства как живого организма народного единства может служить ориентиром для поиска того понятийного аппарата, который в состоянии указать новые возможности в деле обсуждения вопросов общественно-политической консолидации, формирования общественной идеологии современного Российского государства. Противоречия и проблемы государства диктуют необходимость обращения к отечественным истокам, к идейному богатству отечественной философии и политической мысли.

Обращение к отечественному наследию русской социально-философской мысли свидетельствует о том, что выдающиеся русские мыслители развивали идеи и понятия, укорененные в

отечественной истории и культуре. В этой связи невозможно переоценить историческое, а тем более современное значение такой подлинной основы русско-российской цивилизации, как соборность, на протяжении столетий охватывающей религиозные, национальные, экономические, социально-классовые, политические, духовно-культурные и иные стороны жизни России. О «соборности», которая занимает особое место в категориальном аппарате русских мыслителей, написано в последнее время достаточно много.

Но сегодня она ассоциируется больше с религиозным православным учением и воспринимается как некий архаизм. Некоторые исследователи стремятся ограничить сферу действия категории «соборность», изобразив ее исключительно принципом сугубо церковного устройства. Тем самым вольно или невольно сужается сфера ее применения. На деле содержание, вкладываемое в категорию «соборность», чрезвычайно глубоко и многогранно. «Соборность» не переводима на иностранные языки, но ее смысл вовсе не чужд и мыслителям других стран. Это – фундаментальная закономерность бытия, которую католический французский философ Тейяр де Шарден назвал дифференцированным единством. Он пишет, что «в любой области – идет ли речь о клетках тела или о членах общества, или об элементах другого синтеза – осуществляется *дифференцированное единство*. Части усвершенствуются и завершают себя во всяком организованном целом»⁹.

В связи с нарастанием остроты глобальных проблем современности, которые оказывают негативное влияние на развитие современной России, категория «соборность» представляет большой исследовательский интерес, поскольку содержит в себе потенциал решения кризисных ситуаций различного уровня. «Действительно, соборность зачастую предлагается и как основание для формирования идеологии современного российского государства, и как базис для гармоничного решения противоречий между развитием личности и общества, межнациональных противоречий, проблем противостояния общества и природы, эскалации гонки вооружений, кризиса нравственности, классовых конфликтов и т. п. (список “недугов”, от которых может помочь практическая реализация содержания соборных концепций мож-

⁹ Шарден Т. де. Феномен человека. М., 2002. С. 255–257.

но продолжать еще долго). Однако наиболее важен следующий вывод: многими исследователями отстаивается фундаментальная значимость категории «соборность» как базисной для решения актуальнейших противоречий современности, как на мировоззренческом уровне, так и в рамках конкретных методологий и практик социальной деятельности»¹⁰. Встречающиеся же иногда пессимистические суждения относительно существования философской «панацеи от всех бед» обусловлены, как представляется, тем, что на современном этапе и не пытались вникнуть в теоретическую сущность этой категории, а тем более в ее практическую значимость.

Именно поэтому не существует готового современного эквивалента соборности, описанного в терминах современных научных представлений. Конечно, мы живем в другое время, во многом непохожее на предыдущие этапы истории. Поэтому совершенно очевидно, что эту категорию нужно переосмыслить применительно к нынешней ситуации, учесть многие факторы, которых не было прежде, выразить в терминах современного научного языка, но это нисколько не отменяет то эвристическое значение, которое «соборность» заключает в себе. Тем более, что русская философия, как констатировал один из зарубежных исследователей русской культуры и философии Ф. Буббайер, «почти всегда занимается “последними вопросами” и поэтому носит в высшей степени междисциплинарный характер»¹¹.

Эта междисциплинарность проявляется в том, что соборность коррелируется с рядом других философских подходов к изучению общества. Так, например, системный подход, развивающийся на базе философского знания, строится прежде всего вокруг разработки таких понятий, как «целое–целостность–часть»; «система–моносистема–полисистема»; «система–интеграция–структура–закон», и т. д.; занимается изучением системных качеств, системных оснований, системных структур. Соборность созвучна и холизму, подразделом которого являются органистические теории. Холизм базируется на признании первичности целого над частями, а источник развития усматривает в некоторых

¹⁰ Соборность и ее интерпретации в русской философии XX века // xreferat.ru/104/2248-1-sobornost-i-ee-interpretacii-v-russkoj-filo.

¹¹ *Буббайер Ф.* С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 11.

целостных, как правило, идеальных факторах. Прогресс научного знания настоятельно требует их взаимодействия и определенного методологического синтеза. В любом случае соборность могла бы «вдохнуть душу» в эти сухие, абстрактные конструкции, оживить и расширить наши представления о возможных путях развития государства как целостного и единого организма.

5. Традиционные ценности и традиция – основа для поиска стратегических ориентиров

«Традиционные ценности» вошли в наше социально-политическое пространство сравнительно недавно и были зафиксированы в 2015 г. в «Стратегии национальной безопасности». Они сразу обозначили, а вернее сказать, декларировали другой вектор в стратегии государства, в общественном сознании. Их появление обусловлено как кризисом в международных отношениях, так и продолжающимся непреодоленным мировоззренческим кризисом индивидуального и общественного бытия в самой России.

Появление «традиционных ценностей» в российском обществе, провозгласившем приоритет рыночных отношений и ориентирование на западные ценности, было довольно резким и неожиданным и находилось в противоречии с основными мессежами «новой России», которая была целиком ориентирована на Запад и потому последние 30 лет отвергала ценности, которые строились на базовой матрице коллективизма, заменяя его принципами индивидуализма.

Но парадокс заключается в том, что «традиционные ценности» несут в себе альтернативу существующему рыночному капиталистическому обществу и находятся с ним в противоречии. С одной стороны, следование им означает отрицание существующего строя. С другой стороны, это позитивный фактор укрепления суверенитета, национальной безопасности и консолидации, которые стали сегодня насущной задачей и проблемой выживания Российского государства. Именно поэтому было важно зафиксировать «традиционные ценности» в качестве смыслового барьера от попыток производить глубокие и далеко идущие изменения в системе ценностей личности и общества в России, которые могут серьезно деформировать глубинные структуры личности, а также в качестве основания для культурного и ценностного бытия

государства. Тем не менее они под влиянием двадцатилетней вестернизации ушли в тень и не определяют преимущественно жизнь большинства граждан, хотя и начинают сейчас оживляться под влиянием жесткой политики Запада, что, впрочем, является общемировой тенденцией.

Кроме того, многочисленные, но так и неосуществившиеся попытки сформулировать национальную идею свидетельствовали о глубокой потребности в некоем надежном ориентире, твердом основании, на котором может строиться и развиваться Российское государство в истории, – а традиционные ценности в этом отношении дают некое подобие ориентира. Невозможность структурирования российского общества по идеологическим параметрам из-за различных политико-идеологических ориентаций граждан создает проблему для консолидации общества, которая так необходима сегодня. Поэтому данную функцию могут выполнять «традиционные ценности».

Традиционные ценности, как правило, связаны с определенными традициями. Следует подчеркнуть, что укрепившееся в общественном сознании стереотипное суждение о традиции как сумме старых обрядов и догм, как о чем-то архаичном и отсталом, как о якобы изначально имманентной консервативности традиции, порождено прежде всего политическими и идеологическими мотивами, оно не имеет научно обоснованного оправдания. Традиция – это то, что современно всегда.

Несмотря на множество существующих определений, в любом случае традиция понимается, в сущности, как форма организации огромного числа индивидуальных волей в единый творческий проект, как фактор объединения множества индивидов в сообщество, как условие стабильности общества, сохранения элементов консенсуса. Традиция позволяет связать в одно целое усилия не только современников, но и людей, принадлежащих к разным поколениям, помочь наладить спонтанное сотрудничество и взаимопонимание людей, которые никогда не встречались и не встретятся друг с другом. Но далеко не всякое объединение волей многих людей заслуживает права называться традицией в подлинном смысле этого слова.

Наиболее прочны традиции, органично сформировавшиеся в недрах общества, т. е. те традиции, которые рождает сама жизнь. Такие традиции близки и понятны каждому, оставаясь частью личного из лучшего опыта всех прежних поколений и ныне живущих

людей. Поэтому ни один проект, пусть даже по видимости самый разумный, не может быть лучше того, что сложилось само собою на протяжении столетий. Традиция – зрелый выбор столетий и поколений; это установление, созданное каким-то в тысячу раз лучшим способом, чем изобретение людьми искусственных схем и конструкций. Настоящая большая традиция дает место полноценной, духовно свободной человеческой личности. Поскольку ни индивидуализм, ни коллективизм в своей грубой форме не подходят для полноценного человека, органичная живая традиция – наиболее приемлемая форма обеспечения полноценного существования личности. Обычно полагают, что традиция – только путь от индивидуализма к коллективизму. На самом деле, это путь от стадности, массовости (неважно, сплоченной или атомарной) к самобытной человеческой судьбе, обладающей смыслом и целью. Органичная живая традиция позволяет проявиться истинному коллективизму, т. е. солидарной воле внутренне свободных индивидов. И она же вовлекает его в великий проект, пробуждает в нем колоссальные творческие силы и наделяет индивидуальностью. Она есть то, что снимает противоположность индивидуализма и коллективизма. Традиция – это единственный способ совместить индивидуальную судьбу активной и самостоятельной личности с коллективной самоорганизацией отдельных волей в рамках общего проекта. Через традицию, т. е. через сохранение социумом своей качественной определенности как некоей константы, обеспечивается его «врастание в будущее»¹².

6. Справедливость – основной запрос российского общества к власти

Большинству народа становится предельно ясным и очевидным, что ценность справедливости для него бесспорна, и он от нее не откажется никогда. Никаким либеральным реформам не удалось вытравить из сознания народа главное его достояние и наследство – понятие правды и справедливости, которые имеют колоссальное значение для русского менталитета. Это не борьба за повышение заработной платы, а борьба за справедливый

¹² *Корнев С.* Традиция, постмодерн и вечное возвращение // kitezhonego.ru/traditio.html.

миропорядок как таковой.

Попранная ныне справедливость относится к разряду фундаментальных, традиционных ценностей российской цивилизации. Россия веками искала более справедливое мироустройство. На протяжении длительного исторического периода понятие справедливости в России занимало центральное место в общественном сознании, сопрягалось с духовно-нравственным идеалом и несло в себе как этический императив освобождения от социального неравенства, так и духовно-нравственное измерение. Справедливость имела универсальное значение и понималась как фиксация «божьего» порядка, на котором основано все мироздание, а не только то качество, которое определяет отношение человека к человеку или общественных групп друг к другу. На Руси с древнейших времен шел спор: в чем правда и что такое справедливость? Правда и справедливость были тесно связаны между собой в российской культурной традиции. Правда понималась как справедливость в своем высшем проявлении, до которого она еще должна подняться. По мнению русских мыслителей¹³, конкретное социально-политическое состояние общества могло оцениваться только в зависимости от того, насколько в социально-политической сфере России воплощены христианские идеалы правды и справедливости. Что касается современного понимания этой ключевой ценности, то представляется наиболее приемлемым определять «справедливость как неписанный свод правил, установленный традицией и играющий роль одного из, а, может быть, и главного интегрирующего элемента в конструкции общества»¹⁴.

Справедливость – подлинно российское понятие, глубоко укорененное в культуре. Поэтому она должна занимать главное место в иерархии ценностей. Нарушение этой иерархии путем уравнивания справедливости с такой ценностью как свобода, и объединение их в рамках дуальной противоположности, неизбежно вызывает ложную постановку вопроса: либо свобода – либо справедливость, что ведет к негативным социальным последствиям. Свобода, будучи важной ценностью, должна быть правильно

¹³ Проблему справедливости исследовали такие мыслители, как И.В. Киреевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, И.А. Ильин.

¹⁴ *Пирогов Г., Ефремов Б.* Социальная справедливость и национальная безопасность // www.zlev.ru/169/169_18.htm.

понята и занять соответствующее место в иерархии ценностей и в контексте российской реальности.

Объективный анализ общественных настроений в России показывает, что люди по-прежнему мыслят свою историю и свое национальное существование в рамках социально справедливого общества. И это не случайно. Те общества, в которых справедливости уделяется должное внимание (например, страны Скандинавии), дают гражданам большее чувство уверенности, защищенности, а также стимул к позитивной деятельности, способность к социальной мобильности, обеспечению нравственного и физического здоровья будущих поколений, т. е. обеспечивают жизнеспособность общества и государства в целом.

Отсутствие в российском государстве действенной борьбы против социальной несправедливости фактически является зримым доказательством отсутствия вообще зрелой, стратегически мыслящей элиты. Ни у государства, ни у правящей элиты нет какого-либо практического проекта формирования по-настоящему справедливого общества в стране. В самом общем виде установление социальной справедливости в России может означать замену олигархической социально-экономической системы на социально-справедливую. Однако сформировать современное социально-справедливое государство, способное вывести страну из тупика, очень сложно без выработки понятной для каждого человека модели справедливого российского общества. Возможный выход заключается в необходимости энергичного и эффективного обращения к тем традициям и тому историческому наследию, которые содержали опыт борьбы с несправедливостью. Это прежде всего различные формы социализма (включая советский), которые имели место в истории России, хотя советский социализм потерпел крушение. Причина такого – одного из крупнейших идеологических провалов – заключалась в отсечении множества плодотворных идей и традиций, содержащихся в нашем историческом наследию, но объявленных «классово чуждыми» и «антисоциалистическими». Фундаментальная ошибка советского социализма состояла в том, что вообще снималась проблема *несовершенства человеческой природы*, словно трагические противоречия человеческой природы можно победить теми или иными внешними юридическими, социальными или экономическими установлениями. Это гуманистическая ошибка социалистической теории оказала впоследствии очень плохую

услугу социалистической практике, сделавшей именно на нее свою основную ставку¹⁵.

В современном обострившемся запросе на справедливость в России и состоит самый серьезный вызов для нынешней власти. Российское общество не может нормально существовать, когда в нем разрушено ощущение справедливости. Это универсальный принцип, который должен пронизывать все сферы государства, если оно не хочет быть ввергнутым в опасные катаклизмы и катастрофы. Однако появление социальных катаклизмов в России как раз и входит в планы западных стратегов, которые ведут соответствующие концептуальные разработки, явно недооцениваемые в России.

В заключение можно отметить, что для России статус цивилизации-государства (в любых ее видах) – не только единственный способ быть продолжателем лучших традиций русско-российского государства, воплощающего смысл его существования, но и реакция на серьезный цивилизационный вызов сегодняшнего дня. Только в качестве преемника и продолжателя традиций русско-российской цивилизации Российское государство может войти в третье тысячелетие, взяв на себя ответственность за сохранение и развитие всего того ценного, что было накоплено за всю историю существования России, и за стабильность в цивилизационном окружении.

¹⁵ *Пирогов Г., Ефремов Б.* Социальная справедливость и национальная безопасность // www.zlev.ru/169/169_18.htm. С. 95–106.

РИСК МИРОВОЙ
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭНТРОПИИ
И ВОЗРОЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ

Главным проектом Нового мирового порядка после крушения биполярного мира была заявлена глобализация, которая виделась как условие новой стабильности для человечества в целом. Основу проекта составляло распространение американско-западноевропейских ценностей и принципов экономической и политической жизни на все человечество. Эта миссия преподносилась, по сути, как цивилизаторская. Разделение на «центр» и «периферию», падение неудобных режимов, неуправляемые потоки мигрантов – всего лишь частные моменты планетарного кризиса, которые последовали из реализации парадигмы Нового мирового порядка. По законам жанра включение «варварских» народов в лоно единой и единственно верной Цивилизации привело к господству над миром «Града на холме», т. е., по сути, к рождению нового «абсолютного города», «мировой столицы», которая согласно логике О. Шпенглера, есть предвестие заката подобного цивилизационного проекта, его конца¹. Так, собственно, и происходит. Однополярный мир по распространению американских ценностей и «продвижению демократии» превращается на наших глазах в процесс нарастания глобальной нестабильности. Одна из основ американской культуры – идея «плавильного котла», трансформированная в идею мультикультурализма, в реальности обернулась презрением к материнскому ландшафту иных культур, что не могло не привести к росту энтропийных процессов в виде распада государств и союзов, образования огромных зон социальной и политической неустойчивости и военной конфронтации.

В этих обстоятельствах «возрождение» России, ее возвращение в мировую историю является фундаментальным событием, которое нацелено на противодействие энтропии. Однако такое противодействие может стать реальной силой только в том слу-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. М., 2004. С. 101.

чае, когда российская политика и ее лидеры смогут окончательно освободиться от воздействия американизации как культурно-социального оружия «мягкой идеологии» и восстановить приоритет собственных глубоко укорененных ценностей, реконструируя тем самым суверенитет и идентичность.

Сегодня мы являемся свидетелями нового События – выхода России на политическую арену в качестве главного «удерживающего» мира от катастрофы. И это не является случайностью. Напротив, принимая во внимание значимость категории «катехона» в историческом становлении самой России и консолидации окружающего ее геополитического пространства, эта роль выглядит как закономерная и является новой миссией нашей страны, которая позволяет ей не только спасти мир, но пересоздать собственное внутреннее бытие.

Однако для того, чтобы усилия России были эффективными необходимо учитывать то, как за последние годы изменилась идеология глобализма, потому что эти перемены с неизбежностью влияют на стратегии, которые придется избирать России в действиях как на мировой арене, так и во внутренней политике.

Трансформация глобализма

Новым явлением современной глобализации, которое отчетливо обозначилось с началом XXI века, стало смещение политического дискурса в сторону навязчивого и агрессивного морализаторства. Новой политической стратегией современности стала стратегия **моральной дискредитации противника**, пришедшая на смену классическим силовым столкновениям. Такое явление объясняется западными исследователями радикальным изменением международных отношений, функционирующих сегодня в рамках **системной моральной монополии на истину**, которая определяется единственной сверхдержавой². Данной монополии способствует структура самого политического пространства, в котором действует этот мировой субъект. В современной идеологии глобализации полностью отсутствует какой-либо намек на возможность конкуренции с другими системами, идеологиями или

² *Lionel P. L'ennemi à l'âge des conflits asymétriques // Sociétés. 2003. № 80. P. 73–88.*

проектами. Та стратегия действия, которую предлагает идея глобализации, априори считается абсолютной и стоящей выше какой бы то ни было альтернативы развития. «Отныне такие темы, как рынок, индивидуализм или преследование частных интересов, предстают не как выражение лучшего образа жизни, и даже не как самого лучшего, а как единственно возможного образа жизни»³, – указывает профессор философии политики университета Оттавы К. Меллос.

В новой конфигурации глобально-информационного пространства меняется ракурс классической для политической философии аксиомы структурной целесообразности существования идеи врага, теоретически оформленной еще К. Шмиттом. Наследники теории немецкого политического философа включили ее в боевой арсенал «мягкой идеологии» глобализма. Исходной точкой этого стал тезис Рональда Рейгана, который в своем выступлении перед Национальной ассамблеей евангелистов в 1983 г. назвал СССР «Империей зла», настаивая на принципиальной аморальности советского режима и по этой причине, невозможности нравственного сопоставления двух государств, цивилизаций и традиций – западной и восточной, представленных США и Советским Союзом. Этот момент можно считать прологом к формированию новой стратегии моральной дискредитации противника. Отныне необязательно уничтожать врага физически, достаточно уничтожить его морально.

Результатом нового «этического поворота» стало кардинальное изменение **технологии** противостояния. Как верно заметил А. Тойнби в одной из статей сборника под названием «Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад», «технология – это всего лишь длинное греческое слово, изначально означавшее “сумка с инструментами”... Но среди этих инструментов есть отнюдь не только материальные, но и духовные, наиболее мощные из всех, что создал человек. Таким инструментом может стать, скажем, мировоззрение...»⁴. Именно это и произошло в недавней мировой истории. Если ранее главным основанием завоеваний и победы над

³ Mellos K. L'idéologie de la mondialisation: redéfinition de la justice // Regards philosophiques sur la mondialisation. Sainte-Foy. (Québec). 2005. P. 35.

⁴ Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М., 2015. С. 257–258.

противником было оружие, уровень наличной военной техники, военно-технологическая база государства, то отныне акцент переносится в сферу идеологического воздействия на оппонента.

Такого рода противостояние есть, прежде всего, «война ценностей». Ценность, однако, имеет собственную внутреннюю имманентную логику, из которой следует отрицание ценности за противником, за другим, за противоположной стороной, что, в конечном счете, требует уничтожения носителя иной ценности. Только так данная ценность может стать истинной ценностью, реализовать свой гештальт, освободившись окончательно от антиценности.

В итоге новым феноменом современности становится качественная трансформация восприятия и действий по отношению к противнику. В классических войнах он рассматривался **именно как противник**, которого можно и должно уважать и которого не подвергали дискриминации, криминализации и диффамации. В новой реальности уходит в прошлое «кодекс чести», и с исчезновением прежних условий и ограничений противник трансформируется в **преступника**. Преступник же должен быть осужден или уничтожен, иного не дано. Отныне все усилия направляются на создание имиджа «токсичности» конкурирующей стороны.

Абсолютизируя это отношение к противнику, вожди Нового миропорядка намеренно формируют новую форму политического пространства – **пространство абсолютной враждебности** (по выражению К. Шмитта). На место «дозированной вражды», ее релятивизации, которая в прежние времена допускала почтительное отношение к оппоненту, приходит ее фетишизация. «Война абсолютной вражды не ведает никакого оберегания. Последовательное осуществление абсолютной вражды придает войне ее смысл и справедливость», – писал по этому поводу К. Шмитт⁵.

Таким образом, мы наблюдаем, как, став гегемоном современного миропорядка, победившая американская идеология, по ценностной логике, о которой говорилось выше, требует в ультимативном порядке упразднения любого конкурента на этом поприще. Запрет на создание какой-либо идеологии, и прежде всего в политическом поле своего главного конкурента – России – стал первым очевидным шагом в этом направлении.

Другой важнейшей новацией современной мировой страте-

⁵ Шмитт К. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. М., 2007. С. 82.

гии стало создание **пространства тайной политики**. Все большее распространение получают скрытые, неявные тактики манипулирования, то, что сегодня называют тактиками, применяющими «мягкую силу». Даже «горячие» стадии войны используют малозатратные акции «точечных ударов». Главной фигурой незримой борьбы в новой «холодной войне» является провокатор, а первоочередной тактикой, соответственно, провокации. **Обман становится самым актуальным средством, методом и методологией** нового глобального поведения. Возникает множество его разновидностей: пропаганда, дезинформация, зомбирование. Но принципиально важно то, что происходит формирование нового типа политического пространства на территории государства-противника – **«пространства измены»** как обязательного атрибута таких действий. Все более востребованной становится деятельность «пятой колонны».

Третье существенное обстоятельство состоит в том, что «пространство измены» начинает использоваться в интересах так называемой «третьей силы». Старый, Вестфальский порядок не предполагал какой-либо инстанции, стоящей *над* государствами. Государства обладали высшим суверенитетом, именно они определяли направления внутренней и внешней политики, были главными субъектами международного порядка. Но в современном мире ситуация коренным образом меняется. Идеология глобализации гласит, что возглавить процесс создания Нового мирового порядка должно самое могущественное государство современности – США. Тем самым Америка начинает выступать как некое «надгосударственное образование» – государство, которое управляет всеми другими государствами. США превращаются в ту самую «третью силу», которая стоит над международным правом и порядком, легитимизирует или нет процессы внутри других стран.

Установление монополии на истину ведет к еще одной монополии – институциональной, которая в мировом поле преобразуется в новый феномен – американский гиперсуверенитет (*l'hypersouverainisme américain*), или «абсолютный суверенитет» США (*souveraineté absolue des Etats-Unis*)⁶. Информационная ре-

⁶ *Badie B. Souveraineté et évolution des relations internationales // Debate: La souveraineté à l'heure de la mondialisation // Swiss Political Science Review. 2004. Vol. 10. № 1. P. 97.*

волюция обогащает современный миропорядок дополнительной характеристикой – «цифровым суверенитетом» как атрибутом абсолютного суверенитета⁷. Рождается особая пост-биполярная разновидность тоталитаризма – «мягкий цифровой тоталитаризм» (*soft-totalitarisme des réseaux numériques*)⁸. Говорят о новом господине мира, обладающим невероятной властью, – о новом «цифровом Левиафане» (*le Léviathan numérique*)⁹.

Ситуация складывается таким образом, что единственный, кто пытается в этих условиях сопротивляться американской гегемонии, это – Россия. В последнее время к ней вынужденно присоединяется Китай.

Особенности российской государственности как оплот возрождения многополярности

Ключевое целеполагание идеологии глобализации – это элиминация государств-наций как фундаментального препятствия к мировому движению капиталов, товаров, идей. Но именно здесь и возникает незадача с Россией. Еще в 1970-х годах американская советология сделала невероятное открытие: внутреннюю систему СССР никоим образом не удавалось описать западным политологическим языком¹⁰.

Дело в том, что существует непроходимая пропасть между распространенным в американско-европейском мире понятием «nation-state» и российским «государством». Проблема возникла из-за того, что в историческом опыте Западной Европы «государственности» в русском понятии этого слова никогда не было. То, что мы сейчас называем государством, в античной латинской

⁷ *Bellanger P.* La souveraineté numérique P., 2014 // metapoinfos.hautetfort.com/archive/2014/02/14/la-souverainete-numerique-5298073.html.

⁸ *Faye G.* Internet, la pieuvre américaine? // metapoinfos.hautetfort.com/archive/2014/02/14/la-souverainete-numerique-5298073.html.

⁹ *Le Léviathan numérique* // www.marianne.net/Le-Leviathan-numerique_a237847.html

¹⁰ *Неменский О.* Российское государство vs. Russian state // Сократ. № 4 (<http://www.socrat-online.ru/page/rossijskoe-gosudarstvo-vs-russian-state>).

традиции выражалось через слова *civitas, respublica, regnum, imperium* и др. Понятие, господствующее в современных западно-европейских языках (*stato, state, Staat, état, estado* и т. д.) и довольно **неадекватно** переводимое на русский язык как «государство», постепенно стало входить в языки лишь с конца XVI–XVII вв. Оно было введено Н. Макиавелли и означало особое видение государственности как «состояния» (*status*)¹¹.

На этот факт указывал еще Вл. Соловьев в своей работе «Значение государства». Исследуя исторический процесс трансформации государства, он замечает, что «собирательный организм государства» отражает определенное видение и решает определенную «задачу собирательной жизни» известного народа¹². Античный город-государство – **полис** – подчеркивал значимость *культурной* задачи государства. Именно поэтому значительные государства древности всегда выходили из города. Таковы были, к примеру, Вавилон, Фивы, Рим, Иерусалим, Афины. С городами были связаны крупные духовные повороты истории. Культурную задачу античности сменила *практическая* задача объединить людей для общего дела. Эту задачу в истории взяло на себя Римское государство – **res publica**, предназначение которого состояло в том, чтобы охранить общественное целое от распада и обеспечить исполнение общего дела.

В средние века на место римской идеи государства выступили две различные политические идеи, которые укрепились в Новое время – западноевропейская и византийская.

Западноевропейская политическая идея подчеркивает **относительный** характер государства, «относительное состояние, результат взаимодействия различных социальных сил и элементов»¹³. В средние века государство в Европе было равнодействующей различных претендентов на власть: короля, духовенства, феодалов и городских общин. В Новое время оно стало равнодействующей борьбы классов и партийных интересов. Смысл европейского государства, который определяется необхо-

¹¹ *Неменский О.* Российское государство vs. Russian state // Сократ. № 4 (<http://www.socrat-online.ru/page/rossijskoe-gosudarstvo-vs-russian-state>).

¹² *Соловьев В.С.* Значение государства // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2 М., 1989. С. 551.

¹³ Там же. С. 556.

димостью мирного уравнивания противоборствующих сил и недопущением насилия, принимает вид общественного договора. **Собирательная задача** в европейской модели, таким образом, **релятивизируется** и становится задачей предупреждения конфликта или примирения сторон. Логическим продолжением этой идеи является модель правового государства, ибо право призвано найти равновесие частной свободы и общего блага. Государство в таком случае есть только выражение данного правового состояния.

В отличие от европейской византийская политическая идея, по мысли Вл. Соловьева, признает в государстве «сверхправовое, *сверхсоциальное* начало»¹⁴, которое стремится соответствовать высшей правде. Главной задачей России, которая наследует эту идею, становится объединительная, **собирательная** идея, которая в контексте соловьевского универсализма из внутренней цели российского государства перерастает в цель собирательной всемирной духовности.

Современной задачей России в данном контексте является выработка нового образа будущего, конкурентного по отношению к американскому гегемонизму. Во внутреннем плане насущной предстает необходимость консолидации общества, преодоление раскола социального, экономического, идеологического, аксиологического.

Сакральность как основа целостности и возрождения российской государственности

Сегодня для России особой проблемой становится осознание своей целостности не только в территориальном, экономическом, но прежде всего в культурном плане. Речь идет о непрерывности традиций, осмыслении и сохранении базовой идентичности, тех «священных камней», на краеугольном основании которых строится нация, народ как социально-политическое единство. Коммуникация между поколениями, коллективная память – это фундамент исторического бытия народа. Именно культура обеспечивает преемственность между прошлым и настоящим. Россия в этом плане страна особая. Смуты трижды рушили ее до основания.

¹⁴ Соловьев В.С. Значение государства // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 557.

При этом каждый раз покушались именно на культурные основы ее государственности. Возникали глубокие цивилизационные разрывы, после которых самоорганизация общества начиналась заново. Вопрос в том, какая при этом возникала модернизация – действительно создающая скачок вперед, как это было, например, в случае советского опыта, или же отступление в разновидность социально-культурного варварства. Последний разряд трансформаций общества известен в современной социологии под именем «архаизирующей модернизации». Именно такой вариант, к сожалению, был реализован в конце XX века в России, что связано, во многом, с отказом от преемственности в развитии, отречением от прошлого и попыткой заменить собственный цивилизационный код готовым европейским паттерном.

Эту линию призвана продолжать глобальная «мягкая идеология», которая делает ставку на культурологический аргумент. Идеология глобализма покушается на «культурное воображаемое» других народов, замещая глубинные структуры «родного» коллективного бессознательного. «Похоже, у сетевиков нет родины», – сокрушается Р. Дебре. – Они культивируют полубобщинные и полупланетарные чувства. Житель сетевой деревни устраивает короткое замыкание в среднем эшелоне наций»¹⁵.

Чтобы выйти из этого состояния, необходима консолидация общества. Но устойчивое и долговременное единство любого социального образования может быть достигнуто только тогда, когда существует какая-либо трансцендентная отсылка, перед лицом которой группа (и тем более множество разнородных групп) может самоопределиваться. Такую точку отсчета определяют как религиозность в самом широком смысле слова. В иной терминологии она осознается как «сакральность» или социальное «священное»¹⁶. В современной аналитике процесс соотнесения мотивов и целей отдельных индивидов с некой общей для всех внешней субстанцией формулируется как феномен «коллективного священного»¹⁷. Без «коллективного священного» невозможно политическое общество, ибо именно оно формирует нацию.

¹⁵ Дебре Р. Введение в медиологию. М., 2010. С. 333.

¹⁶ Нисбет Р. Возращение «священного» // Социологический журнал. 1999. № 1–2.

¹⁷ Régis Debray // fr.wikipedia.org/wiki.

Сакральная точка отсчета может иметь разные материальные формы для воплощения. Это может быть какая-то территориальная точка пространства – возвышенность, огороженное место, склеп или башня – стена («плача») или гора (Фудзияма). Она может принимать вид доктрины, учения, легенды, возведенных в исторический миф. Эту функцию может исполнить герой – пророк, национальный лидер, «отец-основатель» государства, партия или группа, которые воспринимаются людьми как основоположники и приобретают ореол святости. Исходным моментом может стать грандиозное событие, катастрофа, перевернувшая жизнь всех – поражение или победа. Россия сегодня пробует разные варианты перечисленных смыслов – «сильное лидерство», возрождение «сознания Победы», позитивная мифология «Великой России».

Возникновение мифа основания важно, ибо он наглядно для всех кристаллизует идентичность. Современное российское общество находится в процессе поиска такой внутренней точки отсчета, первичного мифа, который позволил бы выйти из магического круговорота «вечного возвращения» в негативное существование – в развал и разруху «бархатных», «оранжевых» и проч. революций. В определенном отношении, такой «миф сотворения» мира был создан в 1917 г. Время и пространство организовывалось вокруг этого основополагающего события по всем канонам функционирования «священного». Ежегодно событие воспроизводилось и переживалось заново в течение главных осенних Октябрьских праздников. Согласно законам жизнедеятельности «священного», повторение События позволяет переосмысливать и переживать заново центральное исходное состояние, а значит, пытаться исправить «грехи» существующего строя. Отчасти потому, что эта функция обновления не работала, Событие «сотворения мира-1917» перешло в разряд банальной псевдоисторической памяти. Началось разрушение коммунистического строя и порядка. С крушением «мифа» русский мир потерял структуру, организацию, а значит предсказуемость. Ушел порядок, исчезло будущее. И сегодня мы вынуждены искать новую «точку отсчета», такую, которая позволила бы, наконец, обрести корни и создать аутентичную надежную долговечность сложной и многогранной системы, именуемой Россией.

Сотериологическая функция российской государственности

Особенностью российской действительности является тот факт, что к помощи государства прибегают в кризисные «последние» времена – в периоды смуты, краха, когда народу и обществу грозит уничтожение. С другой стороны, подъем народного духа, мобилизация нации совпадает с угрозой существованию государства. Такое явление – отголосок архетипического восприятия государства как «дома домов», сложившегося в средневековой Руси. Именно таким виделось строение государства в Московии. Впоследствии в минуты военной опасности спасение государства от иноземных нашествий воспринималось народом и было для национального сознания равноценным отстаиванию «родного дома».

Русскую государственность определяют как **сотериологическую** (от греч. «спасение»). Сквозная идея Московского царства – идея религиозного спасения себя и всего человечества как христианского царства. Постепенно формируется идея об особом предназначении государства как о чем-то таком, что специально и исключительно создано для спасения. Если в нем и видят инструмент, то это инструмент коллективного выживания. К нему прибегают как к последнему средству на краю гибели. Сакральная сущность идеи спасения переносится на государство, которое, будучи последней надеждой, неизбежно само сакрализуется общественным сознанием. Побочным следствием такого восприятия стала сакрализация власти. Концептуальная особенность русской системы моновласти виделась в осуществлении синергичности¹⁸. Народное сознание предполагало реализацию особой пастырской функции верховной власти. Идее «самовластия» человека была противопоставлена идея власти государственной, призванной «воздерживать» буйства мирского человека ради его же спасения, нравственно подымать падшего человека. Так рождалась еще одна особенность отечественной властной организации – охранительный патернализм.

Коннотация идеи «спасения» глубоко укоренена в структуре русского коллективного бессознательного. Подобное отношение общества к государству и государства к обществу в корне

¹⁸ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 275.

расходится с общепринятым европейским. Сегодня, однако, европейское сознание переживает определенные трансформации, которые позволяют увидеть возможные в перспективе точки соприкосновения между российским и западноевропейским мировоззрениями и обрести тем самым надежду на взаимодействие.

*Идеология «органического сообщества»
vs идеология глобализма*

Современное европейское интеллектуальное сообщество активно занято серьезным критическим анализом философских и нравственных оснований модерна – прежде всего такого его базового структурного элемента, как всепоглощающая рациональность. Для западных интеллектуалов очевидна самодискредитация разума, кризис аутентичности человека, который как бы потерялся в мире, созданном им самим. Мир на поверку оказывается очень бесприютным, неприспособленным для простых человеческих чувств, несмотря на внешние удобства и комфорт, создаваемые с помощью науки и техники¹⁹.

Западные социологи недвусмысленно пишут о необходимости полномасштабного переосмысления **идеологии современности**, об энергичных поисках новых духовных оснований общества постмодерна. Немалую роль в таких изысканиях играет осмысление того прогрессивного следа, который оставила русская мысль, – прежде всего, в той ее части, которая касается глубокого анализа идеи «сообщества».

Как известно, со времен Ф. Тённиса в общественной науке идея «сообщества» традиционно противопоставляется идее «общества». Российское общество в современной западной науке интерпретируется прежде всего как «холистское» в противовес европейскому «индивидуалистическому».

Европейская критика стремится проанализировать разрушительные антиномии «духа капитализма», те отрицательные следствия, которые сформировались и возникли на почве классических капиталистических ценностей – индивидуализма, конку-

¹⁹ *Vibert St.* La 'communauté' des modernes. Etude comparative d'une idée-valeur polysémique en Russie et en Occident // *Social Anthropology*. P., 2000. T. 8. № 3. P. 263–294.

ренции, формального равенства. Будучи проектом Просвещения, общество модерна родилось как искусственная конструкция, как продукт рациональной воли, в которой превалирует расчет, и результатом такого искусственного установления стало общество, которое ныне предстает как агрегатное состояние атомизированных элементов. Центральными практиками в таком социуме становятся амбиции, личное соперничество, эгоистические устремления и жесточайшая конкуренция. Истоком и мотивом социальной динамики делается конфликт, методологическим средством разрешения которого генетически выступает соотношение в определенной пропорции искусственного контракта и принуждения. Все стороны жизни общества, таким образом, предстают как весьма далекие от органического гуманного состояния человеческого общежития.

Другой аспект проблемы состоит в том, что вместе с индивидуацией растет имперсональность, которая угрожает природному чувству безопасности индивида. Человек естественно испытывает страх перед неведомым, неопознанным, неизвестным. Само гражданство как центральный институт современного общества все более приобретает черты «абстрактного бытия индивида». Это методологически следует из главного принципа демократии – формальности связей и логики формального равенства «независимо от конкретных экономических и социальных условий существования, пола и исторических особенностей общества, в котором человек живет»²⁰.

Дискурс в терминах «прав» при одновременном отречении от концепции «общего блага», которая становится помехой в обществе, где точкой отсчета стало личное благо и процветает абсентизм, фактически уничтожает главное право личности – **право на органическое единство** с себе подобными и со своей собственной исторической и социально-культурной сущностью. И все это происходит под прикрытием лозунга о ритуализированных и сакрализованных правах человека.

«Молодой человек в современном обществе сталкивается с обществом, в котором все “ценности” и “нормы” мало помалу замещаются категориями “уровня жизни”, “благополучия”, комфорта и потребления. Ни религии, ни “политических” идей, ни

²⁰ Schnapper D. La relation a l'autre. Au Coeur de la pensee sociologique. P., 1998. P. 448.

солидарности с местным или трудовым сообществом, с “товарищами по классу”... Мы живем в обществе *лобби* и *хобби*»²¹, – пишет известный критик современного западного общества К. Касториадис. Концепция «индивидуалистического» государства, не желая видеть конкретные привязанности индивидов, и рассматривая таковые как препятствия для появления «всемирного» гражданина, на деле призвана задушить гражданина в индивиде, – замечает тот же автор. В таком мире всякий инакомыслящий, «другой» неизбежно воспринимается и оценивается как «варвар и враг, не уважающий Права Человека»²².

Выход из сложившейся ситуации европейские интеллектуалы видят на пути выработки «нового типа единства», которое составит суть *новой идеологии*. Для сотворения «новой современности» формулируются две первостепенные задачи: 1) *органически* вписать индивидуализм в социальное целое; 2) переосмыслить заново коммунитарные структуры уже не с точки зрения подчинения единичного целому, а с точки зрения *новой высшей ценности* – социальной интеграции. По мнению профессора социологии и антропологии канадского университета в Оттаве Стефана Вибера, формула такой исторически перспективной реальности была задана русской социологией «соборности».

«Соборность» акцентирует два важнейших аспекта, ушедших из поля зрения современной социологии ассоциаций, и фактически позволяет решить проблему временного, механического, узко-группового объединения людей по разрозненным принципам (этническому, сексуальному, профессиональному, религиозному).

В основе органической целостности лежат два принципа – равенство и сакрализация. Но при этом речь не идет о равенстве с разными основаниями, как это происходит в обществе, состоящем из различных ассоциаций. Органическое единство предусматривает равенство перед высшей идеей, всеобщее приятие и подчинение авторитету духовного принципа. Из этого первого условия безусловно вытекает второе – сакрализация такого авторитета, сакрализация власти идеи, высшей цели. Таким образом, реали-

²¹ Castoriadis C. La montée de l'insignifiance (Les carrefours du labyrinthe IV). P., 1996. P. 19.

²² Vibert St. La 'communauté' des modernes. Etude comparative d'une idée-valeur polysémique en Russie et en Occident // Social Anthropology. P., 2000. T. 8. № 3. P. 293.

зуется действительное равенство на уровне коллектива между множеством индивидов, подлежащими одной и той же сакральной власти.

Хотя славянофилы, выдвинувшие идею соборности в русской философии, ставили своей целью возрождение ушедших русских ценностей, они невольно способствовали движению к тому, что на Западе сегодня назвали «интенсификацией индивидуализма». Имеется в виду постановка вопроса о полном расцвете личности, впервые сформулированном именно в лоне русской философии. Русский индивидуализм совершенно иного рода, нежели европейский. Он лежит полностью в этической области, тогда как индивидуализм эпохи модерна – торгово-экономический в своей первооснове, дополненный позднее политическими аспектами.

«В противовес абстрактному универсализму Просвещения, – пишет по этому поводу Стефан Вибер, – русская соборность и немецкий *Gemeinschaft* имеют между собой то общее, что иллюстрируют подлинное значение как историческое, так и социологическое, идеи “сообщества” в ее отношении к современной идеологии...», – подчеркивая, что Именно «“сообщество” представляется нам *вектором* движения вперед современной идеологии»²³.

Современные поиски идеального сообщества в противовес разрушительному индивидуализму, по мнению западных интеллектуалов, должны привести к настоящему «коллективному индивидуализму». Такое общество возможно при установлении определенных отношений равенства только благодаря субординации, подчинению высшей иерархической ценности, высшему нравственному моральному принципу. Как следствие возникнет идея «синкретичного общества», общества с очень тесными связями между людьми под влиянием чувства общей принадлежности, более сильного, нежели просто общие интересы.

²³ *Vibert St.* La ‘communauté’ des modernes. Etude comparative d’une idée-valeur polysémique en Russie et en Occident // *Social Anthropology*. P., 2000. T. 8. № 3. P. 292.

* * *

Сегодня в мировой политике, в эпоху «всемирной гражданской войны»²⁴, по выражению К. Шмитта, востребовано гармонизирующее и умиротворяющее начало, способное удержать народы и страны от новой глобальной войны. С другой стороны, необходим поиск общих трансцендентных отсылок, которые помогут вывести человечество из пут изоляционистского индивидуализма – поиск основ «коллективного сакрального», некоей всемирной «соборности». Гегемония одной сверхдержавы, структурирующая мировое поле «абсолютной враждебности» и возрождающая практики насилия в их худшем фашиствующем проявлении, должна обрести противовес в союзе стран, обладающих позитивной этикой согласования и уважения разных субъектов на всех уровнях – индивидуальном, коллективном, межгосударственном. Целям уничтожения и господства необходимо противопоставить стремление к сосуществованию многоликих практик и традиций в рамках многополюсного мира. При этом, несомненно, должны быть страны, которые способны принести в мир образцы такого поведения. И Россия, если беспристрастно осмысливать ее социальную мысль и историю, имеет в этом отношении уникальный опыт для рождения новых ценностей.

²⁴ *Шмитт К.* Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. М., 2007. С. 143, 217.

ПРАВО РОССИИ НА САМОБЫТНУЮ ЦИВИЛИЗАЦИОННУЮ ИДЕНТИЧНОСТЬ

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, которые сегодня называют 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.

Святейший Патриарх Кирилл

Обсуждение проекта программного документа Экспертного Центра Всемирного Русского Народного Собора «Декларация российской цивилизационной идентичности» идёт в условиях *колоссального дефицита знаний об истории русской цивилизации¹ на уровне повседневного сознания российских граждан и жёсткого политического противостояния относительно будущего российской цивилизации*, что необходимо учесть при выработке основных положений документа.

Сразу отмечу, что, на мой взгляд, убедительно обоснованная позиция председателя Научного Совета Экспертного Центра ВРНС В.Н. Расторгуева, выраженная в его статье «Россия: контуры цивилизационной идентичности»², заслуживает поддержки,

¹ Понятия «русская цивилизация» и «российская цивилизация» используются как синонимы, хотя в историческом плане их политический смысл неоднократно изменялся.

² *Расторгуев В.Н.* Россия: контуры цивилизационной идентичности // Вестник Экспертного Центра ВРНС. 2018. № 5. С. 91–98.

так же как и активизация научно-исследовательской работы в данном направлении учеными самых разных отраслей знания. Особо актуальной видится сейчас проблема реального обладания современной Россией (Российской Федерацией) *культурно-цивилизационными ресурсами* (территориальными, материальными, символическими, духовными и др.), которые являются необходимыми средствами воспроизводства российской цивилизационной идентичности. При этом особое значение имеет духовный ресурс народа, включающий, в частности, ясное понимание целей возрождения страны, наличие стремления, энергии, желания и воли возродить Россию как великую державу, сохраняющую и развивающую свое цивилизационное наследие и идентичность. В этом контексте представляется конструктивным также понятие «уровень пассионарности народа».

Необходимо признать, что часть ресурсов утрачена в результате распада Советского Союза, часть практически не используется в силу идеологических причин (наследие царской и советской эпох), да и имеющихся символических и культурных ресурсов недостаточно для формирования устойчивой российской цивилизационной идентичности; причем их нельзя считать ценностно нейтральными, а это затрудняет выбор приоритетных символов. Для осуществления подобного выбора необходимо чётко представлять, какие ресурсы действительно способствуют укреплению российской цивилизационной идентичности.

Нельзя забывать, что российская идентичность в определённый период истории была поглощена «советскостью» – идейно-политической идентичностью интернационалистского типа. Огромное количество исторических событий, символических фигур памяти после распада Советского Союза стали использоваться для разрушения будто бы советской идентичности и ментальности, но в реальности разрушали и российскую идентичность («целились в коммунизм, а попали в Россию»). Война с памятью и памятниками советской эпохи и идейным (идеологическим) наследием социалистического периода истории России фактически превратилась в способ конструирования новой «общности без прошлого», без «высоких идеалов», основывающихся на отечественных традициях, что привело к ценностному вакууму, который до сих пор до конца не преодолен. Целенаправленно осуществляемый «демократический транзит» как проект идеологической, политической и экономической трансформации («модер-

низации») России по западному образцу привел к значительным социальным издержкам, включая духовно-нравственный кризис, существенные демографические потери, вооруженные конфликты, снижение жизненного уровня большей части населения страны при стремительном обогащении незначительной численности части общества.

Признание тысячелетней истории российской цивилизации, преемственности исторических эпох, любовь к Родине независимо от её политических ликов, выработка гражданской позиции по спорным событиям отечественной истории, формирование общей исторической памяти, способствующей укреплению единства российского народа, – необходимые условия для построения будущего России как устойчиво и благополучно развивающегося государства-цивилизации, обеспечивающего условия достойной жизни своим гражданам.

Выбор культурно-цивилизационных ресурсов зависит и от *границ российской цивилизационной идентичности, которые, конечно, шире государственной границы РФ*. Главная граница России всегда создавалась в рамках *символического пространства российской цивилизации*. Однако, *любые* мыслительные конструкции, связанные с цивилизационным пространством, – «Москва – Третий Рим», «Русский мир» и пр. – не могут быть ориентированы только на символический и духовный ресурс, для их актуализации в сфере реальной политики требуются и территориальные, и организационные, и человеческие ресурсы³.

Политические процессы, разрушающие российскую цивилизацию, шли давно⁴ и имеют глобальное и локальное измерения. В этой связи, а также учитывая состояние и тенденции международных отношений, особое значение и смысл приобретает тезис А.С. Панарина о праве России на самобытную цивилизационную идентичность, о праве быть не похожей на современную западную цивилизацию⁵. Историческая необходимость вернуться к собственным истокам – основам российской цивилизационной идентичности, как к одному из ресурсов и источников выработки

³ Речь идет об интеграции культурного, образовательного, научно-го пространства «Русского мира».

⁴ См., например: *Кучма Л.* Украина не Россия. М., 2004.

⁵ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002.

решений стратегических задач, стоящих перед страной, – это и есть право России на самостоятельное национальное и цивилизационное бытие. Не будем обозначать комплекс причин и предпосылок для этого, они хорошо известны. Рассмотрим вопрос – *что значит в XXI веке вернуться к собственным истокам?*

При выработке развернутых ответов на этот вопрос с логической неизбежностью возникает ряд задач, касающихся содержания российской цивилизационной идентичности и задач государства, связанных с её сохранением, защитой и развитием, в числе которых:

- сформулировать цивилизационную роль (миссию)⁶ России в условиях новых международных вызовов и угроз, в том числе внешнего экономического, идеологического, политического, информационного давления на Россию;
- выработать надежную устойчивую мировоззренческую основу для преодоления конфликта конкурирующих версий культурно-исторической памяти;
- обосновать мирную народную инициативу, жизнеутверждающую ценность народности и соборности; и в новых исторических условиях организовать самобытное российское государство;
- найти реальные способы совмещения этнокультурной идентичности народов России, национальной (гражданско-политической) цивилизационной идентичности России⁷;

⁶ Возрождение общего культурно-цивилизационного пространства России, Украины и Белоруссии, с учётом единого исторического прошлого, культуры и языка. «Великоросы, малороссы, белорусы – один народ», а «Киевская Русь» – это период отечественной истории России. Данную версию исторической памяти пока ещё разделяет большинство российского общества. Разработать систему мер против фальсификации отечественной истории и перечень новых законодательных инициатив по защите прав соотечественников, статуса русского языка, русской культуры и цивилизационного наследия на исторической территории России.

⁷ На цивилизационном уровне снимаются все противоречия. Понятие «русская/российская цивилизация» является определяющим для будущего российского государства и для всех субъектов политики, тогда как специфика Кавказа, Сибири, Алтая и др. регионов России, на наш взгляд, должна определяться как *региональная* специфика (а не *цивилизационная*) в целях сохранения целостности государства и цивили-

- выработать предложения по решению «русского вопроса» внутри РФ и на территории цивилизационного пространства России – на основе системного научного исследования и широкого экспертного обсуждения⁸;
- выработать способы сохранения многообразных культурных и религиозных традиций коренных народов России с учетом современных информационных средств противодействия культурной агрессии в виде ценностей массового потребительского общества;
- аргументировать сложность адаптации известных российских идеологом «Православие. Самодержавие. Народность», «Москва – Третий Рим» в современных исторических условиях, выработать предложения по актуализации их в образовательных и культурных практиках с целью учёта их культурно-исторической и цивилизационной значимости;
- исследовать возможность *использования концепта «Русский мир» во взаимосвязи с концептом «российская цивилизация»* в качестве основы национальной идеи России⁹;
- доказать, что концепт «российская цивилизация» содержит в себе не только отдельные сущностные смыслы национального и цивилизационного бытия, *но и жизненно необходимые для современного российского общества ценности*;
- обосновать *политическую востребованность концепта «Русский мир» в качестве объединяющей идеи* и «мягкой силы»¹⁰,

зационного суверенитета России. Совмещение этнокультурной (русской, татарской, чеченской и др.), национальной в гражданском смысле (российский народ, «граждане России») и цивилизационной (русской/российской) идентичности вполне возможно, если вместо понятия «россияне» использовать наиболее привычное «граждане России» (раньше «подданные Российской империи»). Необходимо вернуть в язык политики понятия «русский народ» и «российский народ».

⁸ «Почему РФ еще не Россия?», «Русская или русскоязычная. Статус современной литературы на русском языке в Беларуси» и др.

⁹ Национальная идея обычно не формулируется, она непосредственно дана в бытийствовании народа, в его живом ощущении происходящего. Есть ощущение, что «Русский мир» и «российская цивилизация» могут отразить новый смысл народного бытия в XXI в.

¹⁰ Качнулся влево русский маятник,

И нас налево занесло.

- направленной на преодоление негативных конфронтационных тенденций в развитии международных отношений, укрепление мира, сохранение российского цивилизационного пространства, российской государственности, субъектом которой исторически выступает русский народ и другие коренные народы России;
- учесть возникающие в истории России социокультурные запросы на различные политические идеологии – социализм, либерализм, консерватизм и др., которые стали возможны, отчасти, по причине привлекательности для русского народа политических ценностей «справедливость», «свобода», «равенство», «солидарность» и др.;
 - исследовать противоречие политического проекта «российская нация» и сформулировать задачи по возрождению русского народа на уровне целей, задач, мер, механизмов и инструментов государственной политики России¹¹;
 - выработать предложения по корректировке государственной национальной политики России с учетом необходимости, во-первых, сохранения и защиты российской цивилизацион-

Налево чёрт, как понимаете,
Увеличительное зло.
Во всю ивановскую маятник
Ударил чёрта между глаз.
Идут часы, как понимаете,
И нас качает всякий раз.
На этом сказка не кончается,
Она уходит вглубь и вширь,
Где русский маятник качается,
Как на распутье богатырь.
Качнётся вправо русский маятник.
Направо Бог. Он нас простит.
Часы идут, как понимаете,
Покамест богатырь стоит.

¹¹ «Русский мир это не про нас. Мы русские люди, но это не значит, что мы россияне...» (А.Г. Лукашенко). Очевидно, что проект «российская нация» без учёта культурно-цивилизационной специфики России разобщает исторически сложившуюся этнокультурную общность единого народа.

- ной идентичности и, во-вторых, решения проблем социально-культурного развития русского народа¹²;
- уточнить цели, задачи, планы мероприятий и пр. в рамках документов стратегического планирования в сферах государственной культурной, образовательной и национальной политики с учётом важной стратегической цели – сохранения единого российского культурного (цивилизационного) кода¹³;
 - выработать предложения по совершенствованию научного, методического, организационного, кадрового и информационного обеспечения реализации государственной национальной, образовательной и культурной политики России с учетом вышеобозначенных задач;
 - разработать теоретические принципы для интеграции постсоветского пространства на основе *общей исторической памяти и цивилизационных ценностей*. Экономического фактора явно недостаточно.

Уклонение и даже явный отказ Российского государства в постсоветское время от традиционных духовно-нравственных основ общественной жизни, культуры, образования в соответ-

¹² Защита прав малочисленных народов и национальных меньшинств как доминанта государственной национальной политики России 90-х гг. привела к атомизации российского общества, обострению национальных конфликтов, потере позиций русскими на Северном Кавказе, ухудшению психологического самочувствия русского народа, демографическим проблемам русских и т. д. Постановка «русского вопроса» на уровне государственной политики пока не увенчалась успехом – показательна судьба «Концепции государственной программы национально-культурного развития русского народа», Законопроекта 360190-6 «Об основах государственной политики в сфере межэтнических отношений». Политизации русской этничности никогда не случилось в истории межнациональных отношений в России, в этом не было необходимости. Сейчас ситуация изменилась. Либо наследник великой цивилизации сохранит себя и культурное наследие, либо будет сформирована совершенно иная общность. Российская модель национальной политики должна иметь превентивный характер и реализовываться в условиях этнокультурного многообразия и исторически сложившейся государствообразующей роли русского народа.

¹³ Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации до 2025 года. П. 11.

ствующих сферах государственной политики, от своей *русскости*, с одной стороны, стало одним из основных факторов маргинализации русского национально-патриотического движения, всегда поддерживавшего свое государство; а с другой – привело к усилению позиций и давления антироссийских сил. Полагаем, что нашей стране очень сложно выдержать серьезные испытания новых внешних атак, направленных на геополитический передел мира, в условиях потери цивилизационной субъектности России, поддерживаемой из-за рубежа деятельности по целенаправленному усилению противоречий исторической памяти; использованию болевых точек нашей истории различными политическими силами, разрушению нравственных основ образовательной и культурной системы России.

В 2014 г. на XVIII Всемирном Русском Народном Соборе была принята Декларация русской идентичности, в которой дано определение русской идентичности: **русский человек** – это человек, считающий себя русским; не имеющий иных этнических предпочтений; говорящий и думающий на русском языке; признающий православное христианство основой национальной духовной культуры; ощущающий солидарность с судьбой русского народа. Сейчас, по прошествии четырёх лет, хочется добавить в это определение «ощущающий и осознающий солидарность с судьбой русского народа и *российской цивилизации*».

Декларация российской цивилизационной идентичности должна дать возможность каждому гражданину России понять свою социальную гражданскую роль и ответственность в контексте более длительной исторической перспективы, нежели рамки непосредственно наблюдаемых событий, и способствовать его участию в активной деятельности, направленной на возрождение России, включая сохранение, защиту и развитие российской цивилизационной идентичности, что ни в коей мере не требует отказа от своей культуры, национальных традиций и веры. Народы Кавказа, а также многие другие коренные народы России сохраняют свои традиции, но при этом *признание большой Родины – России, знание русского языка и отечественной истории, уважение к русской культуре; и общие для всех народов, проживающих в России, традиционные нравственные ценности – это должно быть доминирующим для всех народов без исключения*. Межнациональное согласие в России возможно только на основе доминирования российской цивилизационной идентичности **над** гражданской и этнокультурной.

История человечества знает огромное количество примеров *утраты цивилизационной идентичности в условиях цивилизационных аннексий, экспансий и заимствований*¹⁴. Все три вышеуказанных способа применяются в отношении России, Украины и Белоруссии¹⁵, в отношении наших соотечественников, проживающих на территории постсоветских государств¹⁶, довольно длительное время. По этой причине проблема защиты российской цивилизационной идентичности связана не столько с необходимостью определения базовых цивилизационных ценностей, сколько с поиском *интегративных (объединяющих) оснований* для сближения народов, оказавшихся по разные стороны государственных границ, но связанных великим общим историческим прошлым. Выработка не только внутренней, но и внешней культурной, образовательной и национальной политики России с обязательным включением компонентов, направленных на уважение прав народов, на сохранение своей культурной идентичности, – должна стать одним из приоритетов в выстраивании

¹⁴ В.Н. Лексин различает «цивилизационные аннексии», которые происходят в виде силового захвата и фактически полного реформатирования или маргинализации прежних цивилизационных оснований «оккупированной» территории; «цивилизационные экспансии» как целенаправленная (организованная) имплантация ценностей и связанной с ними культуры и образа жизни, семейных предпочтений и т. д. одной цивилизации в пространство другой, и свободный выбор в принятии этих ценностей и всего с ним связанного; и «цивилизационные заимствования» – наиболее распространённый тип цивилизационных столкновений, который следует считать самым плодотворным и бесконфликтным из всех цивилизационных взаимодействий.

¹⁵ В Белоруссии уже появились три понятия, которые характеризуют различные этнополитические общности «белорусы», «белоруссы», «беларусы»; участились случаи судебных исков при обслуживании в ресторанах и кафе, если заказ сделан на русском языке и т. д. Разрыв культурно-цивилизационного пространства России по политическим причинам (подписание Беловежских соглашений) проявляется во всех сферах публичной политики – образовательной, культурной и т. д. и в повседневной жизни русских людей.

¹⁶ Прибалтика, Казахстан, Молдавия и др. – См.: Беспалова Т.В., Ларионовцев М.М. Национальная память, служение и границы русской цивилизации // Журнал Института Наследия. 2018. № 2. С. 27–37.

межкультурных, межнациональных и межконфессиональных отношений на территории постсоветского пространства.

Устойчивость цивилизационного пространства зависит не только от сохранения коллективных воспоминаний и умолчаний, но и от гомогенности и связности пространства. Иногда гомогенность и связность цивилизационного пространства остаются в исторической памяти, а в реальных политических процессах начинает доминировать гетерогенность и разоренность. Как быть, если *элементы общей цивилизационной идентичности* сохраняются в общей исторической памяти большинства народа («украинцы, русские, белорусы – один народ»), а *политические условия для признания и сохранения этого единства* в интересах братских народов – **пока** не созданы? Необходимо *вовремя* суметь противопоставить ложным версиям культурно-исторической памяти её достоверный вариант.

Важно вернуть забытое ощущение *вневременной солидарности народа*, понимание ценности коллективизма, истоки которого лежат в общинности и соборности как важных элементах мировоззрения, исторически присущего многим поколениям русских людей, т. е. коллективизма-соборности как нравственно-духовной ценности, одной из основ русской цивилизационной идентичности; а также создать условия, когда граждане России (и соотечественники в ближнем зарубежье) будут *гордиться* своей Родиной, великой Россией, – и не столько через спортивные победы, которые носят временный, игровой характер, а через достижения отечественной науки, возрождение образовательных традиций, русской культуры, русского языка и веры. В язык государственной политики и практических действий важно *вернуть дружбу народов* – реальную, а не декларативную; вернуть ощущение социальной стабильности, исторической справедливости, общего культурно-цивилизационного пространства и *новый путь развития государства-цивилизации*.

Задача *просвещения* народных масс стоит сейчас острее, чем сто лет назад, т. к. в результате фундаментальных преобразований государственного устройства, экономической и социальной сфер жизни российского общества, – духовно-нравственное состояние российского народа и его историческое сознание в ходе целенаправленной социально-культурной модернизации общества были подвергнуты негативным информационным воздействиям, которые сопровождались формированием ложных версий исто-

рической памяти посредством мощных манипулятивных технологий. Разрушение российской цивилизации сегодня продолжается изнутри через образовательные, культурные и иные практики на Украине и в Белоруссии. Такие серьезные угрозы требуют совершенно нового содержания политики памяти и забвения, нового правительственного курса.

Какую роль в происходящих геополитических и политических процессах, происходящих на постсоветском пространстве, играют ценности? Обычно в политическом дискурсе они не находятся в центре внимания. В целом, цивилизационные ценности практически везде на постсоветском пространстве имеют сходные элементы, относящиеся к духовно-нравственной сфере (жизнь, любовь, вера, семья, знания, справедливость, терпимость, свобода, нестяжательство и пр.), однако, изменения в иерархии ценностей и отношения к ним в обществе, накапливаясь, ведут к кардинальному изменению облика общества и цивилизации; и в результате могут привести к изменению траектории их исторического пути. Каждая цивилизация (в том числе и русская) вырабатывает совершенно уникальную систему ценностей («служение», «любовь к ближнему», «справедливость», «свобода, ограниченная совестью», «воля вольная»), которая органически входит в образ жизни народа и через повседневные практики передаётся из поколения в поколение. Нарушение межпоколенческих связей, как и антинациональное содержание образовательных и культурных программ, – может уничтожить любую, даже самую сильную цивилизацию. В условиях активной цивилизационной и культурной экспансии значительная часть каждого поколения детей оказывается индоктринирована инородной системой ценностей, в результате чего страна «теряет себя», приобретает новые цели и ориентиры, существенно отличающиеся от ранее имевшихся, что проявляется в эффекте «потерянного» политического и социального времени, т. е. времени, которое успешно используют в своих интересах геополитические противники, причем компенсировать или нейтрализовать произошедшие деформации чрезвычайно сложно, т. к. произошедшие изменения и отклонения затронули почти все слои общества.

Истоки и основы зарождения цивилизации, история её формирования имеют непреходящую ценность для её будущего развития, т. к. в них заложена суть национального бытия. Н.Я. Данилевский не случайно обозначил четыре разряда культурной

деятельности, под которые можно подвести всё разнообразие исторической жизни – *религиозная, культурная, политическая и общественно-экономическая*. Русская цивилизация как культурно-исторический тип обнаруживает свою самобытность по всем четырём основаниям. В ХХI в. ничего не изменилось.

Разговор о российской цивилизационной идентичности требует выявления и обозначения *специфики российской цивилизации* по каждому из указанных оснований **с учётом исторического времени**, в их взаимосвязи и развитии. Это предмет отдельного разговора.

Огромное значение приобретает сейчас понятие «*цивилизационное пространство*», показывающее масштабный характер любых цивилизационных влияний и процессов. Цивилизационное пространство *вне официальных границ*, т. к. исторические границы цивилизации, которые осознаются людьми, обычно регулируются «рамками памяти», следующей за событиями, которые не только происходят в настоящем, но и присутствуют в актуальной памяти о прошлом. Пока наследники помнят свою историю и способны её сохранять, защищать и передавать новым поколениям, сохраняется и общее культурно-цивилизационное пространство, – ведь коллективная память ведь «не просто продолжится, но должна каждый раз по-новому выторговываться, учреждаться, сообщаться и усваиваться» (из работ Я. Ассмана¹⁷), что требует её институционализации и воспроизводства в новых государственных и политических формах. Оставленная на материальных носителях коллективная память (книги, музеи, диски, базы данных) без передачи и восприятия новыми поколениями, – уходит в забвение и исчезает на полках хранилищ и в анналах истории. Государственные и негосударственные институты в периоды кризисов и острой политической борьбы транслируют различные версии культурно-исторической памяти, что приводит к конкуренции групп памяти в самом обществе, нередко приобретающей характер и формы идеологической борьбы. Обязанность государства по защите цивилизационной идентичности – это составная часть конституционной обязанности государства по защите государственного суверенитета, народа, культуры, языка; что требует выработки и реализации

¹⁷ См.: Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.

четкой государственной политики, способствующей поддержке сохранения и защиты традиционных религий коренных народов и коллективной памяти о прошлом.

«Русский мир» представляет собой пространственную парадигму, наднациональную по сути, дающую представление о безграничности российского цивилизационного (культурного) пространства. В русском языке слово «мир» может означать «вселенную», «отсутствие войны», «лад», «гармонию», «порядок» и др. Прилагательное «русский» привносит в создаваемый и поддерживаемый «мир» конкретику славяно-русского цивилизационного пространства. Широкое пространство, как отмечал в «Заметках о русском» Д.С. Лихачёв, всегда владело сердцами русских, что нашло отражение в русском языке в понятии «воля». Учёный выделил три состояния русского человека – воля, приволье, воля вольная, – которые гораздо сложнее, чем более узкое юридизированное понятие «свобода». *Воля вольная*, по Лихачёву, – это свобода, соединённая с пространством, ничем не преграждённым. Такого понятия нет в других языках (понятие «свобода» не отражает его содержания, поскольку не связана с простором). «Я пришёл дать вам волю» – знаменитое шукшинское признание в образе Степана Разина, чисто русское. Русская удаль, широта души, подвиг, русская пляска, лирическая протяжная песня, колокольный звон, быстрая езда, русские былины, – всё это и многое другое, отмечает Д.С. Лихачёв, – следствие стремления к простору. В русской культуре воля и простор издавна считались величайшим эстетическим и этическим благом для человека¹⁸.

Всеотзывчивость, жалость, открытость, приветливость, ласка, сочувствие, симпатия, – это черты русского характера Д.С. Лихачёв связывал с пространством, простором русской равнины и добротой. Доброта русского человека определена природой (и, на наш взгляд, в определенной мере, – православной верой), хотя Лихачёв предельно диалектичен – «Равнина ли определила русский характер или восточнославянские племена остановились на равнине, потому что она пришлась им по душе?». Пространственно-временные характеристики Русского мира, российского цивилизационного пространства – метафоричны. Удержать такое пространство возможно только при условии *сильного и могущего*

¹⁸ Лихачёв Д.С. Заметки о русском. М., 2016. С. 14, 17–18.

ственного государства, особого характера связи (отношений) между правителем и народом.

Русское пространство немислимо без представления широкой бескрайней равнины, лесных просторов, реки и храма. «Храмы веселются» – эта непостижимая разумом лихачёвская метафора даёт представление о русской церкви как о Божьем даре, её живости и приближенности и к природе («возникают среди лесов и полей на изгибе реки или дороги») и к людям («весёлые подарки людям»).

Словосочетание «Русский мир» впервые употребляется в известном памятнике древнерусской письменности «Слово на обновление десятинной церкви» (2-я пол. XI в.) в прославлении деяний св. Климента Римского, «который умножил сокровища своего господина не только в Риме, но и повсюду: и в Херсоне, и ещё в русском мире»¹⁹. Конечно, употреблённое понятие и высказывание в целом не имело современного политического смысла. Впервые в современной публичной политике понятие «Русский мир» было использовано Президентом России в 2001 г. на Конгрессе соотечественников: «Соотечественник – категория далеко не юридическая. И уж тем более не вопрос статуса или каких бы там ни было льгот. Это в первую очередь вопрос личного выбора. Вопрос духовного самоопределения. Этот путь не всегда прост. Ведь понятие “Русский мир” испокон века выходило далеко за географические границы России и даже далеко за границы русского этноса»²⁰. В 2007 г. в Указе Президента РФ «О создании фонда “Русский мир”» говорилось о главных целях его учреждения – популяризации русского языка и русской культуры за рубежом. В политической практике понятие «Русский мир» чаще связывают с соотечественниками, проживающими в ближнем и дальнем зарубежье, нежели с Россией, – и в этом смысле территорий, которые можно отнести к Русскому миру, становится всё больше.

Практика свидетельствует о различной степени политической востребованности проекта «Русский мир» в России и, например, в новых государствах-де-факто (Донбасс).

Называющая себя «либеральной оппозицией» часть российской западно-ориентированной политической оппозиции кри-

¹⁹ Цит. по: *Лексин В.Н.* Судьбы цивилизаций и русский вопрос: опыт системной диагностики. М., 2016. С. 384

²⁰ *Гронский А.* Русский мир в поисках содержания // *globalaffairs.ru/number/russkii-mir-v-poiskakh-soderzhaniya-18933.*

тически относится к концепту «Русский мир», пытаясь всячески девальвировать его ценность, заявляя о проблемах и социальной неустроенности в современной России. Отдельные представители «либеральной оппозиции» публично заявляют о неразрывной связи «Русского мира» с «Русскими маршами», маргинализируя тему «русскости». Некоторые политики придают концепту «Русский мир» – «россиянский» смысл, но всё это в корне неверно. Такая подмена смысла стала возможной по причине отсутствия серьёзной научной базы, определяющей смысл концепта «Русский мир», и излишне активного, зачастую некорректного, использования его в политике, – что требует теоретического переосмысления концепта «Русский мир» во взаимосвязи с концептом «российская цивилизация».

В.Н. Расторгуев верно подметил, что «выражение Русский мир взято теперь в оборот едва ли не всеми СМИ и всеми без исключения политиками, но оттого оно не стало ни прозрачнее, ни понятнее». Критика понятия «Русский мир» часто сводится к наличию в нём якобы «раздражающего многих этнического фактора» (В. Лепехин)²¹, однако на фоне формирования кавказской, татарской и других идентичностей не противопоставить этому ничего нельзя, иначе государственная целостность скоро будет под угрозой. *Этническую (этнокультурную) идентичность* невозможно размыть, элиминировать гражданской идентичностью или подменить *российской цивилизационной идентичностью*. Это делать недопустимо и с конституционно-правовой точки зрения. Этносы реально *продолжают существовать*, и русский народ – не исключение, поэтому выражение, сохранение и укрепление этнокультурной идентичности русских необходимо так же, как и другим народам России.

Важно подчеркнуть, что иерархия и задача по гармонизации идентичностей – от приоритетной цивилизационной к гражданской (политической) и этнокультурной – обусловлена идеей и стратегической целью сохранения и укрепления большой России, общего Отечества всех народов России, культурно-ци-

²¹ Гронский А. Русский мир в поисках содержания // globalaffairs.ru/number/russkii-mir-v-poiskakh-soderzhaniya-18933. Только в отличие от кавказской или татарской идентичности «Русский мир» не связан только лишь с этнической идентичностью, это более широкое цивилизационное измерение «русскости».

визационными смыслами государственного патриотизма; и, конечно, реальной политической ситуацией, требующей разрешения межцивилизационного противостояния, в особенности, на территориях государств, сопредельных с нашей страной.

Оба концепта – и «Русский мир», и «российская цивилизация» – взаимодополняют друг друга. Концепт «Русский мир» (надэтнический и наднациональный) можно считать социально-культурным феноменом, который, в отличие от «российской цивилизации», связан не с государством, а с защитой соотечественников, русского языка, русской культуры, православной веры. Идея Русского мира может стать определяющей в процессах постепенного добровольного объединения потерявших свою целостность земель, частей большого целого²². По словам Президента России, «русские оказались самой большой разделенной нацией в мире сегодня»²³, – и это необходимо учесть и суметь выразить национальную идею России, не умалчивая о масштабах произошедшей цивилизационной катастрофы и не игнорируя собственную национальную и этнокультурную идентичность.

Идея, идеал... Идеал ушёл из политики, однако без идеала как образа желаемого наилучшего будущего, без высшей цели политика теряет своё предназначение. Национальный идеал не всегда совпадает с политической действительностью. Народ, создающий высокий национальный идеал, создаёт и гениев, приближающихся к этому идеалу. Российской национальной элите необходимо вспомнить об этой истине и создать политические условия для исполнения *возвышенного призвания, реализации цивилизационной миссии России.*

Смысл жизни... Речь идет не просто о смысле жизни отдельного человека, семьи, – речь о смысле бытия нации, цивилизации, России как самобытного живого организма. В чем сейчас заключается *смысл жизни* для большинства русских людей и представителей других коренных народов России? Как понимается счастье (со-участие, часть, доля, судьба)? Существует ли дорога *к общей большой цели*, к которой движется наш народ, ответ которой за-

²² Речь идет о мирном восстановлении общего культурно-цивилизационного пространства, о культурно-историческом единстве славян (русских, украинцев, белорусов; или великороссов, малороссов, белорусов).

²³ Интервью В.В. Путина Оливеру Стоуну 13 июня 2017 г. // ria.ru/politics/20170613/1496353896.html.

печатлѣн в преамбуле Конституции России, или люди давно уже идут в разных направлениях?

Важно также отметить, что цивилизационная миссия России в XXI веке не сводима к защите и укреплению своих духовных и культурных ценностей и святынь, сбережению народа России, она связана также с *защитой соотечественников на исторической территории России, русского языка, русской культуры, православной веры и общей исторической памяти*. Идея Русского мира будет способствовать сохранению цивилизационной самобытности России, единению людей, имеющих общие исторические корни, возрождению и укреплению связей с Родиной.

Ф.М. Достоевский писал: «Нет, уж лучше просто большая дорога, так просто выйти на нее и пойти и ни о чем не думать, пока только можно не думать. Большая дорога – это есть нечто длинное-длинное, чему не видно конца – точно жизнь человеческая, точно мечта человеческая. В большой дороге заключается идея... В подорожной конец идеи (и конец цивилизации. – Т. Б.)...»²⁴.

²⁴ Достоевский Ф.М. Бесы. М., 1990. С. 578.

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ РОССИИ –
ЗАЛОГ СОВРЕМЕННОЙ СТАБИЛЬНОСТИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Обращаясь к опыту предыдущих поколений, мы находим черты сходства и различия в событиях давно минувших дней и современности. Порой то, что раньше было в зачаточном состоянии, приобретает завершенные формы или дает нам представление о возможном направлении развития тех или иных явлений. В этом отношении полезно проводить сравнительный анализ событий разных эпох, чтобы ответить на насущные вопросы современности. Исследование военного наследия нашей страны, несомненно, играет большую роль в создании условий для поддержания безопасности нашего государства в условиях глобальной нестабильности в мире.

При подготовке военных кадров обязательно изучают опыт предыдущих войн. Обычно обращаются к боевому опыту недавнего прошлого. Но может ли быть полезен опыт войны, имевшей место более 200 лет назад? Если человек хочет овладеть каким-либо умением на прикладном уровне в неизменном виде, то, может быть, и нет. Однако если он стремится разобраться в сущностных чертах исследуемого феномена, чтобы применить старые принципы и идеи в новых условиях, он постарается проникнуть в его основные причинно-следственные связи.

Не претендуя на фундаментальные обобщения, хотелось бы наметить очертания событий, происходящих сейчас, как проекцию опыта, пережитого когда-то нашей страной.

Отечественная война 1812 г. является важной вехой в истории России, Франции и других стран Европы, но нельзя сказать, что она досконально исследована зарубежными и отечественными историками, политологами, экономистами, социологами и другими специалистами. В этом смысле интересно, как освещается это событие в нашей стране и во Франции, странах-протагонистах этого судьбоносного события в европейской и мировой истории.

Ретроспективный взгляд на события тех лет позволяет увидеть, что было скрыто от современников. Как свидетельствуют французские авторы, перед началом похода на Россию многие

предупреждали Наполеона о возможных трудностях предстоящей кампании против «северного колосса» (как любил называть Россию Наполеон) и о возможном фатальном исходе этой экспедиции. Французская пресса того времени приводила в качестве примера исторический прецедент неудачного нападения на Россию шведского короля Карла XII. Однако французский император не внял разумным советам и встал на путь, приведший его в конечном итоге к Ватерлоо и о. Св. Елены.

Во французской историографии это историческое событие, круто изменившее ход европейской истории первой половины XIX в., принято называть «русской кампанией», в то время как в нашей литературе ее называют «Отечественной войной 1812 года».

Политический аспект. Война 1812 г. не была случайной, а явилась следствием воздействия многочисленных факторов. Это было обусловлено рядом причин:

- Россию не удовлетворяли условия Тильзитского мира 1807 г., которые воспринимались русскими как унижительные;
- присоединение России к континентальной блокаде не отвечало ее интересам, что повлекло введению со стороны России таможенного тарифа (1810 г.), крайне невыгодного для Франции;
- с изменением внешней и военной политики Франции в начале XIX столетия войны, которые вела Франция, превратились из оборонительных в завоевательные;
- даже совместная война 1809 г. Франции и России против Австрии привела к ухудшению отношений между Наполеоном и Александром I, так как первый был недоволен нерешительностью действий русских, а второй – присоединением Галиции к герцогству Варшавскому, что создавало возможность восстановления Францией Польского королевства;
- отказ выдать за Наполеона великую княжну Анну Павловну также привел к обоюдному охлаждению.

Были и другие предпосылки к войне, которые в совокупности с названными причинами привели к событиям 1812 г.¹ Австрия и Пруссия опасались, что Франция и Россия придут к обоюдному соглашению, в результате которого мог стать возможным раздел Европы между договорившимися сторонами. Поэтому европейские

¹ История русской армии: В 3 т. Т. 1. От зарождения Руси до войны 1812 г. М., 2014. С. 500.

державы предпочли придерживаться стороны Наполеона, так как предвкушали поражение России и возможные дивиденды от этого².

Уже в 1811 г. Наполеон принял решение о войне с Россией и приступил к методичному созданию новой «Великой Армии», а также к подготовке для нее баз снабжения в Германии и Польше³.

После войны появились достаточно многочисленные произведения о войне, носившие в значительной мере мемуарный и историографический характер, воспроизводившие воспоминания очевидцев. Здесь уместно упомянуть таких авторов, как Д. Бутурлин, М.Б. Барклай де Толли, М.И. Богданович, Ж. де Шамбрэ, М. Мортонваль, Ф. де Сегюр, К. Клаузевиц и др. Уже тогда наметилась тенденция описания политического контекста событий Отечественной войны 1812 г. и последовавшей кампании по освобождению Европы от Наполеона. Отдельные моменты такого подхода можно найти у участника войны К. Клаузевица в его работе «1812 год». Также мы встречаем элементы подобного рассмотрения событий войны 1812 г. у отечественных авторов. В трехтомном труде «История отечественной войны 1812 года, по достоверным источникам» (1859) М.И. Богданович подчеркивает заслуги отечественных и иностранных авторов в описании событий минувшей войны: генерала Бутурлина, генерала Михайловского-Данилевского, Милютина, Смитта, Гепфнера. Он отмечает, что из множества иностранных сочинений о войне 1812 г. «ни одно из них не соответствует ни важности предмета, ни современному состоянию науки»⁴. Он делает исключение для нескольких описаний Отечественной войны 1812 г.: «Воспоминания принца Виртембергского» (*Erinnerungen aus dem Feldzuge des Jahres 1812 in Russland*), «Записки графа Толя» (*Denkwürdigkeiten des Grafen v. Toll*) и генерала де Шамбрэ «История похода в Россию» (*Histoire de l'expédition de Russie*).

Последний автор стал родоначальником направления в философии, получившего название «философия войны». М.И. Богданович справедливо замечает: «При описании войны

² История русской армии: В 3 т. Т. 1. От зарождения Руси до войны 1812 г. М., 2014. С. 500.

³ Histoire de la France. Dynasties et révolutions de 1348 à 1852. Paris, Larousse, 1991. P. 351.

⁴ *Богданович М.И.* История Отечественной войны 1812 года, по достоверным источникам: В 3 т. СПб., 1859. Т. 1. С. IV.

нельзя обойтись без сличения показаний обеих сторон, которое лишь одно может послужить к беспристрастному исследованию истины»⁵. Это суждение в методологическом отношении остается актуальным не только в плане событийного аспекта войны, но особенно для политической оценки ее самых различных сторон. В этом капитальном труде автор продемонстрировал не только качества военного историка, но и незаурядные способности политического аналитика. Безусловно, его исследование носит исторический характер, но сопровождается рассуждениями о политических предпосылках войны, которые органично вплетены в повествование о событиях войны. В частности, в приложениях к 1-му тому мы находим переписку Императора Александра I с Наполеоном перед войной 1812 г., которая проясняет политическую сторону истоков войны. Если в письмах к Александру I, датированных 1810 г., Наполеон обращается к нему «Господин Брат мой» и заверяет в своей дружбе и глубоком уважении, в «неизменных чувствах, которые не подвластны времени и событиям»⁶; то в письме от 28 февраля 1811 г., не меняя обращения, он предьявляет ему претензии политического характера, указывая на возможность войны между Францией и Россией: «В.В., разрыв союза и нарушение Тильзитских соглашений делает очевидным, что несколькими месяцами раньше или несколькими месяцами позже за этим последует война»⁷. В другой статье, опубликованной в «Военной библиотеке» под названием «Положение дел в политическом отношении при открытии похода во Францию 1814 г.» (1864 г.), вошедшей позднее в книгу «История войны 1814 года во Франции и низложения Наполеона I, по достоверным источникам», М.И. Богданович акцентирует внимание на политическом аспекте исторических фактов.

Военный аспект. В войне против России Наполеон использовал фактор внезапности. Он начал войну без официального объявления 11 (23) июня 1812 г., отдав приказ 250-тысячному войску форсировать Неман у местечка Понемуни близ Ковно⁸.

⁵ Богданович М.И. История Отечественной войны 1812 года, по достоверным источникам: В 3 т. СПб., 1859. Т. 1. С. V.

⁶ Там же. С. 436–438.

⁷ Там же.

⁸ История русской армии: В 3 т. Т. 1. От зарождения Руси до войны 1812 г. М., 2014. С. 515.

Так началась война, которая справедливо была названа Талейраном «началом конца».

Наполеон I обладал рядом преимуществ, которые он не сумел в полной мере использовать в ходе «русской кампании». Важнейшим из таких преимуществ было то, что он в одном лице соединял верховную политическую и военную власть. Это давало несомненный выигрыш в скорости принятия решений и в контроле их реализации. В этом смысле русская сторона компенсировала названное преимущество тем, что действовала не по правилам («варварские обычаи»). Тем самым она девальвировала преимущество французов, лишив Наполеона возможности использовать военное превосходство, тем самым сделав невозможным диктовать свою политическую волю Александру I.

Наполеон в своем завоевательном порыве недостаточно внимания уделил организации снабжения своих войск. Уже в восходящей фазе конфликта при продвижении к Москве войска испытывали нехватку продовольствия. Очень показательны в этом смысле свидетельства французского историка Э. Лабома, участника кампании 1812 г., порученца Э. де Богарне: «Стоявшая весь день прекрасная погода к ночи стала холодной и сырой, армия расположилась на поле битвы и обустроилась частично в редутах, которые она так славно захватила. Этот бивак был суровым; людям и лошадям нечего было есть, а нехватка дров заставляла нас испытать всю суровость дождливой и леденящей ночи»⁹. Лабом, не сомневавшийся в победе французской армии, невольно указал на то, что стало одним из факторов поражения армии Наполеона, – плохую организацию тыловой службы. Другой очевидец сражения, граф Ф. П. де Сегюр, в своих воспоминаниях так описывает Бородинское поле после окончания битвы: «...Повсюду солдаты, бродящие среди трупов и разыскивающие пищу даже в вещевых мешках своих убитых товарищей»¹⁰. На основании своих наблюдений он сделал вывод, ставящий под сомнение традиционные утверждения со стороны французов о победе Наполеона в Бородинском сражении: «Если оставшиеся (русские войска. – А. С.) отходили в таком хорошем порядке, гордые и так мало обескураженные, насколько важно было овладение одним полем

⁹ *Labaume E.* Relation complete de la Campagne de Russie, en 1812. Paris, Janet et Cotelte Librairies, 1820. P. 160.

¹⁰ *Séguir P.* La Campagne de Russie. Paris, 1910. P. 147.

сражения? На таких обширных пространствах, когда-нибудь русским будет не хватать земли, чтобы сражаться?»¹¹.

Демографический аспект. Соотношение сил и средств обеих сторон было, на первый взгляд, не в пользу России. Французская империя располагала мощным демографическим потенциалом 60-миллионного населения (собственно Франции, Рейнского союза, Италии, Далмации, Иллирии и герцогства Варшавского). В числе ее союзников были Австрия, Пруссия, Дания и Швейцария. На стороне России были Швеция и нейтральная Турция, и только Англия помогала деньгами. Армия Наполеона в 1812 г. насчитывала (с учетом численности войск почти всех европейских наций) 1 187000; из этого числа более 600 тысяч входили в т. н. большую армию, предназначенную для вторжения в Россию¹².

Большая численность, хорошее материальное и техническое обеспечение, боевой опыт, вера в непобедимость армии являлись сильными сторонами Великой армии. Слабой стороной был её очень пёстрый национальный состав. Значительную часть ее (290 тыс.) составляли солдаты из других стран, которым были чужды интересы Франции. В душе они негативно относились к Наполеону и были ненадежными союзниками.

Хотя численный состав российской армии к началу 1812 г. был увеличен до 480 тысяч, но далеко не все войска могли вступить в борьбу против войск противника по причине выполнения ими других задач. К началу войны Россия сумела сосредоточить на западной границе всего 200-тысячную армию против 600 тысяч наполеоновских войск. Вместе с тем, у России было важное преимущество – огромная стратегическая глубина и наличие людских резервов.

В поиске причин возникновения войны также видны определенные расхождения французских и российских точек зрения, особенно в современной литературе. Одним из достаточно распространенных во Франции объяснений является демографическая трактовка военно-политических событий¹³. Методологическое обоснование этого подхода можно найти у таких известных фран-

¹¹ *Ségur P.* La Campagne de Russie. Paris, 1910. 148.

¹² История русской армии: В 3 т. Т. 1. От зарождения Руси до войны 1812 г. М., 2014. С. 502.

¹³ *Fugier A.* La Révolution française et l'Empire napoléonien. Paris, 1954.

цузских социологов, как А. Сови и Г. Бутуль. Они указывают на демографический фактор как причину войн, побед и поражений. По этому поводу французский полемолог Ж.-М. Пурсэн писал: «Предметом озабоченности, в сущности, идефикс становится идея численности, количественная характеристика, ее недостаточность и опасности, которые она таит в себе. Причина – в низкой рождаемости, приводящей со временем к фатальному упадку, к возможному порабощению. Через творчество ученых, публицистов самых различных убеждений и взглядов эта первопричина становится корнем наших бед, и общественное мнение вполне принимает эту точку зрения. Проявляясь в настоящей подавленности в масштабе нации, демографический дефицит становится козлом отпущения, на которого Франция, ее подсознание сваливает поражения, потерю мирового, а затем и континентального превосходства, крушение империи и неумолимый относительный упадок ее власти и влияния»¹⁴.

Касательно стратегического предвидения можно отметить, что в России Наполеон не учел возможность испанского сценария, когда французская армия столкнулась с герильей. Французы не были готовы к «варварской войне», т. е. к народной войне. Тем самым они не учли скрытый демографический потенциал сопротивления своего противника. Рассчитывая на быстрое завершение кампании, французы не учли, что разнородность состава армии вторжения послужит основой ослабления единства наполеоновских войск.

Партизанская война против армии Наполеона в России проявила наличие в российском государстве центростремительных сил, направленных на сохранение системы взаимосвязей между различными слоями общества в борьбе против внешнего врага, наличие которого на какой-то период времени, как правило, сглаживает внутренние социальные и политические противоречия внутри государства.

Партизанское движение в Отечественной войне 1812 г. состояло из двух частей. Во-первых, это партизанские отряды, сформированные из регулярных частей (летучие отряды), а также из казаков. Этими армейскими партизанскими отрядами командовали опытные офицеры: Д. Давыдов, А. Сеславин, А. Фигнер

¹⁴ *Poursin J.-M. La recherche démographique française: le tournant // Esprit. 1992. № 1. P. 7.*

и др. Во-вторых, это стихийно возникшее крестьянское партизанское движение под руководством Е. Четвертакова, С. Ерёмко, Е. Васильева, В. Кожинной, Г. Курина и др.

Народная партизанская война была лишь одной из форм сопротивления русского народа иноземному захватчику. Кроме нее существовало пассивное сопротивление – уничтожение продовольствия и фуража, поджоги собственных домов, уход в леса и т. д. Еще одной формой участия русского народа в борьбе с нашествием Наполеона было массовое участие в ополчении. Масштаб народного сопротивления захватчику имел большое значение не только с военной точки зрения, но и с политической, так как способствовал укреплению национального духа россиян. Партизанское движение, объединившее, как ни странно, «угнетателей» и «угнетенных», стало знаковым событием того периода. Развернувшаяся партизанская война служила делу объединения людей различных сословий. В целом, Отечественная война способствовала превращению народа в нацию, явилась фактором формирования национальной идентичности.

Психологический аспект. Показательно отношение к начавшейся войне, нашедшее отражение в обращениях, сделанных главами воюющих государств. Воззвание императора Александра I к своим подданным пронизано политическим содержанием, смысл которого заключается в спасении веры, престола и царства. Его слова наполнены высоким государственным пафосом.

Наполеон же в обращении к своим войскам совершенно иначе расставляет акценты. В его послании звучит захватнический призыв, обращение к тщеславию своих воинов. В Вильковишках Наполеон продиктовал приказ по армии: «Солдаты! Вторая война польская началась. Первая кончилась под Фридрихсборгом и Тильзитом. В Тильзите Россия поклялась на вечный союз с Францией и войну с Англией. Ныне нарушает она клятвы свои и не хочет дать никакого изъяснения о странном поведении своем, пока орлы французские не возвратятся за Рейн, предав во власть ее союзников наших. Россия увлекается роком! Судьба ее должна исполниться. Не почитает ли она нас изменившимися? Разве мы уже не воины аустерлицкие? Россия поставляет нас между бесчестьем и войной. Выбор не будет сомнителен. Пойдем же вперед! Перейдем Неман, внесем войну в русские пределы. Вторая польская война, подобно первой, прославит оружие французское; но мир, который мы заключим, будет прочен и

положит конец пятидесятилетнему кичливому влиянию России на дела Европы»¹⁵.

Для России война 1812 г. стала испытанием на прочность, проверкой жизнеспособности политической системы, инструментом интеграции общества. Интересно то, как называют переломное сражение в ходе войны при селе Бородино. В отечественной истории оно известно как «Бородинское сражение (битва)», у французов, как уже говорилось выше, «сражение при Москве-реке». Для русских это было сражение, которое предполагало дальнейшее сопротивление врагу. Кутузов и Александр I не предполагали разбить Наполеона в этом сражении, но рассчитывали нанести ему урон, который охладил бы завоевательный пыл «корсиканского чудовища». Да и Москва-река не была тем естественным рубежом, который играл бы исключительную стратегическую или тактическую роль при выборе места для предстоящего сражения. Для французов топоним, связанный с вожденной целью (захватом столицы противника, определявшим, по сложившейся в Европе традиции, капитуляцию побежденного), имел большое значение. Надежда на победу ободряла императора. Он умело использовал возможности воздействия на умы своих солдат, офицеров и генералов. Перед началом сражения, когда утренние солнечные лучи рассеяли ночной туман после дождя, шедшего накануне, и возвестили погожий день, Наполеон заметил громким голосом: «Вот солнце Аустерлица!». Это предсказание счастливого исхода вызвало аплодисменты командующих армиями, стоявших вокруг императора. Психологическая установка на победу была дана. Утверждать, что Наполеон был уверен в предстоящей победе, трудно. Есть свидетельства, говорящие о его не самой лучшей психологической форме в этот день. Это приписывают головной боли, насморку, урологическим проблемам императора¹⁶, но точного объяснения того факта, почему Наполеон не ввел в бой резерв для достижения неоспоримой победы, не приводит никто. Существует предположение, что он опасался, что не достигнет этим поставленной цели и лишится сил, необходимых для дальнейшей борьбы с русскими. Видимо, в ходе сражения французский император осознал неизбежность дальнейших серьезных военных

¹⁵ *Ségur P.* La Campagne de Russie. Paris, 1910. P. 149–150.

¹⁶ *Золотарев В.А., Саксонов О.В., Тюшкевич С.А.* Военная история России. М.; Жуковский, 2002. С. 322.

действий против армии Кутузова и постарался сохранить наиболее боеспособные подразделения для будущих событий. Скорее всего, именно неуверенность в возможности разгрома русской армии заставила его первым вывести свои войска из сражения.

Симптоматичным является утверждение, сделанное Ф.-П. де Сегюром, в котором он делает выводы в духе цивилизационного превосходства и натуралистической интерпретации психических явлений: «Очевидно, что они (русские солдаты. – А. С.) казались более стойкими к боли, чем французы; это не потому, что они выносили страдания более мужественно, но они страдали меньше, так как они менее чувствительны как телом, так и духом, что связано с менее развитой цивилизацией и с органами, закаленными климатом»¹⁷. Похожие попытки принизить достижения и успехи России, ее граждан часто можно встретить и в настоящее время.

М.И. Кутузов, следуя суворовским традициям, много внимания уделял поддержанию у личного состава армии высокого морального духа. Это нашло отражение в приказе от 19 (31 октября), в котором войска оповещались о крушении замыслов противника и тщетности надежд Наполеона «одним занятием Москвы поколевать Россию»¹⁸.

Показательно, что столетие спустя подвиг предков воодушевлял советских воинов на героические действия: «Формы использования образов, рожденных Отечественной войной 1812 г., отличались многообразием, а важным методом стало обращение к аналогиям. Возникновению прямых аналогий в ряде случаев объективно способствовала сама боевая обстановка. Так, в октябре 1941 г. дивизия полковника В.И. Полосухина вела бои с фашистами непосредственно на Бородинском поле. Бойцы Красной Армии, как свидетельствуют документы, ощущали свою духовную связь с русскими воинами, сражавшимися с агрессором в тех же местах в 1812 году»¹⁹.

Информационная война. Примером «информационной войны» того периода являются попытки французов представить состояние дел в пользу французской коалиции. Советский историк

¹⁷ Белозёров В.К. Отечественная война 1812 года и политическая мифология России // Вестник аналитики. 2012. № 4. С. 110.

¹⁸ Тарле Е.В. Бородино. М.; Берлин, 2015. С. 155.

¹⁹ Безотосный В.М. Наполеоновские разведывательные службы в кампании 1812 г. // Новая и новейшая история. 2004. № 4. С. 190–202.

Е.В. Тарле так пишет об этом: «Лживые бюллетени наполеоновского штаба произвели во Франции, в Польше, в Германии, Австрии, Италии то впечатление, на которое они были рассчитаны»²⁰.

Оценки событий того периода у французских и отечественных авторов отличаются друг от друга. Это, очевидно, проявляется в политической и военной оценке Бородинского сражения, пожара в Москве, партизанского движения и т. д. В анализе войны 1812 г. заметны два подхода к ее трактовке. Это трактовка авторов, представляющих победившую сторону, и трактовка представителей побежденной державы. В определенном отношении позицию нейтрального наблюдателя занимает К. Клаузевиц, участвовавший в войне на стороне России. В ряде случаев он критикует действия русских, пытаясь быть объективным в оценке той и другой стороны.

Война 1812 г. привела в движение огромные массы людей как с одной, так и с другой стороны. Были необходимы меры по реформированию армии. Французам это удалось в большей степени, но и русская армия подверглась определенной модернизации, что положительно сказалось в дальнейшем. Война потребовала совершенствования различных способов ее ведения и обеспечения. Здесь можно говорить о тех прототипах «информационной войны», которые практиковались, особенно французской стороной²¹. Это касалось вопросов, связанных с людскими потерями, проблемой победы в сражениях, превосходством в военном искусстве, и ряда других аспектов военно-политического противоборства²².

Существует очевидное различие в оценке Отечественной войны 1812 г. Событийная основа в целом совпадает (хотя не совсем: например, по поводу пожара в Москве), но относительно характеристики событий имеются существенные разночтения. Здесь в определенной степени проявляется психология побежденного и победителя. Проблема победы в войне имеет большое

²⁰ *Земцов В.Н.* «Французское» Бородино. Французская историография Бородинского сражения // Отечественная история. 2002. № 6. С. 38–51.

²¹ *Безотосный В.М.* Наполеоновские разведывательные службы в кампании 1812 г. // Новая и новейшая история. 2004. № 4. С. 190–202.

²² *Земцов В.Н.* «Французское» Бородино. Французская историография Бородинского сражения // Отечественная история. 2002. № 6. С. 38–51.

значение. Французы проиграли войну, но не могут признаться в поражении даже перед собой, поэтому поиск удовлетворительного объяснения случившемуся является способом утешения уязвленного самолюбия. По французским источникам, армия Наполеона почти по всем параметрам превосходила русскую армию, но парадоксальным образом русские победили Великую армию и освободили Европу от наполеоновского ига.

Французский император сразу же после Бородинского сражения оценил его результат как бесспорную победу французов. Одним из аргументов являлись потери русских на поле битвы. Они значительно больше у русских. Объясняя причины этого, можно говорить о гениальности французского полководца, об огромном боевом опыте французских генералов, офицеров и солдат. Нельзя забывать и о том, что большие потери были вызваны решимостью русских защитить свое Отечество, уклад жизни, суверенитет. Даже большие потери (убитыми и ранеными) не сломили духа русской армии и не вывели ее из состояния боевой готовности, напротив, они свидетельствовали о воле к победе и готовности к самопожертвованию (взятых в плен русских было немного, около 800 человек)²³. Это объясняется рядом факторов, среди которых важное место занимает патриотизм и уверенность в правоте дела, за которое сражались наши предки. М.И. Кутузов считал, что победа была одержана его войсками. Это вызывало раздражение французского императора.

Численные потери русских войск (особенно по французским источникам) вызывают, на первый взгляд, некоторое удивление. Обычно наступающие войска несут бóльшие потери, чем обороняющиеся. Чем же в случае Бородинского сражения объясняется парадоксальное количество потерь русских войск? Кроме боевого опыта и полководческого гения Наполеона следует искать объективные причины. Убедительный ответ можно найти у К. Клаузевица, объяснявшего большие потери у русских чрезмерной плотностью их боевых порядков, слишком близким расположением резервов, беспрецедентной теснотой и глубиной построения. Это делало позиции русских войск уязвимыми для французской артиллерии. Вместе с тем, он оправдывает выбор данного рубежа для сражения, так как, по его мнению, других, более выгодных позиций, перед Москвой не было.

²³ *Séгур P. La Campagne de Russie. Paris, 1910. P. 148.*

Вообще, вопрос о потерях с той и с другой стороны достаточно спорный и запутанный. Для Наполеона большие потери русских войск были косвенным показателем его военной (а в перспективе, может быть и политической) победы. Он был заинтересован в преувеличении численности потерь со стороны русских, так как это психологически положительно воздействовало на его войска и поддерживало его собственный имидж как непобедимого полководца. Через три дня после Бородинского сражения в Можайске в собственноручно составленном французским императором 18-м бюллетене Великой армии, пытаясь представить исход битвы как решительную победу, он оценивает французские потери в 10 тыс. человек, а русские – в 40–50 тыс.: «Не было подобного поля битвы. Из шести трупов один принадлежал французу, а 5 – русским». Если цифра потерь среди русских осталась приблизительно той же на протяжении столетий, то численность потерь французов постепенно увеличивалась, приобретая реальные очертания, и постепенно достигла 28–30 тыс. (А.-Р. Рамбо) и даже 35 тыс. бойцов (Ж. Блонд)²⁴.

Ухрония или желание пересмотреть историю. Вместе с тем, достаточно интересны новые прочтения исторических событий этого периода во французских источниках. Например, в почти 400-страничной книге Мари-Пьер Рей «Страшная трагедия: новая история русской кампании», вышедшей в январе 2012 г. в издательстве «Фламарион», автор пытается по-новому преподнести события войны 1812 г.²⁵

Такие отсроченные переосмысления событий минувших лет становятся весьма распространенными в ряде стран. Возник литературный жанр, названный «ухронией»²⁶, основанный на

²⁴ Земцов В.Н. «Французское» Бородино. Французская историография Бородинского сражения // Отечественная история. 2002. № 6. С. 38–51.

²⁵ Rey M.-P. *L'Effroyable Tragédie: Une nouvelle histoire de la campagne de Russie*. Paris, Flammarion. Coll. «Au fil de l'histoire», 2012.

²⁶ Термин «ухрония» введен французским философом Ш. Ренувье в 1857 г. в рамках его теории, являвшейся утопической реконструкцией истории, рисовавшей воображаемую Европу в случае победы Наполеона в битве при Ватерлоо. Неологизм был создан по аналогии с термином «утопия», введенным Т. Мором в начале XVI в.

«переписывании» истории. Такое искажение истории также называют «альтернативной» или «контрафактной» историей. Подобную трактовку событий войны 1812 года мы можем найти в романе экс-президента Франции В. Жискара д'Эстена «Победа Великой армии». Он воображает ситуацию, когда армия Наполеона побеждает в 1812 г. русскую армию. После взятия Москвы, не дожидаясь холодов, еще до пожара Наполеон отводит свои войска из России и победно возвращается в Париж. Император устанавливает мир в Европе и превращает Францию в первую сверхдержаву. Показательно, что сам Наполеон широко использовал в воспоминаниях свои герменевтические способности толкования реальных событий. Он не придумывал факты, а лишь искусно истолковывал их, способствуя созданию легенды о себе и создавая свою версию событий²⁷.

Историю трудно переписать. Как бы побежденный ни объяснял причины своего поражения, оно остается историческим фактом. Вольно или невольно это находит отражение не только в трудах исследователей, но и в художественном оформлении их работ. На обложке книги Жака-Оливье Будона²⁸ «Наполеон и Русская кампания 1812 года», вышедшей в издательстве Арман Колен в 2012 г., изображен французский улан, сидящий в печальной позе на трупе своей лошади посреди заснеженной русской равнины. Невольно вспомнилась похожая фотография, часто печатавшаяся в советское время: немецкий солдат, сидящий на станине своего разбитого орудия и зажавший голову руками. Можно предположить, о чем думает поверженный завоеватель, распрощавшийся с иллюзиями обещанного мирового господства. Очевидно, что история мало чему учит, если такие события повторяются. То, что они могут повторяться, уже в ходе войны 1812 г. предсказывал Ф.Н. Глинка: «Настоящее повторяется в будущем так, как прошедшее в настоящем! Пройдут времена; лета обратятся в столетия, и настанет опять для некоего из царств земных период решительный, подобный тому, который ныне покрыл Рос-

²⁷ *Giscard d'Estaing V. La Victoire de la Grande Armée. Paris, Plon, 2010.*

²⁸ Жак-Оливье Будон, преподаватель современной истории в университете Париж IV–Сорбонна, Президент Института Наполеона. Является одним из ведущих специалистов и авторов работ по наполеоновской эпохе.

сию пеплом, кровью и славою...»²⁹. Только он не мог представить, что такого рода испытание вновь выпадет на долю России через сто двадцать девять лет и продлится четыре года.

Искажая историю, адаптируя ее к своим желаниям, целям и задачам, авторы вольно или невольно изменяют сложившуюся политическую реальность, провоцируя нарушение стабильности и предсказуемости отношений между странами и народами. В этом смысле положительным является практика обращения к истокам событий. Публикация документов и свидетельств современников помогает людям разобраться в событиях, значение которых остается национальной ценностью для многих россиян. В этом контексте хотелось бы упомянуть изданную в 2011 г. Государственной публичной исторической библиотекой России к 200-летию Отечественной войны 1812 г. книгу «Воспоминания современников эпохи 1812 года на страницах журнала “Русская старина”».

Причины поражения. Среди причин, приведших к поражению наполеоновской армии, французы указывают разные причины. Одной из них называют неправильно выбранное время нападения на Россию («плохой календарь»): «Начатая очень поздно... кампания растянулась, потому что Наполеон должен был преследовать противника, уклонявшегося от сражения; затем он еще потерял время в Москве, где его пребывание было со стратегической точки зрения, настоящим упущенным временем»³⁰. В некоторых современных источниках климатические условия в ходе кампании («генерал Мороз») не рассматриваются как основная причина, но лишь как второстепенная. Другой причиной они называют невозможность нормального снабжения армии, отступавшей по местности, подвергнутой несколькими месяцами раньше тактике «выжженной земли», преследуемой противником. Еще одной причиной является то, что в России, как и в Испании, французская армия столкнулась с партизанской войной, к которой она была не готова³¹.

²⁹ Глинка Ф.Н. Описание отечественной войны 1812 года до изгнания неприятеля из России и переход за границу в 1813 году // Письма русского офицера. Мемуары участников войны 1812 года. М., 2012. С. 132.

³⁰ Histoire de la France. Dynasties et révolutions de 1348 à 1852. Paris, Larousse, 1991. P. 351.

³¹ Там же.

Попытки французских исследователей объяснить поражение Великой Армии в «русской кампании» носят в большинстве случаев традиционный характер. Среди причин они называют пространство, климат, неистощимые человеческие ресурсы России, «варварские» обычаи русских, поджегших свою столицу. Однако поражение наполеоновской армии было вызвано целым рядом причин, среди которых названные предполагаемые причины могли играть определенную роль. Попытка свести поражение в войне к одному фактору не выдерживает критики. Это подметил еще К. Клаузевиц, утверждая: «Было бы переоценкой единичного фактора смотреть на пожар Москвы как на главную причину неудачи всего похода; обычно французы делают эту ошибку». – Главные причины носили политический характер. Немецкий военный историк ясно указывает на это: «Отступление Наполеона было неизбежно, и самый поход его оказался неудавшимся с той минуты, когда император Александр отказался заключить мир. На достижении этого мира были построены все расчеты; в этом отношении Наполеон, конечно, ни минуты не обманывался»³².

И чем дальше от нас это поворотное событие начала XIX в., тем понятнее политическая составляющая победы России. Талантливый русский и советский военачальник и теоретик А.А. Свечин писал по этому поводу: «Полагаясь на тройное превосходство в численности своей армии, на превосходство своего стратегического и тактического военного искусства над русским управлением, Наполеон отказался от использования политических лозунгов, без которых большие завоевания, однако, не делаются». – Для этого, по мнению А. Свечина, у Наполеона были веские причины. В то же время русские, со своей стороны, широко использовали политическое оружие как для борьбы в тылу Наполеона, так и в рядах его армии. Работа направлялась по трем линиям – немецкой, польской и южно-славянской³³.

Если верить французскому автору Андре Кастело, когда однажды Наполеон упомянул катастрофу, постигшую его армию в ходе русской кампании, он сказал, вздохнув: «Мне нужно было

³² Клаузевиц К. 1812 год. Изд. 2-е. М., 1937. С. 132–133.

³³ Свечин А.А. Эволюция военного искусства. М.; Жуковский, 2002. С. 329–330.

умереть в Кремле. Тогда у меня были наибольшая слава и наилучшая репутация, которые когда-либо существовали»³⁴.

На основании рассуждений, изложенных в статье, можно сделать вывод о том, что события Отечественной войны 1812 г. дают обширный материал для компаративного анализа с теми войнами, которые последовали за ней. Это относится к разным войнам XIX–XXI вв. и происходит потому, что война вобрала в себя многие тенденции, которые реализовались позднее. Отечественная война 1812 г. была войной эпохи массовых армий, в нее были втянуты народные массы, что стало знаменем времени. Современная обстановка в мире, все более напоминающая предвоенные периоды двух Отечественных войн в истории России, подталкивает экспертов и равнодушных людей к изучению исторического наследия нашей страны в плане поиска ответов на цивилизационные вызовы XXI века.

³⁴ *Castelot A. La campagne de Russie 1812. Evreux, Librairie Académique Perrin, 2000. P. 325.*

ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ ДЛЯ РОССИИ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ:
СОЦИАЛ-КОНСТРУКЦИОНИСТСКИЙ ВЗГЛЯД

Обсуждение современной демократии стало делом рискованным: при самой постановке такого вопроса чаще всего можно или получить тавро поклонника американского образа жизни и научного мышления, или погрузиться в пучину яростного спора о целесообразности данного феномена в условиях глобальной нестабильности, в которой мир оказался во многом вследствие повсеместного продвижения идей современной демократии. И первое, и второе – это вряд ли то, что ищет пытливый исследователь, стремящийся к честным и сообразным ответам на вопросы о проблемах и перспективах развития Российского государства.

В поиске таких ответов тема народного правления продолжает занимать важное место хотя бы в силу того, что пока окончательно не ясно, какая из политико-государственных форм позволит нашему обществу выйти на новый этап развития. Если размышлять более смело, то для современной отечественной политической науки значение демократии можно сравнить, пожалуй, с ролью для человечества тех самых «последних вопросов», о которых говорил Ф.М. Достоевский, касаясь сферы духа. Такое сопоставление выглядит уместным, если учитывать тот смысл, который имеет духовное развитие народа в трудах русских политических философов, рассуждающих о наилучшем общественно-государственном устройстве. И в этом ракурсе исследование проблематики демократии применительно к условиям России предстает одной из наиболее значительных и актуальных задач российской политологии.

Указанная задача оказывается еще и весьма рискованной, т. к. при ее решении необходимо пройти между Сциллой и Харибдой: с одной стороны, не увлечься акцентом на страновой специфике и «особым путем» и, с другой стороны, не впасть в соблазн универсалистских концепций с их тезисом о линейности развития (наподобие абсолютизирования выводов У. Ростоу). И здесь весьма полезной может оказаться методология социального конструкционизма, разработанная П. Бергером, Т. Лукманом, Р. Серлом

и др., которая позволяет по-новому осмыслить концепт демократии и его практическую реализацию в западных странах и, в частности, в России.

Стоит подчеркнуть, что исходной посылкой статьи служит тезис о наличии разных форм интерпретации и осуществления демократических принципов, обусловленных своеобразием истории и культуры каждой нации. Под демократическими принципами здесь понимаются общие основания (инвариантная основа) демократии – те начала, которые составляют ее существо: конструктивное публичное обсуждение и уважительный обмен мнениями между приверженцами разных убеждений, взглядов, образа жизни в рамках нации для принятия политико-государственных решений (или, вкратце, правление суверенного народа). Общие для всех основания демократии могут иметь свое осмысление и воплощение у каждой нации, т. е. могут характеризоваться спецификой теоретического подхода, выработанного ее мыслителями, и особым демократическим поведением, свойственным ее представителям.

Такое видение полностью укладывается в концептуальную рамку социального конструкционизма, т. к. базовым понятием последнего является «институциональный факт», посредством которого описываются демократические институты как элементы социальной реальности. Источником институциональных фактов служат коллективные соглашения, т. е. процедуры назначения заинтересованными лицами какому-либо социальному явлению определенной функции в рамках конкретных условий. В данной процедуре ключевую роль играет «коллективная интенциональность» – способность человеческого разума целенаправленно представлять объекты общественной жизнедеятельности по-своему, руководствуясь ощущением совместной деятельности¹. При этом важно отметить, что институциональные факты имеют смысл лишь тогда, когда непрерывно обеспечивают увязанные с ними реальные социальные действия, постоянно используются в жизни общества.

Таким образом, в концептуальной призме социального конструкционизма демократические институты (конституция, парламент и др.) анализируются как институциональные факты,

¹ Серл Р. Конструирование социальной реальности. СПб., 1999. С. 12.

созданные в ходе общественно-исторической практики в результате коллективных соглашений, и реально осуществляемые в ходе общественно-политической деятельности. Именно постоянное воспроизводство институциональных фактов демократии в обществе при решении наиболее важных его проблем является исчерпывающим свидетельством того, что правление народа осуществляется в действительности, что оно эффективно и не формально. Легко заметить, что «коллективная интенциональность» представляет собой важный, простой и удобный критерий для оценки качества демократии.

Еще одной важной характеристикой институциональных фактов выступает их системность, взаимосвязанность и взаимозависимость. Речь идет о том, что демократические институты реально существуют как в оформлении социальных действий, так и в совокупности причинно-следственных связей с иными институциональными фактами. Например, в демократической системе легитимность главы государства основана на институте выборов, посредством которых народ назначает своих представителей в органы государственной власти в соответствии с действующим законодательством.

Столь же важный критерий институциональных фактов – это «самореферентность». Другими словами, это рассмотрение какого-либо социального явления именно таким образом, каким он определяется и используется в данном обществе. Например, в древних Афинах демократия трактовалась как форма прямого самоуправления граждан; в СССР – как коллективистская форма народного представительства (советы); в современном западном мире – как функционирование института свободных и честных массовых выборов законопослушных должностных лиц. Каждая из этих форм – лишь одна из многих, один из вариантов интерпретации концепта демократии и его практической реализации. И ошибочна попытка возведения в абсолют какого-либо из этих вариантов, утверждение его в качестве универсальной концепции народовластия. Поэтому справедливо утверждение о том, что в различных обществах могут наличествовать разные интерпретации концепта демократии и способы практического осуществления демократических принципов.

Интересно отметить, что социальный конструкционизм позволяет объяснить причину и основание различных злоупотреблений демократическим лексиконом: при его применении

авторитарными лидерами для оправдания своих единоличной власти, при его использовании правительством США для поддержания мировой гегемонии и т. д. Дело в том, что институциональным фактам имманентно присуща некоторая неясность, которая допускает дополнительные толкования, детерминированные допустимыми способами их употребления и возможностями соотнесения их с другими социальными явлениями. Иными словами, т. к. понятия институциональных фактов довольно расплывчаты, то в этой неопределенности образуется пространство для маневра или, можно сказать сильнее, для манипулирования. Так, в риторике правительства США демократия, с одной стороны, прочно увязывается с безоговорочной поддержкой западных неолиберальных ценностей, включая доброжелательное отношение к пропаганде гомосексуальными группами своего образа жизни, полное одобрение однополых браков и других феноменов, мало привычных для незападных обществ. С другой стороны, в этой же риторике демократия открыто позиционируется как образ жизни наиболее успешных (читайте – западных) наций, и скрыто представляется как следование в фарватере американской политики.

Упоминание понятий лексикона и риторики в связи с темой демократии здесь не случайно. Теоретики социального конструкционизма уделяют большое внимание проблеме языка, который они определяют в качестве базисного социального института. Действительно, в силу того, что мыслительный процесс осуществляется посредством слов и понятий, институциональные факты прямо зависят от языковых структур. Речь идет о том, что институциональные факты конструируются именно при помощи языка. Таким образом, специфика каждого языка обуславливает те или иные особенности каких-либо институциональных фактов в обществе, в котором говорят на данном языке. На этом основании можно заключить, что грамматические, лексические и другие характеристики определенного языка влияют на понятия об институциональных фактах демократии и на их осуществление в социальных действиях носителей данного языка. Этот тезис помогает понять и объяснить имеющиеся различия в интерпретации демократии в разных социумах. Так, представители тех или иных обществ, используя собственные языки, создают соответствующие институциональные факты демократии, которые затем реализуются в общественно-политической практике тоже с помощью этих собственных языков. Отсюда следует, что в различных социумах

рождается, во-первых, разное восприятие концепта демократии и, во-вторых, специфика практического осуществления демократических принципов. В качестве иллюстрации уместно напомнить, что в английском языке демократия звучит как “democracy”, а в русском политико-философском лексиконе сформулирована категория «народоправство». Схожим образом на институциональные факты демократии оказывает влияние и культура.

Умножению различий в интерпретации и применении институциональных фактов демократии способствует и специфика связанных и сопутствующих социально-политических институтов. Дело в том, что создание новых институциональных фактов зависит от уже имеющихся институциональных фактов более общего рода – неких языковых паттернов². Ясно, что демократия во всех обществах приходит на смену иному политическому порядку, и ранее сформированные институциональный дизайн и языковые паттерны оказывают прямое или косвенное влияние на формулирование понятий и осуществление новой, демократической, формы правления, особенно на первых этапах. Кроме того, для изъяснения и реализации уже определенных и устоявшихся институциональных фактов демократии необходимо используются иные идеи и категории. Например, для раскрытия категории демократических выборов надо прибегнуть к таким понятиям, как легальность, легитимность, регулярность, массовость и т. д.

Важно отметить, что в социальном конструкционизме особое место занимает феномен власти, который рассматривается именно в демократической измерении. Так, Р. Серл пишет: «Все, что мы ценим в цивилизации, требует создания и поддержания институциональной власти через коллективно наложенные статус-функции... Институциональная власть массивная, повсеместная и обычно невидимая, проникает в каждый уголок нашей социальной жизни и она не угроза либеральным ценностям, но скорее предварительное условие их существования»³.

Теоретики социального конструкционизма полагают, что политическая власть, или, как они говорят, конвенциональная власть, наличествует только в тех ситуациях, когда имеется сози-

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 33.

³ Серл Р. Конструирование социальной реальности. СПб., 1999. С. 154.

дательный акт или процесс и осуществляется двумя основными способами: разрешением и требованием. В виде речевого сообщения политическую власть можно описать как утверждение: «Мы коллективно принимаем, подтверждаем, признаем, и т. д., это (S имеет власть (S делает A))»⁴. Именно таким образом, как считают авторы социального конструкционизма, и создается «институциональная действительность». Касательно создания институциональных фактов демократического осуществления власти можно привести в качестве иллюстрации принятие Декларации Независимости США в 1776 г., когда люди коллективно решили действовать согласно правилам того института, который еще не существовал, и таким образом положили ему (институциональному факту демократии) начало.

Подобные примеры показывают, как конкретные исторические обстоятельства влияют на формирование определенной демократической системы – американской, в данном случае. Одновременно можно увидеть, что, с одной стороны, эта система основана на ценностях либерально-демократической парадигмы (секуляризм, представительство, разделение властей и т. д.), которая, кстати, оформилась под влиянием специфической истории наций Западной Европы. С другой стороны, очевидно, что американская демократическая система не идентична английской, французской, итальянской, швейцарской и т. д. Иная политико-исторические и социокультурные реалии в России детерминировали выдвижение на передний план других демократических ценностей, а именно – ориентацию на коллективизм, духовное и нравственное развитие общества и т. д. (идеи И.А. Ильина, П.И. Новгородцева и др.), которые получили реализацию в демократических институтах веча, соборов, советов.

Итак, можно сделать следующие основные выводы. В рамках социального конструкционизма демократия анализируется как система институциональных фактов, созданных в виде коллективных соглашений в процессе жизнедеятельности общества и обусловленных его историей, культурой, интересами, потребностями, моделями массового поведения. В силу этих и других специфик в каждой нации могут наличествовать особые теоретические представления о демократии и столь же особые формы

⁴ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 45.

их практической реализации. Вместе с тем необходимо помнить о том, что признание различий форм истолкования и осуществления демократического концепта не означает размывание его инвариантной основы, вкратце понимаемой как правление суверенного народа. Речь идет лишь о возможностях интерпретации этой инвариантной основы с учетом национальных особенностей конкретного народа и уникальных политико-культурных и политико-исторических факторов, оказавших наиболее значительное влияние на его развитие.

С учетом вышеизложенного применительно к незападным странами можно определить два основных критерия демократичности общества, которые базируются на его традициях, а именно: осуществление свободной дискуссии и обмена мнениями по вопросам общественно-политического развития, а также наличие в обществе ориентации на сотрудничество и консенсус. Кстати, в России существуют прочные и богатые традиции такого демократического общения и совместного принятия решений. Отмеченные критерии в современных условиях могут быть дополнены еще тремя: всеобщее избирательное право; признание в качестве легитимной лишь той власти, которая получила полномочия в результате свободного и честного волеизъявления большинства; конституционализм и решающее значение права.

В целом, методология социального конструкционизма позволяет обосновать наличие специфических форм осмысления и осуществления концепта демократии, обновить взгляд на демократическую теорию и расширить ее возможности применительно к незападным странам.

RES PUBLICA СТАЛИНА:
СОВЕТСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ
ИЛИ СОВЕТСКАЯ ИМПЕРИЯ?

После ухода в прошлое Советского Союза и – автоматически – биполярной геополитической, или Ялтинско-Потсдамской системы мирового порядка, которая, по выражению В.Н. Расторгуева, была «самым крупным из осуществленных мировых проектов за всю историю человечества»¹, – миропорядок стал, можно сказать, «миробеспорядком», или просто хаосом. Хаос, анархия, беспорядок – не самые приятные слова, и поэтому в литературе часто используются эвфемизмы вроде «полицентричного миропорядка»², «многополярного мира» и т. п. Удивительное дело: какое ни возьми из слов и словосочетаний, используемых для обозначения постбиполярных реалий, – это будет или оксюморон («однополярный» и «многополярный», «полицентричный»), или бессмыслица («Pax Americana»³), или нечто бессодержательное

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. Моцелкова, О.Ю. Бойцовой. М., 2016. С. 95.

² См., напр.: *Гаджиев К.С.* К полицентричному миропорядку // *Полис. Политические исследования.* 2007. № 4.

³ Концепт «Pax Americana», использующийся в качестве идеологии, ныне прочно ассоциируется как раз с нестабильностью, «управляемым» хаосом и пр., проводимыми США, – и это вызывает недоумение: какой же это «пакс»? Если применение идеологии «Pax Americana» к т. н. «славному тридцатилетию» (1945–1975) в большей или меньшей степени логично, то обозначение ею «однополярной гегемонии» США явным образом нелепо. – Тут следует актуализировать смысл изначальной идеологической матрицы для последующей вереницы «паксов» – Pax Romana. «Римские представления о мире и персонифицировавшей его богине Pax... были, по мнению ряда исследователей, изначально связаны с римским “империализмом”: если по отношению к гражданам “пакс” ассоциировался в основном с согласием, то по отношению к иноземцам

(«новый»⁴, «кризисный»). – Какое ни возьми, кроме одного – «постбиполярный»: мир XXI века – это мир постбиполярный, а фундаментальный его атрибут – глобальная нестабильность, или, согласно противоречивому, но при этом (а может быть, и поэтому) тонкому и точному определению А.С. Панарину, «стратегическая нестабильность», – нестабильность, возведенная однополярными глобальными «стратегами» в принцип, если не в культ.

I

Доктрины США как сверхдержавы-гегемона и «однополярного мира» закрывали концептуальную брешь, вызванную отсутствием «пятого миропорядка», «пятой системы»⁵, – но недолго. Политики и идеологи, стратеги и аналитики довольно-таки быстро пришли к пониманию того довольно тривиального факта, что

глагол “расаге” означал “завоевывать”, “подчинять”, гарантируя после этого “умиротворение”, т. е. мирную жизнь под эгидой господства Рима» (*Чернышов Ю.Г.* Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в Древнем Риме. Ч. II. Ранний принципат. Новосибирск, 1992. С. 10). Конечно, нет смысла говорить о «паксе» без понимания этого состояния как «разумного устройства, порядка». Так, Я.Ю. Межеричский говорит об Августе: «Всё вместе: безопасность, порядок, процветание – означало *pax Romana*, или, по имени архитектора, строителя и хранителя порядка – *pax Augusta*, сам он рассматривался как *pacator orbis terrarum*» (*Межеричский Я.Ю.* «Восстановленная республика» императора Августа. М., 2016. С. 793). Безопасность, порядок, процветание – и *Pax Americana* – вещи явно несовместимые...

⁴ Е.Н. Моцелков, анализируя последствия распада биполярной системы, говорит: «Новые реалии международных отношений, которые стали возникать в рамках этого распада и принято называть “новым миропорядком”. Не трудно заметить, что такое употребление данного понятия предполагает трактовку “нового” прежде всего по отношению к “старому” Ялтинско-Потсдамскому мировому порядку» (*Моцелков Е.Н.* История и политика: философские истолкования. М., 2013. С. 49).

⁵ О смене систем международных отношений и четырех миропорядках (миросистемах) – Вестфальской, Венской, Версальско-Вашингтонской и Ялтинско-Потсдамской – см.: *Моцелков Е.Н.* История и политика: философские истолкования. М., 2013. С. 47–48.

одно государство, каким бы оно ни было, какой бы силой и ресурсами ни располагало, в принципе не в состоянии ни поддерживать любого рода порядок (т. е. относительно стабильное положение, основанное на конкретных принципах) в мире, ни тем более стоять во главе его. «Однополярный момент» никак не может растянуться на «однополярную эру»⁶. Впрочем, безусловно принимая панаринское определение планов американского «мирового господства» как «головкружительной мировой авантюры»⁷, все же такой «замах» Америки следует оценить как весьма занимательный и поучительный исторический прецедент.

Единственным выходом из состояния глобальной нестабильности может стать только *новая система биполярного миропорядка*⁸ – с теми же сверхдержавами-«актерами», какие успешно осуществляли и проводили мировую «блоковую политику» во 2-й пол. XX в., то есть с Россией и США. *Новая система глобального оппонирования* – это не вопрос отдаленного будущего, даже и не вопрос будущего: она уже, пусть и медленными темпами

⁶ «Превратить “однополярный момент” в “однополярную эру” – выражение (лозунг) известного неоконсерватора Чарльза Краутхаммера, – того самого, который и «придумал» концепт «однополярный мир» (см.: *Рахмиров П.Ю.* Американские неоконсерваторы и имперская идея // Новая и новейшая история. 2008. № 4. С. 12).

⁷ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 12.

⁸ К.С. Гаджиев рассказывает, что в качестве замены никуда не годной модели «однополярного» порядка на рубеже XX–XXI вв. иностранные аналитики и идеологи предлагали добавить к «однополярной» Америке другого «партнера» – для восстановления биполярной системы, но, как в комедии, партнеры оказываются один нелепее и смешнее другого: «В качестве партнера США предлагались то Евросоюз, то Япония, говорили также о возможности наступления то ли *Pax Nipponica*, то ли *Pax Europæana*, то ли *Pax Sinica*. Теперь же часть пишущей братии, в т.ч. серьезные аналитики, одержимы идеей *Pax-Chimericana* (сочетание *China* и *America*), или Химерики, т. е. биполярного миропорядка – “Китаеамерики”» (*Гаджиев К.С.* Реквием по старому миропорядку? // Власть. 2012. № 10. С. 152). Вот уж воистину, «химерика» – на удивление точное слово, разве что такая точность вместе с комическим эффектом вряд ли была запланирована «химериканскими концептологами» (которым едва ли был ведом изначальный смысл концепта *Pax Romana*).

(и хорошо, что медленными – значит, без мировой войны), устанавливается. Вопрос только в том, когда и, главное, *где* состоится встреча глав сверхдержав, окруженных советниками, экспертами и идеологами, на которой и будут определены основные параметры мирового порядка XXI в., – по названию города этот новый миропорядок, пятый по счету, и будет назван. Если, например, такая встреча случится в Риме, что было бы в высшей степени желательно, – то это будет *Римский миропорядок*, или *Римская мировая система*; поэты вновь будут вновь воспевать *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*.

Многое в этом *novus ordo saeculorum*, или, хотелось бы надеяться, *novus optimus status*, – будет напоминать о Холодной войне сверхдержав 2-й пол. XX в., но сама эта метафора, видимо, будет заменена; существенным образом изменится состав блоков; сами правила «соперничества / оппонирования» будут иными. Но что будет фундаментально неизменным – это политико-идеологическое противоборство, или идейная война, сущность которой состояла тогда, и будет состоять вновь (или, правильнее сказать, состояла всегда, начиная с Ленина и Вильсона) в противостоянии двух мессианско-историософских проектов, в «битве за историю», или в «метафизическом столкновении». Американский мессианизм против мессианизма России: это и столкновение, но это и некоторым таинственным образом – единство (в «войне смыслов»), ведь мессианизм придаёт и одному, и второму государству смысл и энергию, выводящие и возносящие их за пределы обычных, пусть даже весьма могущественных, государств.

Содержательно новые российский и американский «метафизические» (метаисторические) *проекты* на данный момент еще не «готовы». Нет пока ни идейных вождей-мыслителей, ни вождей-политиков, ни лозунгов, ни концептов, ни пресловутых «идеологий» (новых «великих учений»), ни, соответственно, «великих книг». Но некоторые предположения сделать вполне можно. Совершенно ясно, какие именно конкретные идеи и концепты станут предметом яростных столкновений: это *Рим* (кто – настоящий «преемник»? – «битва за Рим»), *империя* (но уже не «сверхдержава»), *цивилизация* (кто и в чём ближе Римской цивилизации, кто может считаться её наиболее достойным преемником?), *миссия* (кто – «истинный миссионер?»), *культура* (но уже не «равноправие культур» и не суррогаты мультикультурализма), *республика* (но уже не «демократия»), *идеология* (кто новый обла-

датель «истины», или обладатель «новой истины»?), *государство* (но не его концептуальные эрзацы, и не пресловутое «гражданское общество»), *история* (на чьей она стороне?), *суверенитет, монархия / монархия, мир, стабильность, справедливость*.

Не очень трудно заметить, что все эти идеи и концепты – «старые»; среди них нет политико-лингвистических новаций 2-й пол. XX в. – тех, которыми сверх всякой меры «насытили» политический язык американские «глобалисты» в результате внедрения «своих» идеологием и интеллектуальных конструкций, удобных в качестве подспорья для насаждения американизма, для перестройки «интеллектуального каркаса» западноевропейской политической мысли, – с целью установления американской «теоретической гегемонии»⁹.

Также несложно отметить, что «список идей» состоит только из двух концептуальных блоков – это: 1) Рим, – и к нему привязываются «империя», «цивилизация», «культура», «рес-

⁹ 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 (а после «победы» в Холодной войне – и российской) политической науки и, главное, мысли. Этот «каркас» под американским воздействием должен быть подвергнут кардинальной переработке. В алхимическом концептуальном котле прежде всего планировалось растворить категорию «государство». Речь шла (и идёт до сих пор) о *пересоздании* понятийного «каркаса» политической науки: введение одних понятий и снижение понятийного статуса других, элиминация ряда категорий или их «переформулировка» в «нужном» ключе, изъятие конкурирующей терминологии. – «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» (*Сол Дж.Р. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе*. М., 2007. С. 14). – Как бы переводя эту мысль на «неолиберальный язык», Иван Иллич говорит: «В наше время слова стали одним из самых крупных товаров на рынке, определяющих валовой национальный продукт» (цит. по: *Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация*. М., 2016. С. 308).

публика», «суверенитет», «монархия / монакратия»; и 2) «миссия», – и в мессианский концептуальный «комплект» входят «идеология» и «история». Концепты «мир», «стабильность», «справедливость» входят в оба блока. Собственно, миссия и будет, по видимому, состоять в том, чтобы «стать (=представить себя) Римом», – и в этом будет заключаться суть борьбы: какой «новый Рим» – настоящий? Рим станет единственным арбитром в историософском споре двух столпов мира, России и США. Надо сказать, что американские идейные стратеги, довольно успешно (впрочем, успешно или нет, – тут многое зависит от «наблюдателя») подбираются к «римской тематике»¹⁰. Примеров не так уж и много, но серьезные (в идейно-пропагандистском, конечно, плане, а не в научном) работы имеются: назовем не вполне оригинальный, но добротный пропагандистский памфлет Томаса Мэддена «Империи доверия. Как строил Рим – и ныне строит Америка – новый мир» (2009)¹¹. В этом произведении римские параллели выстраиваются не как банальные *splendid generalities*, но в сугубо *рабочем* идеологическом порядке создания нового *римского нарратива*. Российский политический дискурс пока что

¹⁰ Вообще, когда мы говорим об американских идеологах, экспертах, интеллектуалах, аналитиках и пр., – всегда следует помнить одну очень важную вещь: «При самом критическом отношении к американской политологии следует признать, что она представляет собой целую индустрию интеллектуального анализа и производства идей. Нигде в мире не ведутся столь интенсивные дебаты, не издается такое число научных журналов, не публикуется столько монографий... <...> При том, что эти усилия не избавляют американскую внешнюю политику от ошибок и просчетов, в запасе у американской администрации всегда в наличии альтернативные концептуальные подходы, дающие возможность исправлять ошибки, уйти от иллюзий. <...> В американской политологии разработана возможность различных схем развития мира: однополярный, биполярный или многополюсный мир; система баланса силы; система суверенных государств; мир нескольких цивилизаций; хаос. Популярность той или иной концепции объективно зависит от характера отношений, складывающихся между Россией, США и Европейским союзом» (*Гейдаров Н.А. Идеология глобальной гегемонии США // Вестник РУДН. Серия: Международные отношения. 2008. № 1. С. 5–6*).

¹¹ См.: *Madden Th. Empires of Trust. How Rome Built – and America is Building – a New World. New York, London, Penguin Press, 2009.*

концентрируется исключительно на идеях, связанных с концепцией «Третьего Рима», продуктивность которой для «глобальной полемики» более чем сомнительна.

Полемика идейных сражений станет и история XX в., особенно реалии и коллизии «старой доброй» («классической», теперь можно сказать) Холодной войны: ведь война государств в сфере идей всегда выливается в «битвы за историю», ибо история является собой высшую императивную инстанцию апелляции, становится «арбитром» в идеологических баталиях. В этом плане становится понятным экспоненциальный рост интереса к советскому прошлому в современной России (да и не только в России), который можно констатировать в последние 5 лет, начиная с 2013 г. У Антонио Грамши есть важное понятие – «излучение престижа» (*irradiazione del prestigio*)¹²; так вот, «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 с идейным крахом американского «интернационального либерализма» и с (гео)политическим банкротством «глобализма по-американски».

Рим в целом, надо заметить, в XX в. не был объектом оспаривания сверхдержав: ни марксистская, ни либерально-демократическая риторика к этому никак не сподвигали. Рим не был *близко* виден ни из одной *turris eburnea*, он не мог быть и не был признан *двумя сторонами* безусловно ценным объектом референции. При этом нельзя сказать, чтобы Рим не был виден вовсе: где-то на краю идеологии и риторики, весьма скрытно, он всегда присутствовал, время от времени заставляя все же определять отношение к себе. Однако и в том, и в другом случае мысль соскальзывала – каждая в свою колею: американцы, которые возводили свой республиканизм от римской *res publica*, не хотели вспоминать о Римской империи;

¹² Суть ее вот в чем. Итальянская Коммунистическая партия представлялась её основателем в качестве истинной наследницы идей светско-демократического *Risorgimento*, и так партия прочно укоренялась и в политической истории страны, и в истории идей; исходя же из «схемы преемственности», партия представляла не просто как пропагандист идей марксизма, но как *апостольская кафедра* этого учения. Партия не просто призывала интеллектуалов под свои знамёна, но делала это обращаясь к ним *ex cathedra*, а проповедуя *ex cathedra*, партия не могла проповедовать что-либо иное, нежели истину.

в нашей стране на пути мысли к Риму стояла стена Византии. Да, при Сталине присутствие Рима в советской культуре было весьма ощутимым и напряжённым, хоть и неакцентируемым (про знание и любовь к истории Древнего Рима Сталина известно более чем хорошо); в постсталинское же время Рим удаляется из советской политической риторики полностью. И так настоящий Рим, Рим в своем высшем саморазвитии, акмѣ (т. е. Римская Империя¹³), был сокрыт от идеологов сверхдержав в глубине истории¹⁴.

Ныне именно эта идея может обрести высший *полемической потенциал*, поскольку имеет *силу* для двух сторон: при оспаривании преемственности («истинности наследования», соответствия и т. п.) нет никаких споров относительно самого предмета оспа-

¹³ Само понятие «империя» применительно к Риму эпохи принципата вызывает бесчисленные споры. Если абстрагироваться от древних геополитических реалий, то в целом, согласно резюме исторических штудий, посвященных развитию римской государственности эпохи принципата, сделанном В.Е. Вальденбергом, римское политическое устройство следует называть не «империя», но – «монархия в форме республики». – «Правовым основанием власти, которую пользовался император, было постановление сената и комиций. <...> Следовательно, принципат, как и все республиканские магистратуры, опирается на суверенитет народа. <...> Так как *princeps* осуществлял не свое право, а право народа по его поручению, то и полномочия его не могут выходить за пределы республиканского порядка». – Ergo, «римский император есть учреждение своеобразное, которому трудно дать имя на другом языке...» (Вальденберг В.Е. Государственное устройство Византии до конца VII века. СПб., 2008. С. 21–24).

¹⁴ Впрочем, есть и другие мнения на этот счет: «В России и на Западе найдется немало людей, которые согласятся: в сущности, у США и СССР был несомненный общий, если не духовный, то идеологический прародитель – Рим. Просто Советский Союз, откровеннее следуя путем московских и российских царей, открыто ассоциировал себя с имперским Римом. В отличие от него Соединенные Штаты агрессивно апеллировали к своей воображаемой преемственности по отношению к Риму республиканскому, сознательно закрывая глаза на то неоспоримое историческое обстоятельство, что именно из республиканского Рима (и ни из чего другого) выросла Римская империя» (Ващенко А. Американская «империя» и Советский Союз: неудивительные параллели // Международные процессы. 2004. Т. 2. № 2 (5). С. 167–168).

ривания. Рим – это настоящее сокровище для любого идеолога: тут и царское правление, и республика, и «республиканская империя» (или «имперская республика»), и «настоящая» империя (доминат). Ясно, что ни идеи Третьего Рима, ни «догматы» превосходства Америки не подходят для конструирования общего *полемического поля*: что такое «Третий Рим» – непонятно американцам; а утверждения о превосходстве США – неприемлемы (да и просто нелепы, несерьезны и даже смешны) для нас. Рим же воспринимается *всерьез* обоими контестантами.

Означает ли это, что Россия «перестает» быть Третьим Римом? Нет, никак. Тут дело в другом: судя по серьезному опыту XX в., российское государство успешнее и эффективнее владеет «чужим», так сказать, «заёмным» оружием. Об этом много говорил Тойнби, удивляясь, как это Россия, овладев сугубо западным духовным орудием – марксизмом, с его невероятно развитым и богатым *политическим языком*, подобно языку эллинской и немецкой философии¹⁵, – расправилась с тем же Западом.

II

Если выбирать три фундаментально важных концепта, в которых Рим предстал бы во всей своей идейно-исторической полноте, то это будут концепты «*res publica*», «цивилизация», «империя». Что до первого – тут и СССР, и США подвизаются в качестве безусловных идейных наследников (хотя «первородство» по справедливости следует отдать Америке). Но как в Советской стране и как у наших «историософских соперников» использовались концепты «империя» и «цивилизация», как советские и американские идеологи определяли свои государства по отношению к ним?

СССР никогда не называл себя империей, даже если в какой-то период и ощущал себя ею: концепт «советская империя»

¹⁵ Конечно, марксизм мог (может и ныне) обосновать если и не все, что угодно, то очень многое в сфере своего действия; однако именно в этой ее потенции заключается и опасность: неосторожное обращение с теорией может привести (и привело) к печальным последствиям (теория, говорил Сталин, это «очень хорошая штука», но только в умелых руках).

использовался нашими противниками – в негативном смысле. После ухода СССР в историю в зарубежной и российской литературе он стал именоваться империей как в «старом» негативном, так и в новом позитивном смысле. Это относится и к понятию «сверхдержава»¹⁶ – особенно в связи с личностью И.В. Сталина, которому и принадлежит заслуга превращения СССР в сверхдержаву (своего рода эвфемизм для «империи»¹⁷). Явно и ярко выраженный имперский *rag excellence символ* – Дворец Советов, по духу и смыслу представляющий собой аналог Мавзолея Августа¹⁸, – не был построен. Можно сказать, что Советский Союз не сподобился стать настоящей империей, оставшись всего лишь сверхдержавой, – потому и не потребовался безусловный и однозначно трактуемый символ (в 1948 г. все работы по Дворцу были окончательно свёрнуты¹⁹).

¹⁶ В этой связи особо хочется отметить работы: *Кремлев С.* Запретная правда об СССР. Сверхдержава Добра. М., 2011; *Фролов Ю.М.* Великая сталинская империя. М., 2014; *Торбеев Г.И., Свечников П.Г.* Красная Империя: от рождения до крушения. Полемические заметки. Челябинск, 2010. Вообще, «Советский Союз, – пишет А.В. Трофимов, – в зависимости от политико-идеологических и методологических пристрастий исследователи называют “Империей зла” или “Империей позитивного действия”, либо уникальной в своем роде “Империей наций”» (*Трофимов А.В.* Концепт «советская империя» в историографии // Вопросы всеобщей истории. 2017. № 19. С. 281).

¹⁷ По мнению И.И. Рогова, «сверхдержавы – современные империи, лишившиеся сакрального ореола наследственной монархии» (*Рогов И.И.* Теория империологии. М., 2017. С. 61).

¹⁸ «Купол, на котором стояла статуя Августа, Res gestae, написанные на бронзовых таблицах, прикрепленных к колоннам, господство комплекса над окружающим пейзажем» (*Межеричицкий Я.Ю.* «Восстановленная республика» императора Августа. М., 2016. С. 573) – всё это указывает нам источник вдохновения Б.М. Иофана (автора проекта, который был положен в основу будущего сооружения). А.Н. Толстой назвал Дворец Советов «Домом Мира» (напоминает *Domus Augusti*) – как еще *более по-имперски* можно выразиться? «Некогда Памир назывался крышею мира, Дворец Советов должен быть Домом Мира» (*Толстой А.Н.* Поиски монументальности // Толстой А. Собр. соч. Т. 7. Л., 1935. С. 376).

¹⁹ Из письма Б.М. Иофана – Сталину 1949 г. (оно осталось без ответа): «Проектные работы с августа 1948 года сильно сокращены,

Катерина Кларк замечает: «Здания должны говорить многое “властно и убедительно”. Они должны читаться как тексты»²⁰. В ходе пленума советских архитекторов 1939 г. было выдвинуто одно необычное предложение: скульптор С.Д. Тавасиев настаивал на том, чтобы «стиль сталинской эпохи» называть – стилем Сталинской Конституции, т. е. в данном контексте – не столько как документа, сколько как *книги*. Дворец Советов, который «явится памятником гению человечества, В.И. Ленину», – «явится одновременно памятником, который начинает собой наш стиль, стиль эпохи Сталинской Конституции»²¹, – так он говорил.

В *политической эстетике* сталинской эпохи памятник архитектуры – это текст *par excellence*, и он должен *читаться* и *прочитываться* (в соответствии со *смыслом*, который вкладывается, и *установкой*, которая предписывается). Дворец Советов – это книга, прежде всего – политический трактат. Однако вся *риторика*, связанная с Дворцом Советов, осторожнейшим образом обходит любые имперские ассоциации, и не менее настойчивым образом связывает чисто имперское сооружение с народом и демократией. Так, например, читаем из материалов этого пленума: «Грандиозные внутренние помещения Дворца Советов... достойно олицетворяют нашу социалистическую демократию»; «В нашей стране впервые в истории человечества народ создает Дворец для самого себя. Этот Дворец будет непосредственно служить народу... Дворец Советов будет говорить о народе, о его культуре, о его власти в стране...»; «Дворец Советов – памятник великому Ленину, монумент сталинской эпохи, призванный отразить победы социализма в нашей стране и борьбу советского народа за построение

и в настоящее время над проектом Дворца работает 6 человек» (цит. по: *Васькин А.А., Назаренко Ю.И.* Сталинские небоскребы: от Дворца Советов к высотным зданиям. М., 2009. С. 76).

²⁰ *Кларк К.* Москва, четвертый Рим: сталинизм, космополитизм и эволюция советской культуры (1931–1941). М., 2018. С. 168. Не так ли и у Кампанеллы: «...Во всем городе стены, внутренние и внешние, нижние и верхние, расписаны превосходнейшею живописью, в удивительно стройной последовательности отображающей все науки» (*Кампанелла.* Город Солнца. М.; Л., 1947. С. 32).

²¹ Архитектура Дворца Советов. Материалы V пленума Правления Союза советских архитекторов СССР. 1–4 июля 1939 года. М., 1939. С. 70.

коммунистического общества. В отличие от всех дворцовых монументальных сооружений прошлого, наш Дворец Советов прежде всего – Дворец народа»²². – Этим подходом «имперские референции» не устранялись, а наоборот, *усиливались*: именно так, впрочем, и было замыслено²³. Так в сталинском дискурсе 30-х гг. можно констатировать нерасторжимую субстанциальную связь «имперской» и «народной» риториками. То же, что «народная риторика» не случайна и вовсе не является «маскировкой»; имперский стиль на деле – «имперско-республиканский»; а Сталин апеллирует и к Римской империи, и к Римской республике, – станет ясно при рассмотрении интенций проекта Программы партии 1947 г. Поскольку архитектура в сталинское время была призвана *сказать* то, что не могли выразить слова, – нет ничего удивительного и в том, что чисто политические вопросы тщательно прорабатываются на заседаниях архитекторов (перефразируя Шеллинга, можно сказать, что архитектура в те годы – это застывшая политика).

В годы советско-американского противоборства американские идеологи практически не использовали слово «империя» в применении к своей стране. Слово «империя», по выражению Г. Мюнклера, «было зарезервировано как критический эпитет Советского Союза. Иной способ его употребления представлял собой нарушение табу...»²⁴. Исключения были, но общей картины они не меняли²⁵. Иное дело – риторика после так называемой «победы» США в Холодной войне: если до «победы» США имперская ри-

²² Архитектура Дворца Советов. Материалы V пленума Правления Союза советских архитекторов СССР. 1–4 июля 1939 года. М., 1939. С. 7, 10, 26.

²³ Вместе с В.З. Паперным важно отметить одно интересное свойство текстов «культуры 2», суть которого в том, что в этих текстах «утверждение часто значит то же, что и обратное утверждение, поскольку произнесенные слова обладают определенным мифологическим полем, знак которого не зависит от синтаксической связи между словами» (*Паперный В.* Культура Два. М., 2016. С. 225).

²⁴ *Мюнклер Г.* Логика господства над миром. От Древнего Рима до США. М., 2015. С. 270.

²⁵ Так, напр., в 1967 г. вышла статья одного из будущих отцов «движения» неоконов И. Кристола «Американские интеллектуалы и внешняя политика», в которой он «констатирует» происходящую трансформацию американской республики в имперскую державу.

торика была маргинальной, то «теперь, – пишет Дж.Б. Фостер, – вдруг все стало по-иному. Интеллектуалы и политическая элита США принимают с распростертыми объятиями откровенную “империалистическую” или “неоимпериалистическую” миссию США...»; «Генри Киссинджер открывает свою работу “Нужна ли Америке внешняя политика” словами: “США обладают превосходством, с которым не могла сравниться ни одна из великих империй прошлого”»²⁶. В 2000 г. американский политик Ричард Хаас выступил с докладом «Имперская Америка», в котором заявил, что «для того чтобы США достигли своей цели и получили неоспоримое глобальное превосходство, американцам необходимо переосмыслить свою роль традиционного национального государства и увидеть себя в роли имперской державы». – Фостер комментирует: «Определяя роль США, Хаас обошел термин “империалистической”, отдав предпочтение слову “имперской”...»²⁷.

Понятно, что американская «постхолодная» имперская риторика не могла обойтись без обращения к Риму. Но в суетливой беличьей трескотне неоконцов все такого рода референции, отсылки, аллюзии тонули в навязчивой риторике американского превосходства (надо, однако, отдать должное все тому же И. Кристолю, «старому имперцу»: в 1997 г. он выступил с работой «Возникновение American Imperium»²⁸).

III

Что касается цивилизации – тут ситуация спорная. Удивительное дело: хотя Холодная война была самым настоящим противостоянием цивилизаций²⁹, термин «цивилизация» не был

²⁶ Фостер Дж.Б. Откровенный империализм – «бремя белого человека»... М., 2007. С. 111, 115.

²⁷ Фостер Дж.Б. Откровенный империализм – «бремя белого человека»... М., 2007. С. 160.

²⁸ См.: Рахмиров П.Ю. Американские неоконсерваторы и имперская идея // Новая и новейшая история. 2008. № 4. С. 11.

²⁹ Так, С.Г. Кара-Мурза, называя Холодную войну именно «войной цивилизаций», пишет: «Сам пафос холодной войны имел мессианский, эсхатологический характер. Победа в этой войне была названа “концом истории”» (Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. М., 2016. С. 797).

существенно задействован в идейных баталиях. Американские политические мыслители и идеологи не возражали, что Америка – это особая цивилизация; может быть, даже и превосходящая по уровню развития всё, что было до нее в истории (кроме Рима), но особо не настаивали на этом. Цивилизационная «статусность» подразумевалась (например, в целой волне «постиндустриальных» концепций), но упор на неё не делался³⁰.

Американские идеологи были куда как смелее советских, но что за прок для США – технологического и финансового лидера мира – настаивать еще и на некоем цивилизационном лидерстве? Ко всему прочему, выдержат ли две сверхдержавы – если погрузить спор в риторику цивилизаций – сравнение с эллинской и римской, да и с другими древними цивилизациями? И главное: концепт «цивилизация» довольно-таки сложно использовать в качестве ударного *Wrecking-ball concept* в идеологическом противостоянии сверхдержав: учитывая совершеннейшую неконкретность концепта «цивилизация», его принципиально неопределенную и по-разному используемую идеологичность³¹, ясно, что «цивилизационная» риторика совершенно бесплодна, а полемика – неэффективна.

³⁰ К этому следует добавить одно соображение. Если бы США активно позиционировали себя «отдельной цивилизацией», или лидером «западной цивилизации», – то этим они автоматически вызвали бы на себя огонь контрриторики, связанной с фундаментальной агрессивностью Запада, – то, что скрыть или растворить в оправдательных формулах невозможно. Так, А. Тойнби честно признаёт, что русское «тоталитарное государство византийского типа» появилось как ответ русской цивилизации на перманентную агрессию Запада (см.: *Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М., 2011. С. 159–174, 254–261*).

³¹ «...Приходится признать, что “концепт не концептуализирован” – он не имеет конвенциональной дефиниции, а также критериев демаркации с другими терминами. При этом многозначность понятия “цивилизация” связана не только с богатством смысла, исторически в него привнесённого, но и с отсутствием фиксированного содержания, которое было бы способно чётко позиционировать его в научном и политическом дискурсе» (Цивилизационное развитие России: наследие, потенциал, перспективы. Коллект. моногр. / Под общ.ред. В.А. Черешнева, В.Н. Расторгуева. М., 2018. С. 103).

Сходным примерно образом обстояло дело и в Советском Союзе: тут, в принципе, можно согласиться с тезисом, что «идея о “советской цивилизации” родилась уже в постсоветское время в соответствии с новой терминологией социальных наук»³². Да, в СССР были работы, в которых «советская цивилизация» постулировалась в качестве категории, но нельзя сказать, чтобы это было «мейнстримом» (да и к тому же «цивилизационный» взгляд в работах советских ученых получает развитие только в позднем периоде жизни Советской страны). И в самом деле, что за выгода для СССР – формационного лидера мира (и истории) – использовать в качестве саморепрезентации еще и цивилизационную риторику, учитывая, что классики марксизма-ленинизма не настаивали на ней. Если формационная теория предполагает историческую иерархичность (формаций), то установить какие-либо иерархические отношения цивилизаций, мягко сказать, затруднительно: выстраивать «цивилизационный дискурс» довольно сложно, – зато легко потерять нить «исторического превосходства». Поэтому ни Ленин, ни другие теоретики и практики большевизма; ни Сталин, ни Хрущев, ни Брежнев не использовали *концепт* «цивилизация» как базовый или хотя бы вспомогательный в своей политической риторике (хотя *слово* «цивилизация» и встречалось в их работах и выступлениях).

Концепт «цивилизация» в XX в. не мог обладать сильным *политико-poleмическим* потенциалом, каким он обладал в XIX в. в контексте борьбы Франции и Германии за «культурную гегемонию». Отчасти этот заряд имел еще силу в контексте споров интеллектуалов до конца 10-х гг. XX в., но ни в межвоенный период, ни после Второй мировой войны³³ концепт «цивилизация»

³² *Авксентьев В., Аксюмов Б.* Российская цивилизация: обретение идентичности // *Обозреватель-Observer*. 2014. № 10. С. 24. После ухода СССР в историю появилось множество работ, посвященных теме «Советская цивилизация». Помимо классического труда С.Г. Кара-Мурзы «Советская цивилизация», можно также назвать работы: *Кремлёв С.* Великий и обогланный Советский Союз. 22 антимифа о советской цивилизации. М., 2013; *Кара-Мурза С., Осипов Г.* СССР – цивилизация будущего. Инновации Сталина М., 2010; *Суходеев В.В.* Сталин. Энциклопедия. М., 2006; и др.

³³ Это не означает, что цивилизационная риторика вовсе не использовалась в идеологическом артобстреле СССР: вспомним о кон-

не имел практически никакой *полемической* силы за пределами университетских аудиторий и кружков интеллектуалов, на уровне «большой идеологии», – вплоть до выхода работы С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (1993), в которой видный американский идеолог актуализировал цивилизационную риторику, – в совершенно ином контексте («антибиполярном»); при этом довольно искусственно, в оперативных целях и в особом проатлантистском ключе (перед идеологом стояла задача создать концептуальный образ глобальной *bellum omnia contra omnes*, состояния «мира без мира», в исключительной степени выгодного США; так что, по большому счету, цивилизации тут и ни при чём).

IV

Ю.А. Асоян, отмечая «маргинальное место понятия “цивилизация” в идеологических дискуссиях раннего советского времени», констатирует, что «теоретики большевизма 1920–1930-х гг., кажется, совершенно не использовали такую конструкцию, как “советская/социалистическая цивилизация”, довольно популярную на Западе и развитую в неоднократно переиздававшейся в Англии книге супругов Б. и С. Вебб “Советский коммунизм – новая цивилизация?”. Понятие “цивилизация социалистического общества” появляется в статье о цивилизации только во втором издании МСЭ, но это уже в 1947 г. <...> Впрочем, выражение “цивилизация социализма” так и не привилось»³⁴.

цепции «гидравлических цивилизаций» К. Виттфогеля («Восточный деспотизм», 1957), который не был бы антисоветским идеологом, если б не «сравнивал восточный деспотизм с коммунистическим тоталитаризмом и заявлял, что политический строй СССР является последней и наиболее логичной формой восточного деспотизма» (*Мун А.В. Сущность концепции «восточного общества» К.А. Виттфогеля и ее истоки // Известия Росс. гос. педагогич. ун-та имени А.И. Герцена. 2009. № 101. С. 28*).

³⁴ *Асоян Ю.А. Исчезнувшая цивилизация? Цивилизационные категории в советском идеологическом дискурсе 1920–1930-х годов // Общественные науки и современность. 2012. № 4. С. 114–115. Работа Сиднея и Беатрис Веббов на русском языке впервые вышла в 1937 г. Последнее переиздание: Вебб С., Вебб Б. Советский коммунизм – новая цивилизация? В 2 т. М., 2018.*

Однако, при всем этом бесспорном положении дел, как уже было сказано, и в советском научно-политическом дискурсе, и в партийных документах (точнее, в одном, но очень интересном и даже таинственном партийном тексте) можно встретить случаи «категориального» употребления концепта «цивилизация», причем в самом что ни на есть высоком ключе и смысле.

Сначала – о научных работах, точнее, о первой из таких работ, в которой фиксируется *высокостатусное* использование концепта «цивилизация». Это – книга М.П. Мчедлова «Социализм – становление цивилизации нового типа» (1980). Речь в ней идет о становящейся коммунистической цивилизации, цивилизации нового типа (базовых типов всего два – антагонистический и коммунистический). Автор уверен, что пришла пора для анализа коммунистической *формации* с помощью новой категории – «цивилизация»; и соответственно с нового ракурса, цивилизационного; ибо «социалистический строй – качественно новый этап в развитии мировой цивилизации, ее законный наследник и гарант ее всестороннего и убыстренного прогресса»³⁵.

М.П. Мчедлов ставит вопрос: «...Если прочный научный фундамент для рассмотрения конкретной формы цивилизации обеспечивается благодаря неразрывной связи с теорией общественно-экономической формации, столь солидно разработанной в марксизме-ленинизме, то в чем же их различие, какую особую нагрузку несет понятие “цивилизация” в отличие от понятия “общественно-экономическая формация”, не взаимозаменяемые ли они, не являются ли синонимами эти понятия?»³⁶. – Ответ вполне ожидаемый: понятие цивилизации «выдвигает на первый план в качестве основополагающего природу и уровень социального прогресса, уровень материальной и духовной культуры...»; причём «если теория формаций в большей мере передает дискретную, прерывную сторону единого мирового исторического процесса, то в теории цивилизации делается акцент на его непрерывности, на единстве человеческого рода...»³⁷.

Понятно, что «превосходство новой цивилизации над буржуазной» не только несомненно, но и постоянно растёт; но дело

³⁵ Мчедлов М.П. Социализм – становление нового типа цивилизации. М., 1980. С. 14.

³⁶ Там же. С. 56–57.

³⁷ Там же. С. 58–59.

не в этом. Вот нерв всей работы: «Носитель, гарант, руководящая сила социалистической цивилизации – рабочий класс выступает выразителем интересов трудящихся, коренных интересов человечества»; под руководством рабочего класса «будут подготовлены условия для повсеместного утверждения бесклассовой, подлинно общечеловеческой коммунистической цивилизации»³⁸. – Ясно, что где рабочий класс, там и его авангард – коммунистическая партия: «Новая цивилизация впервые в истории получает возможность ставить перед собой большие социальные цели... Направляющая и организующая роль в этом целеустремленном прогрессивном развитии общества принадлежит Коммунистической партии...»³⁹. Вот в чем смысл применения концепта «цивилизация»: новая конструкция вполне позволяет вписать партию в цивилизационный, т. е. «общечеловеческий», контекст; сделать то, что с помощью категории «общественно-экономическая формация» было бы весьма затруднительно. Конечно, автор делает это ненавязчиво, плавно подводя читателя к такому выводу, и так от цивилизации дискурс переходит к партии – которая конструируется, если продолжить логику цивилизации социализма, как движущая сила всей мировой истории. В самом деле, раз «высшая цивилизация» – коммунистическая, то ясно, что «руководящей и направляющей силой» в ней может быть только коммунистическая же партия. Партия, стоящая во главе всей цивилизации, – таковы смысл и цель концепции коммунистической цивилизации. Этой постановкой преодолевается достаточно ощутимый *анти-этатистский* смысл и посыл концепта «цивилизация»; равным же образом снижается уровень космополитичности «цивилизации социализма», элиминируется некоторая отвязка этой цивилизации от СССР, имплицитно (не по вине автора) заложенная в концепции «цивилизации социализма». Так концептуально цивилизация приводит к партии, а партия встаёт во главе передовой цивилизации.

³⁸ Мчедлов М.П. Социализм – становление нового типа цивилизации. М., 1980. С. 102–103.

³⁹ Там же. С. 132.

V

А как партия ставит вопрос о цивилизации в сталинское время? Речь пойдет о проекте Программы ВКП(б) 1947 г.⁴⁰ История вопроса в общих чертах такова. На XXII съезде КПСС происходит неожиданный и довольно резкий разрыв с марксистско-ленинской теорией: в третьей Программе партии, принятой на этом съезде, утверждается: «Обеспечив полную и окончательную победу социализма – первой фазы коммунизма – и переход общества к развернутому строительству коммунизма, диктатура пролетариата выполнила свою историческую миссию и с точки зрения задач внутреннего развития перестала быть необходимой в СССР. Государство, которое возникло как государство диктатуры пролетариата, превратилось на новом, современном этапе в общенародное государство, в орган выражения интересов и воли всего народа»⁴¹. – «...В результате утверждения общенародного государства, – комментирует Ф.М. Бурлацкий, идеолог, с 1958 г. непосредственно причастный к разработке, оформлению (точнее, к *переработке* и *переоформлению*) и к пропаганде общенародного государства, – как бы завершается коренное *преобразование самой природы государства*, начатое социалистической революцией, еще более расширяется его социальная база. Государство целиком становится органом классового единства, орудием всенародной воли»⁴².

В проекте новой Конституции (1964), вытекающем из третьей Программы, предполагалось возвестить: «Все предшествующие конституции были конституциями государства диктатуры пролетариата. Диктатура пролетариата выполнила свою исто-

⁴⁰ Более подробно о проекте Программы ВКП(б) 1947 г. см.: *Никандров А.В.* Руссоизм или марксизм: К проблеме философско-политических истоков концепции общенародного государства в СССР // Историко-философский альманах. Вып. 6 / Филос. ф-т МГУ имени М.В. Ломоносова. М., 2018. С. 161–190; *Никандров А.В.* От диктатуры пролетариата к общенародному государству: «ликвидация догматизма» или ревизионизм? // *Философия и общество*. 2018. № 1. С. 18–36; *Никандров А.В.* Учение Руссо о суверенитете народа и советская доктрина общенародного государства // *Вестник Московского университета*. Серия 7: Философия. 2018. № 4. С. 44–51.

⁴¹ Материалы XXII съезда. М., 1961. С. 396.

⁴² *Бурлацкий Ф.М.* Государство и коммунизм. М., 1963. С. 120.

рическую миссию и с точки зрения задач внутреннего развития перестала быть необходимой в СССР. Государство диктатуры пролетариата превратилось на новом этапе в общенародное государство, в орган выражения интересов и воли всего народа». – Раз пролетариат заменяется народом, то и власть (государство) он передает народу: «Вся власть и все богатства в СССР принадлежат народу. Народ – единственный источник власти в СССР, верховный законодатель и верховный правитель»⁴³. Яркий и мощный образ «*Peuple souverain*» Жана-Жака Руссо проступает за этими строками!

Концепция общенародного государства, утверждал Ф.М. Бурлацкий, – «это самый крупный вклад в теорию государства, который был сделан после Ленина»⁴⁴. Вклад и в самом деле крупный, но вот только чей? Новация «общенародное государство» в действительности «придумана» не Хрущевым и его консультантами (в числе которых был Ф.М. Бурлацкий), но взята из проекта Программы партии, разработанного под руководством И.В. Сталина и А.А. Жданова в 1947 г., оставленного в дальнейшем без движения – до 1957–1958 гг., когда начались *работы* по «реанимации» проекта – вплоть до принятия его в измененном виде (весь «концептуальный модуль» остается без изменений, литературная же обработка существенно изменяет текст) на XXII съезде – конечно, без указания на истинного автора замысла.

Составители вариантов проекта Программы – О.В. Куусинен, Г.Ф. Александров, М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, М.Т. Иовчук, П.Н. Поспелов, Д.Т. Шепилов, К.В. Островитянов, Л.А. Леонтьев, П.Н. Федосеев – работали в составе четырех «команд». Окончательный вариант подписан именами П.Н. Федосеева, М.Б. Митина, Л.А. Леонтьева, Д.Т. Шепилова⁴⁵. Именно в этом проекте

⁴³ Конституция СССР. Основной закон. Проект. 1964 год // Пыжиков А.В. Хрущевская «оттепель». М., 2002. С. 399.

⁴⁴ *Бурлацкий Ф.М.* Государство и коммунизм. М., 1963. С. 8.

⁴⁵ **Варианты:** 1) Г.Ф. Александров, К.В. Островитянов, П.Н. Федосеев – А.А. Жданову. Материалы к проекту программы ВКП(б). 26.VII.1947 г. Проект. Тезисы программы ВКП(б); 2) М.Б. Митин, П.Ф. Юдин – А.А. Жданову. Материалы к проекту программы ВКП(б). Тезисы к составлению программы ВКП(б); 3) П.Н. По-спелов, М.Т. Иовчук, Д.Т. Шепилов – А.А. Жданову. Материалы к проекту программы ВКП(б). 27.VII.1947 г. Проект тезисов;

вводится «всенародное государство». Проект предполагалось принять на XIX съезде партии, намеченном на 1948 г., приурочив ко 100-летию Манифеста Коммунистической партии, который Сталин в 1948 г. назвал «Песнью песней марксизма». Если Манифест – «Песнь песней», то новая Программа должна была стать «Книгой Премудрости». Книга была написана, но в свет вышла значительно позднее, под другим именем и в значительной «переработке». Песнь не была продолжена четвертым классиком, республика («всенародное государство») не была должным образом воспета – по примеру Маяковского (*Пою моё Отечество, республику мою!*).

В окончательном варианте проекта Программы партии 1947 г. заявлялось: «В социалистическом обществе достигнуто невозможное в условиях эксплуататорского строя единство государства и народа. Советское государство является выразителем силы, воли и разума народа. С ликвидацией эксплуататорских классов, победой социализма и установлением полного морально-политического единства всего народа диктатура пролетариата выполнила свою великую историческую миссию. Советское государство превратилось в подлинно всенародное государство»⁴⁶. Пролетариат, исполнив свою «великую историческую миссию» освобождения народа, возвращает государство (республику) народу, который (вновь) берет в свои руки скипетр самодержца (=суверена). Республика перестаёт быть «формой диктатура пролетариата» и обретает истинное лицо. Обращает внимание именно это «всенародное», а не менее акцентированное «общена-

4) О.В. Куусинен, Л.А. Леонтьев – А.А. Жданову. Материалы к проекту программы ВКП(б). 28.VII.1947 г. Тезисы к проекту программы ВКП. **Окончательный вариант:** П.Н. Федосеев, М.Б. Митин, Л.А. Леонтьев, Д.Т. Шепилов – переработанный проект программы ЦК ВКП(б). Проект. Программа ВКП(б). Он отличается от предварительных вариантов тем, что в названии фигурирует «ЦК» – это означает, что документ на данном этапе окончательный и может быть представлен ЦК партии. Все эти документы могут быть рассмотрены как отдельно, так и в единстве, как *один* документ.

⁴⁶ П.Н. Федосеев, М.Б. Митин, Л.А. Леонтьев, Д.Т. Шепилов – переработанный проект программы ЦК ВКП(б). Проект // Сталинское экономическое наследие: планы и дискуссии. 1947–1953 гг.: Документы и материалы / Сост.: В.В. Журавлев, Л.Н. Лазарева. М., 2017. С. 176.

родное», как в третьей Программе КПСС. Восхищение вызывает и энергичная формулировка «государство является выразителем силы, воли и разума народа».

Этот впечатляющий по своей неожиданности, мощной постановке и сильном звучании постулат есть только в окончательном варианте, однако общая интуиция/установка «всенародного государства» (принадлежащая, безусловно, Сталину: вопросы такого уровня ни в чьём более ведении быть не могли) отражается и в других вариантах: «Советское государство на нынешней стадии его развития уже не является, в полном смысле слова, диктатурой пролетариата. Советское государство есть социалистическое государство, опирающееся на полное морально-политическое единство советского общества»⁴⁷; «Советское социалистическое государство вступило после победы социализма в СССР и принятия новой Конституции СССР в новую фазу своего развития, стало всенародным государством, в одинаковой мере представляющим интересы дружественных классов советского общества – рабочего класса и советского крестьянства, а также интеллигенции»⁴⁸.

Кроме очевидной отсылки к римской *res publica*, не менее ясным образом видится и референция к народу-суверену («самодержавию народа») Руссо. Ведь если государство – всенародное, а (уже) не пролетарское, то единственный источник государственной власти и права, обладатель суверенитета – (советский) народ, но (более) не пролетариат. Идея всенародного государства содержит, таким образом, двойную референцию: концепт римской *res publica* подчеркивает *имперское величие* СССР и его как минимум равностатусность с США; а обращение к Руссо акцентирует *демократизм* и *связь с просвещенческой парадигмой*. Удивительным образом эта двойная референция еще раньше, с нач. 30-х гг., находила свое выражение в архитектуре Москвы. Это тонко подмечает Катерина Кларк: «В случае архитектуры идеальный образ, подлежащий воплощению в “новой Москве”, в значительной степени восходил к Риму». – Это с одной стороны. С другой же, «в соответствии с советской риторикой “новая”, посткапиталистическая

⁴⁷ П.Н. Федосеев, М.Б. Митин, Л.А. Леонтьев, Д.Т. Шепилов – переработанный проект программы ЦК ВКП(б). Проект // Сталинское экономическое наследие: планы и дискуссии. 1947–1953 гг.: Документы и материалы / Сост.: В.В. Журавлев, Л.Н. Лазарева. М., 2017. С. 43.

⁴⁸ Там же. С. 104.

Москва должна стать городом света. Стало быть, модель ее трансформации так или иначе восходила к Просвещению – еще одной эпохе, искавшей опору в классических образах»⁴⁹. Эта двойная референция отразилась и в позднейших терминах – «сталинский ампир» vs «сталианс».

VI

К концепту «всемирное государство» мы еще вернёмся, а теперь о концепте «цивилизация». Именно в проекте 1947 г. впервые в советском политическом дискурсе «цивилизация» концептуализируется как коррелят и высокостатусный маркер Страны Советов.

Концепт «цивилизация» употребляется в текстах проекта 1947 г. в ставшем к тому времени обычным смысле – СССР (безусловно, справедливо) представляется спасителем мировой цивилизации от фашизма: «СССР выступил как спаситель мировой культуры и цивилизации от фашистского варварства»⁵⁰. – Развитие этой идеи приводит к более высокой постановке: СССР «является оплотом культуры и цивилизации современного человечества»⁵¹. – Артикуляция идеи достигает высот риторики: СССР «является оплотом прогрессивного развития общества, культуры и цивилизации народов»⁵².

Риторика СССР как защитника мировой цивилизации в проекте 1947 г. – это рефрен, равно как и постулат «капитализм как угроза для мировой цивилизации». Но это – для советской идеологии постулаты классические, и слово «цивилизация» в этом контексте несамоценно и легко заменяется на «культура» или «человечество». Такой модус употребления был характерен для 30-х гг., когда шла идейная борьба против фашизма (как продукта буржуазной «цивилизации» – здесь *цивилизация* логично

⁴⁹ *Кларк К.* Москва, четвертый Рим: сталинизм, космополитизм и эволюция советской культуры (1931–1941). М., 2018. С. 175–176.

⁵⁰ Сталинское экономическое наследие: планы и дискуссии. 1947–1953 гг.: Документы и материалы / Сост.: В.В. Журавлев, Л.Н. Лазарева. М., 2017. С. 55 (также: С. 121, 162, 164).

⁵¹ Там же. С. 55 (также: С. 41, 74, 76, 111).

⁵² Там же. С. 162.

идёт строго в кавычках). «Оплот цивилизации» – это новая постановка: здесь слово «цивилизация» играет уже важную роль и не может быть ничем заменено. Это подчеркивается добавлением к «цивилизации» (причем «мировой») несинонимичного понятия «прогресс». Будучи «оплотом мировой цивилизации», СССР по необходимости являет собой цивилизацию *высшего* типа – и по прогрессивности, и по открытости для всего мира, и по уровню культуры, и по исторической значимости. Такой уровень недостижим для «буржуазной цивилизации», и не в последнюю очередь по причине *высокомерия* последней: Октябрьская революция «нанесла сокрушительный удар по буржуазным расовым теориям, согласно которым человечество делится на высшие и низшие расы, из которых низшие расы не способны к цивилизации, а высшие – призваны играть роль единственных носителей цивилизации и угнетать низшие»⁵³.

Термин «советская цивилизация» прямо не фиксируется, но в одном из вариантов декларируется следующее: «Советское общество создало не только новую материальную цивилизацию – социалистическую экономику, но и новую духовную цивилизацию – социалистическую культуру»⁵⁴. Всё вместе и будет – «советская цивилизация» (причем связь цивилизации и СССР нерасторжима). Постановка не просто ясная, но и весьма высокая. Также интересен такой казус: в том же варианте проекта пункт 8 подраздела «в области экономической» раздела 3 «Итоги достижений советского общества за 30 лет» – отчеркнут вертикальной чертой, за которой – надпись: «цивилизация». Подраздел посвящен достижению в СССР возможности «сознательного управления законами общественного развития»: «Взамен уничтоженных старых закономерностей развития вызваны к жизни новые движущие силы социалистической системы – морально-политическое единство советского общества, дружба народов,

⁵³ Сталинское экономическое наследство: планы и дискуссии. 1947–1953 гг.: Документы и материалы / Сост.: В.В. Журавлев, Л.Н. Лазарева. М., 2017. С. 161.

⁵⁴ П.Н. Поспелов, М.Т. Иовчук, Д.Т. Шепилов – А.А. Жданову. Материалы к проекту программы ВКП(б). 27.VII. 1947 г. Проект тезисов // Сталинское экономическое наследство: планы и дискуссии. 1947–1953 гг.: Документы и материалы / Сост.: В.В. Журавлев, Л.Н. Лазарева. М., 2017. С. 87.

советский патриотизм. Утверждение безраздельного господства планового начала, новые движущие силы развития – являются организующей основой безграничного расцвета производительных сил страны»⁵⁵.

Так конструируется и конституируется советская цивилизация – цивилизация высшего типа – в проекте партийной программы 1947 г. В этой «риторике цивилизаций» СССР говорит с Западом на его языке, и превосходит его. В брошюре «Великий Советский народ» (1950) одного из составителей проекта 1947 г. – Д.Т. Шепилова – мы, конечно, не найдем идейных следов «всенародного государства», зато четко слышатся отзвуки идеи СССР как «высшей цивилизации». Д.Т. Шепилов пишет: «Советский Союз стоит во главе мирового прогресса и цивилизации как узаконенный историей наследник всех духовных богатств, накопленных человечеством»⁵⁶. Более того, даже говорить о цивилизации и не говорить о Советском Союзе – явным образом нелепо – и тут автор достигает высот пафоса: «Советский Союз стал оплотом мировой цивилизации и прогресса, сборником и носителем подлинной культуры. Теперь не может идти речь ни о какой цивилизации без русского языка, без науки и культуры народов Советской страны. За нами приоритет. От страны социализма на Запад и Восток идут теперь лучи обновления и возрождения»⁵⁷.

Итак, СССР – оплот цивилизации, наследник всех цивилизаций, внесших вклад в мировую историю и культуру, – и прежде всего, в контексте «всенародного государства» (*res publica*) – Римской цивилизации. «Рим ближе всех нам», – это восклицание А.Н. Толстого можно возвысить и до общекультурного и общеполитического лозунга сталинской эпохи⁵⁸. Здесь имперские аллюзии

⁵⁵ П.Н. Поспелов, М.Т. Иовчук, Д.Т. Шепилов – А.А. Жданову. Материалы к проекту программы ВКП (б). 27.VII. 1947 г. Проект тезисов // Сталинское экономическое наследство: планы и дискуссии. 1947-1953 гг.: Документы и материалы / Сост.: В.В. Журавлев, Л.Н. Лазарева. М., 2017. С. 85.

⁵⁶ Шепилов Д. Великий Советский народ. М., 1950. С. 15–16.

⁵⁷ Шепилов Д. Великий Советский народ. М., 1950. С. 67.

⁵⁸ А.Н. Толстой в статье «Поиски монументальности» («Известия», 1932 г.) в связи с конкурсом на лучший проект Дворец Советов говорил: «Если Ренессанс – это пересмотр античной культуры враждебными нам классами, – спрашивается – почему же нам самим не

оттеняются цивилизационно-республиканскими реминисценциями, ведь цель введения концепта «цивилизация» и представления советской цивилизации как цивилизации высшего типа – скорее не подчеркнуть имперскую сущность СССР, но, используя высокоценный («респектабельный») европейский концепт, утвердить «цивилизационно-политическое» превосходство СССР.

Выше было замечено, что все кардинальные нововведения проекта 1947 г. сохранились без изменений в тексте Программы 1961 г., и произведена лишь литературная обработка. Однако словесное оформление подчас не менее важно, чем суть; да и разделить их практически невозможно: в советских текстах, особенно сталинского периода, часто важно даже не то, что написано, а то, о чём хранится молчание (на это обращали внимание многие исследователи, особенно В.З. Паперный). Это касается, понятно, не только текстов сталинского периода. Текст Программы 1961 г. в этом отношении более чем интересен: в нем *вообще нет упоминаемой цивилизации*, ни в каком значении и контексте. Вдохновенные пассажи, требующие, даже *взывающие* к тому, чтобы говорить о цивилизации, советской цивилизации – обходят это требование⁵⁹. В чем же дело? Видимо, причина та же, по какой «всенародное»

пересмотреть античную культуру и пролетарским Ренессансом не обогатить архитектурное творчество эпохи?.. <...> Классическая архитектура (Рим) ближе всех нам потому, что многие элементы в ней совпадают с нашими требованиями. Ее открытость, ее назначение – для масс, импульс грандиозности, – не грозящей и подавляющей, – но как выражение всемирности, – все это не может не быть заимствовано нашим строительством» (Толстой А.Н. Поиски монументальности // Толстой А. Собр. соч. Т. 7. Л., 1935. С. 383).

⁵⁹ Напр.: «Искусственные спутники Земли и Солнца, мощные космические ракеты и межпланетные космические корабли, атомные электростанции, первые в мире триумфальные полеты советского человека на космическом корабле вокруг земного шара стали символом творческих сил побеждающего коммунизма, гордостью всего человечества»; или же: «Культура коммунизма, вбирая в себя и развивая все лучшее, что создано мировой культурой, явится новой, высшей ступенью в культурном развитии человечества. Она воплотит в себе все многообразие и богатство духовной жизни общества, высокую идейность и гуманизм нового мира. Это будет культура бесклассового общества, общенародная, общечеловеческая» (Материалы XXII съезда КПСС. М., 1961. С. 330, 419).

государство было изменено на «общенародное»: решительно не оставить никаких «римских», «имперских» намёков. Вместо нагруженного высоким смыслом и пафосом концепта «советская цивилизация», отсылающего прежде всего к СССР, составители используют безликое, пустое и безжизненное выражение «мировая социалистическая система», в котором ведущая роль СССР даже не акцентируется.

VII

Вернемся к концепту «всенародное государство», в котором, как говорит Т.А. Алексеева, «присутствовал смысл римской *res publica*»⁶⁰. Конечно, всенародное государство – это республика; причем, учитывая завершение диктатуры пролетариата, – *республика, возвращённая народу* (прямой аналог *res publica restituta* Августа). При этом в Риме времен Августа, как утверждает Е.М. Штаерман, «единоличное правление не противоречило самому пониманию республики как “дела народа”, самой идее *гражданственности* и свободе граждан»⁶¹. Главное было – не оторваться от народа слишком далеко: «...Для режима, который претендовал на восстановление “республики”, приятие или неприятие со стороны народа (*populus Romanus*) было решающим фактором. Ведь этим определялось, есть “республика” (как общее дело = дело народа) – или её нет. <...> Опыт Юлия Цезаря, а впоследствии – Калигулы и Нерона, показывает: потеря имиджа первого гражданина и превращение принцепса в “тирана” оказывалось приговором»⁶².

В СССР уже с начала 30-х гг. можно констатировать концептуальный сдвиг в советской государственно-доктринальной

⁶⁰ Алексеева Т.А. Принципы римского права в советских конституциях // Вестник РУДН. Серия: Юридические науки. 2012. № 4. С. 34.

⁶¹ И поэтому «заявления Августа о восстановлении свободной республики не были простой демагогией, но означали, что он покончил с господством “тиранов” и восстановил порядок и законность» (цит. по: Межеричкий Я.Ю. «Восстановленная республика» императора Августа. М., 2016. С. 105).

⁶² Межеричкий Я.Ю. «Восстановленная республика» императора Августа. М., 2016. С. 649.

мысли, смысл которого – элиминация диктатуры пролетариата и возвращение «суверенитета» народу. Из текста Конституции 1936 г. и сталинской речи «О проекте Конституции Союза ССР» ясно следует, что диктатура пролетариата поставлена в порядок устранения, отправки в историю (героическую, конечно же). Даже когда Сталин говорит: «Я должен признать, что проект новой Конституции действительно оставляет в силе режим диктатуры рабочего класса...»⁶³, – он очень хорошо даёт понять, что на самом деле диктатура пролетариата *уже* – часть истории, поскольку «режим» – это не государственный строй, а его характеристика, причём не всегда понимаемая как фундаментальная. Так что не зря Г.А. Шмавонян находит в Конституции 1936 г. истоки «радикальной "руссоизации" марксистской концепции диктатуры пролетариата»⁶⁴. «Руссоизировать» же диктатуру пролетариата значит её ликвидировать: «пролетариат» заменяем на «народ», «диктатуру» – на «самодержавие» («суверенитет»), – и так в результате «руссоизирования» диктатуры пролетариата получаем «самодержавие народа». Поскольку «самодержавие» совсем не подходит для конца 40-х гг., его приходится убрать, и так от «государства диктатуры пролетариата» остается «государство народа». Поскольку советский народ принципиально един, то получается «всенародное государство», или «республика». Так республика как «форма диктатуры пролетариата» (т. е. не в собственном смысле) возвращает свои права.

Итак, народ вновь – суверен, или самодержавный властитель. Но, учитывая римский «республиканско-имперский» контекст, нельзя не заметить, что это новое обозначение Советского государства имеет прежде всего цель конструирования и оправдания («легитимации», говоря по-западному) как сталинской монархии, так и монархии в СССР. Если принцип диктатуры пролетариата никак не согласуется с монархией, то «самодержавие народа» или «всенародное государство», напротив, даже требуют её. Верховная власть может принадлежать народу, только если её, верховную власть, олицетворяет один человек. Государство может быть «всенародным», если только во

⁶³ Сталин И.В. Вопросы ленинизма. М., 1945. С. 523.

⁶⁴ Шмавонян Г.А. Проблемы института советского правительства в юридической науке 20-х и 30-х годов XX в. // Труды Института государства и права РАН. 2011. № 3. С. 151.

главе его – один правитель, признаваемый избранником народа; иначе – будет парламентарная республика западного типа.

VIII

Партия во главе со Сталиным в 1947 г. планировала завершить первую эпоху жизни новой страны, эпоху неимоверно сложную, полную героических свершений и исторических побед, – провозглашением в третьей Программе республики. Но партия во главе с Лениным уже у своей колыбели, задолго до рождения Советского Союза, в первой Программе своей близкой целью тоже планировала возвестить республику – демократическую республику, или «самодержавие народа».

«Самодержавие народа» – это концепт из первой Программы РСДРП, принятой на II-ом её съезде (1903). Внёс этот термин Г.В. Плеханов. В первоначальном проекте Программы, составленном Плехановым, читаем: «...Русские социал-демократы ставят своей ближайшей политической задачей низвержение *монархии* и замену ее республикой на основе демократической конституции, обеспечивающей: 1. *Самодержавие народа*, т. е. сосредоточение всей верховной власти в руках законодательного собрания, составленного из народных представителей...»⁶⁵. С одной стороны, «самодержавие народа» и «республика» не синонимизируются, но наоборот, с помощью использования необычной конструкции разводятся, – между ними устанавливается *дистанция*. И в последующих вариантах начала программы-минимум составители упорнейшим образом избегают отождествления «самодержавия народа» и «(демократической) республики». С другой стороны, самодержавию народа дается *определение* – «сосредоточение всей верховной власти в руках законодательного собрания, составленного из народных представителей», т. е. всё же демократическая республика, *res populi*.

Ленин, как известно, не согласился с плехановским проектом (суть полемики в данном случае не имеет особого значения⁶⁶), но

⁶⁵ Ленинский сборник-II / Институт Ленина при ЦК РКП(б); под ред. Л.Б. Каменева. Изд. 3-е. М.; Л., 1924. С. 18-19.

⁶⁶ См. об этом: *Касрадзе К.М.* Очерки истории программы КПСС. М., 1962.

его несогласие не касалось термина «самодержавие народа». В своем проекте (контрпроект Фрея, «Фрей» – псевдоним Ильича тех лет) Ленин оставляет плехановскую постановку программы-минимум почти без изменений, коррекция ничтожна: «...Российская социал-демократическая рабочая партия ставит своей ближайшей политической задачей низвержение царского самодержавия и замену его *республикой* на основе демократической конституции, обеспечивающей: 1) самодержавие народа, т. е. сосредоточение всей верховной государственной власти в руках законодательного собрания, составленного из представителей народа...»⁶⁷.

Не затрагивает «самодержавия народа» и дальнейшая полемика Ленина и Плеханова по проекту Программы Ленина и Плеханова – в данном пункте можно констатировать полный консенсус. В одном из последующих вариантов проекта, выработанных после жарких дебатов, помимо приведенного положения, которое не изменено, добавлено следующее: РСДРП «твердо убеждена в том, что полное, последовательное и прочное осуществление указанных политических и социальных преобразований достигнимо лишь путем низвержения самодержавия и созыва *Учредительного Собрания*, свободно избранного всем народом»⁶⁸. – Т. е. к самодержавию ли народа ведет Учредительное собрание; или же самодержавие народа обеспечивает возможность созыва и работы Учредительного собрания, – можно понимать как угодно.

Текст программы, принятой на II съезде, в интересующей нас части гласит: РСДРП «ставит своей ближайшей политической задачей низвержение царского самодержавия и замену его *демократической республикой, конституция которой обеспечивала бы*: 1. Самодержавие народа, т. е. сосредоточение всей верховной государственной власти в руках законодательного собрания, составленного из представителей народа *и образующего одну палату...*»⁶⁹. – «Республика на основе демократической конституции» заменяется на «демократическую республику»; «самодержавие народа» противопоставлено царскому самодержавию; фраза «образующего одну палату» была добавлена по предложению Троцкого.

⁶⁷ Ленинский сборник-II / Институт Ленина при ЦК РКП(б); под ред. Л.Б. Каменева. Изд. 3-е. М.; Л., 1924. С. 46.

⁶⁸ Там же. С. 143.

⁶⁹ Там же. С. 164.

«Самодержавие народа» трактуется как «демократическая республика», или парламентская республика. На одном из заседаний в рамках II съезда, посвященном обсуждению Программы, разгорелась дискуссия. К.М. Тахтарев (Страхов), предлагая заменить «самодержавие народа» словами «верховенство народа», логично заметил, что речь идет «о самодержавии парламента или, вернее, о верховенстве народа при посредстве самодержавия парламента. Поэтому термин “самодержавие народа” в применении к данному случаю является неудачным и юридически неправильным». – С.И. Гусев, поддержав Страхова, заметил: «Мы во всех своих прокламациях восклицаем: “Долой самодержавие!”, и этим как бы хотим самое слово “самодержавие” сделать ненавистным народу». – На что Ю.О. Мартов возразил в том ключе, что, наоборот, «выставление принципа *самодержавие народа* против принципа *царское самодержавие* имеет агитационное значение». – Ленин же выразил полное несогласие с критикой «самодержавия народа» и выступил в защиту этого положения⁷⁰.

На другом заседании дискуссия о «самодержавии народа» продолжилась. Страхов вновь настаивал на замене «самодержавии народа» – «народовластием». Он предлагал «после слов “низвержения самодержавия” читать “и заменой его народовластием. Поэтому своим первым политическим требованием РСДРП ставит созыв Учредительного собрания, свободно избранного всем народом”», – мотивируя «свое предложение тем, что созыв Учредительного собрания еще не обеспечит нам наших стремлений, и лишь народовластие гарантирует нам их торжество». – Страхов ссылается на то, что «формулировка Плеханова “народное самодержавие” неудобна, – отдает народничеством». – В самом деле, формулировка вносила некоторую неясность: так, В.П. Акимов задает вопрос: «Я просил бы мне разъяснить, что подразумевается под выражением “самодержавие народа”? Та ли власть, которая нами будет завоевана в ближайшую революцию, или та, которая явится в результате социальной революции. Если первое – я думаю, что именно первое, – то как совместить с этим требование диктатуры пролетариата. Будем ли мы ее добиваться для того, чтобы отменить самодержавие народа?»⁷¹. Несмотря на разногла-

⁷⁰ Второй съезд РСДРП. Июль-август 1903 года. Протоколы / Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. М., 1959. С. 179–180.

⁷¹ Там же. С. 179–180, 254–255.

сия, споры и непояснённая, в итоге плехановско-ленинская формула «самодержавие народа» вошла в Программу.

Почему Ленин принял и взял под защиту формулу (в сущности, метафору), введенную Плехановым? Ведь от Ильича можно было бы ожидать обратного – жесткой критики неконкретности в терминологии, создания путаницы: «самодержавие народа» – то ли цель, то ли средство, то ли (парламентская) республика, то ли необычное название грядущего социалистического строя... Ленину формула пришлась по душе именно потому, что и под эту метафору можно *подвести* что угодно, и её *распространить* на все, что угодно, будь то диктатура пролетариата, будь то демократическая республика, – будь то хоть и конституционная монархия («так повелевает народ-самодержец»). Понятно, что простое выражение «власть народа» не может открыть сколь-либо широкого концептуального простора. Но простая замена слова «власть» словом «самодержавие» позволяет придать выражениям «власть народа» (и потом – «власть пролетариата») новое, необычно сильное звучание.

Учитываются также и монархические симпатии русского народа: слово «самодержавие» может *скрыть* и диктатуру пролетариата, и демократическую республику; при этом легко переинтерпретировать вложенный единожды смысл, задавая разные значения двум компонентам формулы – «народу» (его можно свести к «трудящимся», а затем к «пролетариату») и «самодержавию»; если же говорить просто «власть», то получается то излишне конкретно, то излишне откровенно. Как в крестьянской стране объяснить, что такое «диктатура пролетариата», если не всякий и поймёт, что это такое? А вот «самодержавие народа» разъяснить куда как проще. Особенно важно то обстоятельство, что сущностно-исторически «самодержавие народа» и «диктатура пролетариата» – формулы (политические метафоры⁷²) невероятно близкие друг другу; сначала самодержавие народа служит средством для установления диктатуры пролетариата (в этом смысл первой Программы и этой формулы в ней), но затем про-

⁷² Можно согласиться с С.Г. Кара-Мурзой в том, что термин «диктатура пролетариата» в советском дискурсе «употреблялся как метафора, без придания ему конституционного значения. Его эмоциональная окраска менялась в зависимости от обстановки» (Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. М., 2016. С. 187–188).

летариат уступает свою диктатуру (временное самодержавие) народу, авангардом которого является.

Акимов правильно угадал намерения Ильича, но не понял его замысел. Не всегда в борьбе за власть нужно называть вещи своими именами (скорее, наоборот). В конце концов, главный вопрос для партии – вопрос о власти, а вовсе не концептуальная корректность. В «самодержавие народа» можно *вчитать* и Руссо, и декабристов, и народников, и славянофилов. Формулу «самодержавие народа» можно прочесть антимонархически, а можно – и монархически; можно – революционно, а можно – консервативно. При всём этом данный концепт, ленинскими словами – не «тряпка», а настоящий лозунг. Для него крайне важно, «годится ли “формула” больше для знамени или больше для тряпки!»⁷³. «Самодержавие народа» – настоящий лозунг: он ярко звучит, в нём нет дряблости, нарочитой неопределённости; в любом контексте он может быть определен в *нужном* ключе; звучание может быть усилено или, наоборот, приглушено. Великолепный инструмент! Так Ильич работал со словом.

IX

Особенно активно «самодержавие народа» в качестве *ударного* антиправительственного лозунга использовался в революционные 1905–1907 гг., когда, по выражению Льва Тихомирова, «революционная часть населения шумно праздновала предполагаемое ею упразднение Самодержавия»⁷⁴; и когда, соответственно,

⁷³ Слова, сказанные в ходе полемики со Струве. Суть полемики в настоящем контексте не играет роли, важен подход: лозунги, политические формулировки должны звучать *сильно* и быть понятными для тех, на кого они рассчитаны; причём быть понятными *в заданном ключе*. Ленин пишет об одном лозунге, выдвинутом П.Б. Струве: «Я прямо говорю, что считаю это знамя – тряпкой, а мне отвечают: вы притворяетесь непонимающим! Да ведь это не что иное, как новая увертка от разбора вопроса *по существу*, от разбора вопроса: годится ли “формула” больше для знамени или больше для тряпки!» (*Ленин В.И.* Полное собр. соч. Изд. 5-е. Т. 7. М., 1959. С. 204).

⁷⁴ *Тихомиров Л.А.* Значение Манифестов 6 августа и 17 октября // Тихомиров Л.А. Монархическое начало власти. М., 2018. С. 324. В работах этих лет Тихомиров подвергает анализу и жесткой критике квази-

можно отметить взрывное повышение напряженности риторики самодержавия народа. Ленин не преминул воспользоваться полемической силой этого wrecking-ball concept⁷⁵. Вот Ильич пишет в работе 1905 г.: «Революционный народ стремится к самодержавию народа, все реакционные элементы отстаивают самодержавие царя». – И далее: «Завоевавши самодержавие народа, мы должны его отстоять – а это и есть революционно-демократическая диктатура. Бояться ее нет никаких оснований. Завоевание республики – гигантское завоевание для пролетариата, хотя для социал-демократа республика не “абсолютный идеал”, как для буржуазного революционера, а лишь гарантия свободы для широкой борьбы за социализм». – «Но если самодержавное правительство будет действительно свергнуто, то оно должно быть заменено другим. А этим другим может быть лишь временное революционное правительство. Оно может опираться только на революционный народ, т. е. на пролетариат и крестьянство. Оно может быть только диктатурой, т. е. организацией не “порядка”, а организацией войны»⁷⁶. Здесь единым каскадом идут самодержавие народа, временное революционное правительство, революционно-демократическая диктатура [пролетариата и крестьянства] (понятие, отличное у Ленина от диктатуры пролетариата), республика, социализм.

«Самодержавие народа» явно отождествляется с «республикой», в свою очередь отождествляющаяся с «демократией», которая – и это одна из установок «Манифеста Коммунистической партии» – помогает пролетариату добиться ряда своих первоначальных целей. Вот в работе «Демократические задачи революционного пролетариата» (1905) Ленин пишет: «Ведь слово “демократ” и по

демократические нововведения царской власти: сколь бы формальными и «необязательными» ни казались эти «уступки», они были чреваты разрушительными последствиями для государства.

⁷⁵ В те годы не только Ленин и Сталин использовали «самодержавие народа» в качестве ударного концепта. В 1907 г. выходит работа Якова Мироновича Магазинера (1882–1961), русского, будущего советского правоведа, «Самодержавие народа. Опыт социально-политической конструкции суверенитета», в которой автор, отождествляя «самодержавие народа» с принципом народного суверенитета, предпринимает попытку обрисовать марксистское видение суверенитета. В 1913 г. книга по приговору суда будет сожжена.

⁷⁶ Ленин В.И. Полное собр. соч. Изд. 5-е. Т. 10. М., 1960. С. 128–129.

грамматическому смыслу и по политическому значению, приданному ему всей историей Европы, означает: сторонник самодержавия народа». – И далее, разворачивая постановки первой Программы партии: «Что такое “всенародное учредительное” собрание? Это такое собрание, которое, во-первых, действительно выражает волю народа; – для этого нужно всеобщее и т. д. избирательное право и полная гарантия свободы предвыборной агитации. Это такое собрание, которое, во-вторых, *действительно имеет силу и власть* “учредить” государственный порядок, обеспечивающий самодержавие народа. Ясно, как ясен ясный божий день, что без этих двух условий собрание не может быть ни действительно всенародным, ни действительно учредительным»⁷⁷.

Сталин в те годы также активно использовал в своих выступлениях и работах формулу «самодержавие народа». Как и Ленин, он приравнивает его к «демократии», «демократической республике» и т. п. – Вот в 1905 г. в своей речи он говорит: «Царь и народ, самодержавие царя и самодержавие народа – два враждебных, диаметрально противоположных начала»⁷⁸. – Или в 1906 г.: «Одно из двух: **либо** победа революции и самодержавие народа, **либо** победа контрреволюции и царское самодержавие»⁷⁹. А вот Сталин клеймит кадетов: «Кадеты – это **партия соглашателей**: они хотят ограничения прав царя, но не потому, что они якобы сторонники победы народа, – царское самодержавие кадеты хотят заменить самодержавием буржуазии, а не самодержавием народа...»⁸⁰. – Или: «Одно из двух: либо мы должны отвергнуть самодержавие народа (демократическую республику) и удовольствоваться конституционной монархией, – тогда мы вправе будем сказать, что не наше дело организовывать вооруженное восстание, либо же мы по-прежнему должны нашей сегодняшней целью поставить самодержавие народа (демократическую республику) и решительно отвергнуть конституционную монархию...»⁸¹. – Но вот благодаря концептуальной гибридации вместо «демократической республики» вкладывается понимание, вполне близкое к диктатуре пролетариата. – В 1907 г. Сталин восклицает: «Кто

⁷⁷ Ленин В.И. Полное собр. соч. Изд. 5-е. Т. 10. М., 1960. С. 273–274.

⁷⁸ Сталин И.В. Соч. Т. 1. 1901–1907. М., 1951. С. 193.

⁷⁹ Там же. С. 251.

⁸⁰ Там е. С. 261.

⁸¹ Там же. С. 268–269.

должен взять в руки власть во время революции, какие классы должны стать у кормила общественно-политической жизни? – Народ, пролетариат и крестьянство! – отвечали и теперь отвечают большевики. По их мнению, победа революции – это диктатура (самодержавие) пролетариата и крестьянства в целях завоевания восьмичасового рабочего дня, конфискации всей помещичьей земли и установления демократических порядков. Большевики отвергают самодержавие народа и до сих пор не давали прямого ответа на вопрос, кто же должен взять в руки власть»⁸². Учитывая, что народ в понимании Сталина и Ленина есть «пролетариат и крестьянство», сталинская гибридная конструкция «*диктатура (самодержавие) пролетариата и крестьянства*» может быть прочитана и как «самодержавие народа» / демократия / республика, и как «диктатура пролетариата».

Х

Где же найдена Г.В. Плехановым столь необычная, *чудесная* формула? Взята эта формула вовсе не у Руссо (учение которого Георгий Валентинович прекрасно знал), как это можно было предположить, а у Льва Александровича Тихомирова, из его работ революционно-народнического периода. В большой критической работе «Наши разногласия» (1884) Плеханов, разбирая агитационно-политическое произведение Тихомирова «Чего нам ждать от революции?», подвергает довольно жесткой критике тихомировский концепт «самодержавный народ» («самодержавие народа» / «народное самодержавие»).

В статье «Чего нам ждать от революции» (1884) Тихомиров пишет: «Масса народа, сила громадная – каждый раз когда она сплочена, выдвинет и поддержит только такой строй, в котором будут осуществляться главные основы его мирозерцания: народное самодержавие в государственных отношениях, и организация земельных отношений на основании общенародного права на землю. В этом смысле *захват власти* социально-революционной партией вовсе не представляется ни фантастичным, ни бесплодным»⁸³. В то

⁸² Сталин И.В. Соч. Т. 2. 1907–1913. М., 1951. С. 20.

⁸³ Революционный радикализм в России: век девятнадцатый / Документальная публикация под ред. Е.Л. Рудницкой. М., 1997. С. 431.

время для мыслителя и революционера «направляющей силой служила довольно аморфная и аполитичная эмоциональная составляющая служения народному делу. Ему ясно было одно: жестокий, оторванный от интересов простого народа нынешний политический строй в виде самодержавия существовать в России не должен»⁸⁴. – Отсюда и «стремление Тихомирова отдать все свои силы делу политического освобождения народа от самодержавия»⁸⁵.

Особо острой критике плехановской критике подвергнут тезис Тихомирова, суть которого в том, что ««верховная власть, по воззрениям народа, есть представительство общенародное, а отнюдь не классовое». – «Этим-то убеждением в общенародном характере нашей верховной власти и укрепляется вера г. Тихомирова в недалёкое торжество народоправления. Переход к последнему от самодержавия царей “не составляет чего-нибудь оригинального (?). Французский народ так же точно от идеи о самодержавном короле, способном говорить l'état c'est moi, перешёл без затруднения (!) к идее о peuple souverain (в примечании – «самодержавном народе». – А. Н.). Господство самодержавного народа там не могло фактически установиться, благодаря силе буржуазии»; у нас нет буржуазии, поэтому ничто не мешает у нас торжеству народоправления»⁸⁶. Из плехановских экспликаций хорошо видно, что самодержавие народа, согласно взглядам Тихомирова, вытекает из «самодержавия царя» логико-политически, если иметь в виду революционную логику, т. е. как его революционное отрицание. Ясно, что Плеханов, бывший народник, теперь (уже третий год) марксист, не мог принять теорию, не базирующуюся на аксиоме классовой борьбы, но постулирующую некое надклассовое или внеклассовое «общенародное представительство», «общенародное государство»⁸⁷. – Никакого ни «общенародного представи-

⁸⁴ Ретников А.В., Милевский О.А. Две жизни Льва Тихомирова. М., 2011. С. 57.

⁸⁵ Там же. С. 97.

⁸⁶ Плеханов Г.В. Наши разногласия // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. С. 300.

⁸⁷ А вот сугубо марксистско-ленинский взгляд советского ученого: «Публицисты и теоретики “Народной воли” хорошо не представляли себе будущего революционного государства. Недооценивали они и лозунг республики. Они мечтали сразу же создать общенародное государство, в то время как единственно возможным в то время было государство

тельства», ни «самодержавного народа» для марксиста не может существовать в принципе.

Далее. С марксистских позиций Плеханов спорит с Тихомировым: «...Почему думает г. Тихомиров, что, “разочаровавшись в самодержавии царей”, народ наш может стать лишь сторонником своего собственного самодержавия? Разве ошибочное понятие о сущности абсолютизма гарантировало когда-нибудь отдельную личность или целый народ от ошибочных представлений о сущности ограниченной монархии или буржуазной республики? “Против государства классового, если только этот характер его делается сколько-нибудь заметным, единодушно станут миллионы народа”, – говорит г. Тихомиров. Но в том-то и дело, что сознание недостатков настоящего ещё не даёт народу правильного понятия о будущем. Разве абсолютная монархия не была у нас, как и везде, “классовым государством”?»⁸⁸. – С марксистской точки зрения непосредственный переход от «самодержавия царя» к некоему неопределимому в марксистской теории «самодержавию народа» – это даже не ошибка (допущение некоего «сверхисторического скачка»), а совершеннейшая бессмыслица.

Впрочем, нельзя сказать, чтобы Георгий Валентинович так уж и легко расстался с идеей народопринства в пользу марксистского «самодержавия пролетариата» и демократической республики как метода его достижения. Вот он включает в первый проект программы группы «Освобождение труда» (1883) тезис «прямое народное законодательство» – ясно, что народнические идеи не могут быть легко отброшены. Поэтому-то, собственно, Плеханов и включает в свой проект «самодержавие народа», звучащее по-народнически.

Не будь Плеханов сам народником (всего лишь три года назад)⁸⁹, он не стал бы и разбирать построения Тихомирова. По-

классовое. Они мечтали о социалистическом государстве, но в действительности в России могло утвердиться только государство буржуазно-демократическое...» (Волк С.С. Народная воля. 1879–1882. М.; Л., 1966. С. 209).

⁸⁸ Плеханов Г.В. Наши разногласия // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. С. 303.

⁸⁹ Об обращении Плеханова в марксизм Тихомиров пишет так: «Плеханов принял учение Маркса как откровение. Оно совсем подошло к его душе. Он своим логическим аппаратом сразу определил, что именно

нятно, Плеханов прекрасно понимает, о чём тот говорит, но с той же железной логикой марксистского прозелита продолжает: «... Народ разочаровывается “в самодержавии царей” лишь там, где экономические отношения его утрачивают свой первобытный характер и становятся более или менее буржуазными; но одновременно с этим начинает приобретать силу и буржуазия, т. е. становится невозможным и непосредственный переход к самодержавию народа»; – к тому же «политическое самодержавие народа вовсе не гарантирует его от экономического порабощения и не исключает возможности развития в стране капитализма»⁹⁰.

Плеханов уверен: капитализм – единственно возможный путь развития, и без него к социализму не придти. Даже если народ каким-то образом и обретёт на какое-то время «самодержавие» – оно нужно будет только чтобы выполнить эту программу (т. е. в сущности «поработать» за буржуазию). Никакое «самобытное развитие России» не может отменить этого «прогрессивного движения». – «...Вообразим иной фазис общественного развития, представим себе страну, в которой крупная промышленность только стремится ещё к господству, между тем как товарное производство уже легло в основу её хозяйства; другими словами, перенесёмся в страну мелкой буржуазии. Какие экономические задачи должен будет решать “самодержавный народ в этом случае”? Прежде всего и исключительно – задачу обеспечения интересов мелких индивидуальных производителей, так как именно этот класс составляет большинство народа. Но, идя по этой дороге, не минуешь ни капитализма, ни господства крупной буржуазии, так как сама объективная логика товарного производства заботится о превращении мелких индивидуальных производителей в наёмных

в теории Маркса материалистические идеи получают свое *последнее слово*, и он стал чистым марксистом в то время, когда у нас марксистов еще почти не было. Народнический и анархический сумбур, хаос, противоречия было противны ясному, логическому уму Плеханова. Он их отбросил беспощадно и смело, даже с ненавистью. Над народниками он только язвительно смеялся, но анархистов прямо ненавидел как злейшую помеху социализма. Идеалом его были, конечно, немецкие социал-демократы, у которых он учился усердно и успешно» (*Тихомиров Л.* Воспоминания. М., 2003. С. 127).

⁹⁰ *Плеханов Г.В.* Наши разногласия // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. С. 304.

рабочих, с одной стороны, и буржуа-предпринимателей – с другой. Когда совершится такое превращение, рабочий класс, разумеется, воспользуется всеми политическими средствами для смертельной борьбы с буржуазией. Но тогда взаимные отношения общественных классов станут резко определёнными, место “народа” займёт рабочий класс, и народное самодержавие превратится в диктатуру пролетариата»⁹¹. – Вполне возможно, что где-то в этот момент Плеханов и пришёл к мысли о ценности концепта «самодержавие народа», с тем, чтобы в 1903 г. включить его в Программу партии.

Марксизм с его пролетарским гегемонизмом совершенно не приемлет никакого «самодержавия народа». Даже и в словесном отношении эта формула абсолютно контрмарксистская (как и «всенародное государство»), – но тем не менее Плеханов берёт её на вооружение. Понятно, что речь идет о пропагандистском значении, в теории для него что «самодержавие народа», что «диктатура народа» – одинаково бессмысленные словосочетания (к примеру: «Наши противники хотят диктатуры “простого и черного народа”. Это – социально-политическая категория, которая могла показаться определенной *только народникам*»⁹²). Хотя и сам Тихомиров отказался от своей *революционно-народнической* постановки концепта «самодержавия народа» и даже дезавуировал формулу в ее руссоистском значении⁹³, – и это не смущает Плеханова, оригинальным образом обходящего факт ренегатства бывшего идейного вождя «Народной воли»: в работе 1903 г. «Не-что об “экономизме” и об “экономистах”», опубликованной в «Искре», он объявляет Тихомирова – покойным («...Как говаривал покойный Л. Тихомиров»⁹⁴). Заметим, что если и можно говорить

⁹¹ Плеханов Г.В. Наши разногласия // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. С. 304.

⁹² Плеханов Г.В. Соч. Т. XIII / Под ред. Д. Рязанова. М.; Л., 1926. С. 300.

⁹³ В своем письме на Высочайшее имя (12 сентября 1888 г.) он писал: «Нетрудно было увидеть, что самодержавие народа, о котором я когда-то мечтал, есть в действительности совершенная ложь и может служить лишь средством господства для тех, кто более искусен в одурачивании толпы. <...> Все это осветило для меня мое прошлое... и придало смелости подвергнуть пересмотру пресловутые идеи Французской революции» (Тихомиров Л. Воспоминания. М., 2003. С. 302). В письме В.К. Плеве от 7 августа 1888 г. он пишет: «...Особенно решающее значение

о Тихомирове-человеке, политическом деятеле – как и Тихомирове «до» и «после», как будто перед нами предстают и в самом деле два разных человека, революционер-народоволец и «реакционер»-монархист; – то о Тихомирове-мыслителе утверждать подобное совершенно бесосновательно, это – *один* политический мыслитель, государственный.

XI

Если проблема отношения Ленина к народовольству исследована в большей или меньшей степени серьезно⁹⁵, то проблема отношения Ильича конкретно к политической мысли и личности Л.А. Тихомирова – едва ли нашла пока что своего исследователя. Здесь много неясных, а то и мистических моментов: так, С.В. Чесноков выносит предположение о «личном характере преемственности харизмы вождя “Народной воли” основателем советского государства В.И. Ульяновым (Лениным), который поднял упавшее знамя. И, может быть, не случайно, что часть псевдонимов и партийных кличек Тихомирова “Тигрыч”, “Старик” мы находим и у Ленина». – И далее: «...В рамках русской революционной традиции Л.А. Тихомиров занимает особое место, отчасти сопо-

имело для меня то обстоятельство, что я имел случай ознакомиться на практике, во Франции, какие результаты дает приложение к политике этого самого принципа *народной воли*, который дотоле составлял основание моих политических идеалов. Зрелище это настолько поразило меня, что я решился подвергнуть радикальному пересмотру свои старые взгляды, или, точнее, привитые ко мне идеи Французской революции. Таков в общих чертах путь, по которому я из крайнего революционера стал *убежденным человеком порядка, сторонником исключительно мирного развития и почитателем твердой монархической власти*» (Там же. С. 282).

⁹⁴ Плеханов Г.В. Соч. Т. XIII / Под ред. Д. Рязанова. М.; Л., 1926. С. 22.

⁹⁵ В целом это отношение не могло не быть уважительным. Так, К.С. Ингерфлом отмечает: «В политическом плане особое уважение к “Народной воле было вполне логичным: это была организация, которая замыслила и осуществила единственный в России опыт политической борьба против государства» (*Ингерфлом К.С. Несостоявшийся гражданин. Русские корни ленинизма*. М., 1993. С. 125).

ставимое с местом Ж.-Ж. Руссо в истории Великой Французской революции»⁹⁶. Впрочем, С.В. Чесноков ставит под сомнение и то, что отношение Ленина к народничеству раскрыто со всей полнотой: и тут много нерешенных осталось вопросов. И дело не только во множестве «частных» проблем, но и в самой постановке о преемственности.

В принципе, следует признать, что Ленин как политический мыслитель отталкивается не только от Маркса и Энгельса (для Ильича марксизм был рабочим инструментом, орудием, а не откровением или догмой), но во многом и от Руссо и Тихомирова, – и как раз это Ильич не показывает (ссылок на Руссо и Тихомирова во всем ленинском корпусе практически нет). И тот факт, что в «самодержавии народа», которое Ленин с подачи Плеханова делает важнейшей частью Программы РСДРП, присутствует – незримо, но ощущаемо – монархический смысл, очень важен для понимания ленинской мысли, ленинской работы со словом (равно как и дальнейших партийных доктринальных перипетий). Ведь Ильича привлекает в этом концепте не только его пластичность и возможность смыслового трансформирования, важная в агитационном и полемическом отношениях: есть нечто куда как более важное.

Л.А. Тихомиров отказывается от *революционно-народническо-руссоистской* трактовки и политической постановки «самодержавия народа», но это не означает отвержения самого концепта. После 1888 г. «самодержавие народа» наполняется у него постепенно другим смыслом – монархическим, причем этот монархический отблеск достигает подчас необычной яркости. Вспомним, что в **Программе исполнительного комитета «Народной воли» (1879), написанной Тихомировым, утверждается: «... Члены нашей партии не считают себя выразителями и носителями воли народа; но они борются за такой строй, при котором воля народа должна быть определителем всех общественных форм»**⁹⁷. Следует подчеркнуть, что в уже в спорах о толковании названия революционного союза – «Народная воля» – Тихомиров опреде-

⁹⁶ Чесноков С.В. Роль идейно-политического наследия Л.А. Тихомирова в русской общественной мысли и культуре конца XIX–XX веков. Автореферат дис. ... к. ист. н. Нижний Новгород, 2005. С. 13.

⁹⁷ Революционный радикализм в России: век девятнадцатый / Документальная публикация под ред. Е.Л. Рудницкой. М., 1997. С. 420.

лял «народную волю» (или «волю народа») сугубо как «*власть народа*» (и его позиция была наиболее влиятельной)⁹⁸. После своего духовного поворота мыслитель приходит к выводу, что *воля народа* России требует (точнее, всегда требовала) – самодержавной монархии. Настоящее самодержавие народа в каком-то таинственно-истинном смысле и есть самодержавие монарха. Читаем тихомировскую работу «Почему я перестал быть революционером» (1888). «...Можно услышать множество фраз о “возвращении власти народу”. Но это не более как пустые слова. Ведь народ об этом нисколько не просит, а, напротив, обнаруживает постоянно готовность проломить за это голову “освободителям”. <...> Русский Царь не похищает власти; он получил ее от торжественно избранных предков, и до сих пор народ, всюю своею массой, при всяком случае показывает готовность поддержать всеми силами дело своих прадедов»⁹⁹.

Воля народа в России состоит в том, чтобы во главе народа был монарх. Эта *volonté générale* русского народа давно уже осуществляется, и «возвращать» народу ничего не надо. Так настоящее самодержавие народа своею самодержавной волей ничего иного не утверждает, кроме как самодержавия царя, а ставить вопрос об ограничении монархии – значит ставить вопрос об ограничении воли народа. «Я смотрю на вопрос о самодержавной власти так. – Прежде всего, это такой результат русской истории, который не нуждается ни в чем признании и никем не может быть уничтожен, пока существуют в стране десятки и десятки миллионов, которые в политике не знают и не хотят знать ничего другого. Непозволительно было бы не уважать исторической воли народа, не говоря уже о том, что факт, очень прочный в жизни его, всегда имеет за себя какие-нибудь веские основания. Поэтому всякий русский должен признать установленную в России власть

⁹⁸ Об этих спорах и о «компромиссе толкований» см.: Волк С.С. Народная воля. 1879–1882. М.; Л., 1966. С. 97–98.

⁹⁹ Тихомиров Л.А. Почему я перестал быть революционером? // Тихомиров Л.А. Критика демократии. М., 1997. С. 37. – И далее: «Кто же оказывается тираном? Не сами ли революционеры, которые, сознавая себя ничтожным меньшинством, позволили себе поднять руку на Монарха, представляющего собою весь народ и не подлежащего никакой ответственности, а Церковью освященного званием ее светского главы?» (Там же. С. 38).

и, думая об улучшениях, должен думать о том, как их сделать с самодержавием, при самодержавии»¹⁰⁰. – Или также в работе 1895 г.: «Русский самодержавный строй не есть какая-нибудь завоевательная деспотия, а строй глубоко *национальный*, он держится не на рабском подчинении ничего не знающих и ничего не сознающих людей, а есть сознательное достояние русского народа, свято им хранимое и благополучно пронесенное сквозь долгие и тяжкие испытания истории»¹⁰¹.

В работах Тихомирова термин «самодержавие народа» рисуется как-то особняком. Оно нигде не синонимизируется с демократией, не дезавуируется каким-либо образом. Даже когда в письме на имя Государя он пишет, что «самодержавие народа, о котором я когда-то мечтал, есть в действительности совершенная ложь», мыслитель даёт понять, что ложью является не самодержавие народа само по себе, но то, о котором он когда-то мечтал. Однако самодержавие народа и самодержавие монарха нигде явно и не отождествляются. В ситуациях, где эти «два самодержавия» поставлены рядом, – самодержавие народа называется мыслителем по-иному: вот в статье «Самодержавие и народное представительство», отстаивая возможность и необходимость народного представительства в самодержавной монархии, Тихомиров в полном согласии со своей теорией единственности верховного принципа власти, в данном случае монархического, говорит: «Мнение, будто бы народное представительство неизбежно ведет к полному упразднению Царского Самодержавия, основано на том, что народное представительство понимается исключительно в смысле выражения верховной власти народа. Разумеется, вводимое в этом смысле, оно исключает царскую власть, ибо двух верховных властей одновременно не может быть в государстве»¹⁰². – Здесь не используется выражение «самодержавие народа», но – «верховная власть народа». Подобных примеров можно привести немало.

Понятно, что самодержавие народа существует *не наряду* с самодержавием царя, ибо двух верховных властей в одном го-

¹⁰⁰ Тихомиров Л.А. Почему я перестал быть революционером? // Тихомиров Л.А. Критика демократии. М., 1997. С. 46–47.

¹⁰¹ Тихомиров Л.А. Конституционалисты в эпоху 1881 года // Тихомиров Л.А. Критика демократии. М., 1997. С. 215–216.

¹⁰² Тихомиров Л.А. Самодержавие и народное представительство // Тихомиров Л.А. Монархическое начало власти. М., 2018. С. 324.

сударстве быть не может. Можно представить самодержавие народа как предшествующее самодержавию царя; и вот в какой-то момент самодержавный народ переносит свою власть (самодержавие) – всю без остатка – на царя; и так получается, что «два самодержавия» *в этот момент тождественны по существу*. При этом понятно, что царь поставляется не народной волей, а Богом; но избирается всем народом – впервые или при утверждении новой династии. (Не стоит забывать при этом, что то «самодержавие народа», о котором вместе с Л.А. Тихомировым мы ведём речь (равно как и «самодержавие царя»), – всё это относится строго к России (возможно, отчасти и к Византии), но никак не к Европе. Говоря же о демократии – Тихомиров практически всегда говорит о ней в приложении к Европе.)

Ясно, что божественное постановление предшествует (все) народному избранию: так, Л.А. Тихомиров в своей статье, посвященной Учредительной грамоте 1613 г., которую он оценивает как «учредительный документ, не имеющий себе равного во всемирной государственно-правовой созидательной деятельности» – отмечает, что в документе «всемерно подчеркнуто, что Михаил Федорович поставляется на царство по избранию Божию, а лишь затем и по избранию всего русского народа»¹⁰³. Этот момент всё же требует одного сугубо исторического уточнения. Обратимся к уже упоминавшейся в другом контексте работе В.Е. Вальденберга «Государственное устройство Византии до конца VII века», в которой византийская империя, во всяком случае, этого периода, представлена как «монархия демократическая, видящая свое основание в воле народа». – «...Верховная власть принадлежит императору только потому, что народ перенес на него всю ту власть, которая ему самому принадлежала, и притом – всю власть без остатка (*omne imperium*)». – Таким образом, «оба принципа – демократический и теократический – не исключают друг друга в Византии IV–VII вв., а стоят рядом. Император, избранный народом, рассматривается в то же время, как получивший власть

¹⁰³Тихомиров Л.А. Учредительная грамота 1613 года // Тихомиров Л.А. Монархическое начало власти. М., 2018. С. 414–416. В другой работе мыслитель комментирует, что «ни одна республика не может похвастаться, чтобы была основана при более несомненном и внимательном проявлении всенародной воли» (Тихомиров Л.А. Монархическое начало власти. М., 2018. С. 225).

от Бога»¹⁰⁴. За вычетом слова «демократический» (Тихомиров сказал бы «народный» или «всенародный») и с некоторыми оговорками – следует полагать, что в отношении России Тихомиров мог бы вполне согласиться с этими выводами Вальденберга.

Таковым образом можно обрисовать отношение «самодержавия монарха» в лице царя как носителя верховной власти – и народа. Но что же можно сказать о монархии как о принципе верховной власти, каков источник монархии как типа верховной власти? Это, без сомнения, народ: «Нередко высказывается, что *первоисточником* верховной власти служит все-таки “народ”. Эта мысль залегла в политическом учении Руссо, но она верна лишь в том случае, если мы под словом “народ” будем понимать не численную “массу”, а “нацию”, как преемственно живущее коллективное целое. Нация, то есть народ, внутренне слившийся в нечто целое, с известными привычками, традиционным опытом, общим характером, с известным духом и мирозерцанием, то есть, стало быть, с известными *идеалами*, – эта нация есть первоисточник власти»¹⁰⁵.

Итак, от квазируссоистского, но с глубоким русским подтекстом (перечеркивающим одни интенции и подчеркивающим другие) «самодержавия народа» – к самодержавию монарха: таков интеллектуально-политический путь Льва Тихомирова. Многое из того, что по самым разным причинам не удалось договорить ему, было сказано (и ригоризировано) его последователем Иваном Солоневичем¹⁰⁶.

XII

Вернемся к ленинско-плекхановской постановке цели и задач партии в первой Программе. Цель партии – социальная революция¹⁰⁷, условие для этой цели – диктатура пролетариа-

¹⁰⁴ Вальденберг В.Е. Государственное устройство Византии до конца VII века. СПб., 2008. С. 27–31.

¹⁰⁵ Тихомиров Л.А. Монархическое начало верховной власти // Тихомиров Л.А. Монархическое начало власти. М., 2018. С. 84–85.

¹⁰⁶ См.: Солоневич И.Л. Народная монархия. М., 2005.

¹⁰⁷ «Заменив частную собственность на средства производства и обращения общественной и введя планомерную организацию общественно-производительного процесса для обеспечения благосостояния

та¹⁰⁸. Ближайшая задача выдвигается в комплексной формулировке: РСДРП «ставит своей ближайшей политической задачей низвержение царского самодержавия и замену его демократической республикой, конституция которой обеспечивала бы: 1. Самодержавие народа, т. е. сосредоточение всей верховной государственной власти в руках законодательного собрания, составленного из представителей народа и образующего одну палату...»¹⁰⁹.

Почему Ленин и Плеханов не оставляют одну только «демократическую республику» – лозунг, понятный всем, но настаивают также и на «самодержавии народа»? Как представляется, причин – помимо того, что это эффективный «wrecking-ball концерт», – немало. *Во-первых*, в России «демократическая республика» (т. е. парламентарная республика западного типа) вряд ли «установится». И дело в данном случае даже не в том, что европейские парламентские / конституционные / демократические идеалы (модели) к России совершенно не имеют отношения. «Демократическая республика» – слишком жестко заданная форма, а надо оставить и концептуальный простор, и простор для «творчества масс», – и тут «самодержавие народа» как нельзя более кстати (ведь под неё легко подвести «диктатуру пролетариата», что кардинально важно для Ильича).

Во-вторых, в случае «низвержение царского самодержавия» некоторое время неизбежен хаос, и тут обтекаемая формула «самодержавие народа» будет нужна для закрытия концептуального вакуума (то, с чем никакие «демократические республики»

и всестороннего развития всех членов общества, социальная революция пролетариата уничтожит деление общества на классы и тем освободит все угнетенное человечество, так как положит конец всем видам эксплуатации одной части общества другою» (Программа РСДРП. Принята II съездом РСДРП (1903) // Программы и Уставы КПСС. М., 1969. С. 21–22).

¹⁰⁸ «Необходимое условие этой социальной революции составляет диктатура пролетариата, т. е. завоевание пролетариатом такой политической власти, которая позволит ему подавить всякое сопротивление эксплуататоров» (Программа РСДРП. Принята II съездом РСДРП (1903) // Программы и Уставы КПСС. М., 1969. С. 22).

¹⁰⁹ Программа РСДРП. Принята II съездом РСДРП (1903) // Программы и Уставы КПСС. М., 1969. С. 23.

не справятся). Встанет вопрос об Учредительном собрании – и не факт, что «партия нового типа» будет вообще востребована.

В-третьих, концепт «самодержавие народа» требуется, как уже было отмечено, для «маскировки» диктатуры пролетариата; но формула «самодержавие народа» необходима не только для того, чтобы «замаскировать», «оттенить» диктатуру пролетариата, – но и чтобы её же в других обстоятельствах усилить: в те времена «диктатура пролетариата» для многих звучала слишком абстрактно, поэтому нужен был дополнительный концептуальный механизм для «подстраховки ригоризма».

В-четвертых, введением концепта «самодержавие народа» сугубо подчеркивается фундаментальное отличие России от пресловутых «цивилизованных» стран Европы; впрочем, одновременно неявным реверансом Руссо одновременно акцентируется и некоторая цивилизационная близость России и Европы.

В-пятых, концепт «самодержавие народа» позволяет отсечь (на требуемое время) на периферию дискурса и полемики марксистский догмат классовой борьбы. Когда мы говорим «самодержавие народа» – то представляем народ единым, не имеющим внутри себя *фундаментальных* политических разделений и противоречий. Этот же подход «работает» и в отношении «наций»: тезис о России как тюрьме народов уравнивается «самодержавием [единого] народа»¹¹⁰.

В-шестых, принципиально важно было концептуально «уравновесить» требование «низвержения царского самодержавия». Любая политическая концепция, конструкция, программа и пр. – это идейная система, и как таковая, она необходимым образом должна быть внутри себя системой идейных «сдержек и противовесов». Поэтому чем крупнее выставляется цель, тем более крупным должен быть и противовес. Ясно, что «демократическая республика» не может быть выставлена как противовес самодержавию – слишком уж она «легковесна». А вот «самодержавие

¹¹⁰ Так, в «самодержавии народа» была заложена потенция «права наций на самоопределение» («самодержавие *народов*»), пункты программы-минимум 3, 7–9, которая будет актуализирована Лениным в 1913 г. Лозунг права наций на самоопределение вместе с последствиями реализации стоящих за ним установок – и революционно-разрушительный («инструмент разрушения империи», как часто говорят), и государственно-созидательный (построение новой империи на новых принципах).

народа» подходит как ничто более – ибо после переконцептуализации формулы Тихомировым в ней *уже сокрыт новый смысл* («самодержавия народа» как «самодержавия царя»)¹¹¹. Вот этот скрытый смысл был для Ильича ценнее всего. Замена получается совершенно равноценной («равновесной»): на место свергаемого самодержавия ставится самодержавие *народа*, под которое можно подвести диктатуру пролетариата (или которое можно «заменить» диктатурой пролетариата). Так оно и вышло, по-ленински: самодержавие царя сменилось ленинским цезариатом, который в свою очередь сменился сталинским принцепатом.

В-седьмых и как бы суммарно, полипотенциальность концепта «самодержавие народа» даже на поверхностный взгляд отнюдь не сводится к спектру возможностей, которые можно было бы охарактеризовать как «разрушительные» (Wrecking-ball concert). Это всего лишь видимая часть, тогда как скрытая – мощный созидательный, воздвигающий импульс (который можно, в контраст Wrecking-ball concert'у, назвать «Build up concert»).

Из всего этого необходимо сделать вывод: столь сильный и ответственный подход не только к принципиальным моментам, но и к нюансам партийной программы выдаёт в Ильиче не только и не столько революционера, но *государственника*. Именно в этом отношении он в сильнейшей степени сближается со Львом Тихомировым (и в этом, собственно, суть отношения преемственности Ленина – создателя Советского государства – с Тихомировым; на чём справедливо настаивает С.В. Чесноков¹¹²). Ильичу важно

¹¹¹К 1905 г. монархическая теория Тихомирова была уже концептуально суммирована в вышедшей в этом году «Монархической государственности». Ильич не мог сослаться на «монархические» работы Тихомирова, но не мог и не быть с ними знакомым.

¹¹²С.В. Чесноков определяет государственнический смысл отношений преемственности Ленина и Тихомирова таким образом: «...Русская революционная традиция идёт от Тихомирова к Ленину через преодоление народничества как особой формы революционности. Тихомиров изживает в себе народничество, уходя из революции к апологии государства, каясь за соучастие в царубийстве. Ленин преодолевает народническую форму, находя иную форму революционности, что позволяет ему стать победившим революционером, то есть тоже государственным» (Чесноков С.В. Русские корни ленинизма и Лев Тихомиров // Вестник Сургутского гос. педагогич. ун-та. 2014. № 4 (31). С. 111).

обозначить своё государственничество, в неявной форме, для тех, кто способен это понять. Ленин смотрит далеко вперёд, дальше, чем кто бы то ни было из его тогдашних соратников и оппонентов, – за горизонт. И уже тогда он видит куда больше, чем умудренные «старцы» от марксизма. Ильич прекрасно понял и оценил всю силу концепта «самодержавия народа» – «перехватив» её, можно поднять пролетариат (= партию, = ЦК и т. д.) – до народа – и так творить историю.

Как государственный и по необходимости теоретик государства Ильич искал подходящую концептуальную форму для будущего социалистического государства. Демократическая / парламентарная республика не подходила ни в политике, ни в теории; выставление её в качестве цели хотя бы и программы-минимум – было сомнительным шагом. Значит, нужно искать, – и вот Ильич находит «самодержавие народа». Только спустя десять с лишним лет явится «Республика Советов» (хотя первые Советы возникли уже в 1905–1907 гг.)¹¹³, объявленная искомой формой диктатуры пролетариата. Но «Республика Советов», в сущности, и есть «самодержавие народа».

Нет ничего удивительного, что государственный такого уровня в своё время встанет во главе российского государства. Ленин-государственный – тема достаточно изученная¹¹⁴, но в нашем контексте важно особо оговорить тот факт, что около 1902 г.

¹¹³Как пишет И.Н. Зернов, в 1917 г. «по возвращении в Петроград Ленин быстро сумел оценить значимость Советов в сложившихся условиях. Он писал: “Советы рабочих, солдатских, крестьянских и пр. депутатов не поняты... еще и в том отношении, что они представляют из себя новую форму, вернее, новый тип государства. Данный факт тем более примечателен, что, кроме Ленина, ни один из известных политических деятелей того времени не оказался в состоянии оценить роль Советов. Более того, ни в период Октябрьской революции, ни в последующие десятилетия сущность Советов как формы народной власти должным образом не исследовалась. В 1917 году и отечественные, и зарубежные специалисты очень часто пренебрежительно относились к Советам, считая их выражением стихийного творчества масс, но не сущностью власти на уровне государства» (Зернов И.Н. Марксизм и ленинизм в России. Взгляд из XXI века. М., 2015. С. 249–250).

¹¹⁴См., напр: Бессонов Б. Владимир Ленин – собиратель земель Русских. М., 2007.

Ленин приходит к пониманию роли самодержавного государства в России, отличного от марксистского. К.С. Ингерфлом в своей работе о русских корнях ленинизма приходит к выводу: «В апреле 1902 года Ленин порывает с концепцией русского государства как только классового орудия». – Он выступает против, по его же словам, *нелепого отождествления* русского самодержавия с господством буржуазии, – и выдвигает тезис о том, что самодержавие представляет собой «до известной степени, и *самостоятельную организованную политическую силу*». – Эксплицируя выводы Ильича, Ингерфлом разъясняет, что «для Ленина 1902 года русское государство проявляет себя в двух ипостасях. Во-первых, оно централизует и исчерпывает собой все существующие формы угнетения. Оно не является лишь вооруженным стражем частной собственности. Этим объясняется столь мало привычное в устах марксиста начала века определение: “самостоятельная организованная политическая сила”. Государство *само по себе* является формой всеобщего сосредоточенного порабощения, что и составляет источник его автономии и независимости. Во-вторых, по самой причине этой универсальности и так как оно проникает во все жизненные поры страны, это государство выступает в роли *источника всякого преобразования или улучшения* и, следовательно, создает таким образом соответствующий менталитет у населения. Самодержавный Левиафан, с одной стороны, но с другой – единственный проводник преобразований»¹¹⁵.

Новое понимание самодержавного государства сближает Ленина с народолюбцами, особенно с Тихомировым, который в бытность свою революционером высказывался: «Мы по убеждениям государственники, то есть признаем за элементом государственным, элементом политической власти огромную важность»¹¹⁶. На основе этого понимания Ленин строит «партию нового типа», которая в Октябре 1917 г. становится на место самодержавия – с тем, чтобы построить «государство нового типа», диктатуру пролетариата, переходящую во всенародное государство (или в самодержавие народа), – «монархию нового типа».

¹¹⁵ *Ингерфлом К.С.* Несостоявшийся гражданин. Русские корни ленинизма. М., 1993. С. 212.

¹¹⁶ Цит. по: *Ретиков А.В., Милевский О.А.* Две жизни Льва Тихомирова. М., 2011. С. 156.

СПОСОБЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ
ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ ИНТЕРЕСОВ РОССИИ:
РУССКИЙ МИР, РУССКАЯ ЗЕМЛЯ
И РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ

Относительно использования понятия Русского Мира следует внести ясность по той причине, что зачастую оно применяется без должного смыслового обозначения. В публичном лексиконе термин «Русский Мир» отождествляется с Российской Федерацией или с каноническим пространством Русской Православной Церкви. В принципе, и территория Российской Федерации, и Русская Православная Церковь являются неотъемлемыми и важнейшими частями Русского Мира, но далеко не исчерпывают его содержание. Несколько иначе формулируется термин «Русский Мир» в историософском и научном дискурсе. В настоящее время встречаются два, в значительной степени несовместимые, его определения: для обозначения а) пространства, освоенного российской/русской культурой, и б) территории (дисперсной) существования русскокультурных диаспор по всему земному шару. В первом понимании Русский Мир рассматривается Н.И. Костомаровым, который, собственно говоря, и является автором, как самого термина, так и определения понятия Русского Мира. Н.И. Костомаров в своих работах (наиболее обстоятельно, пожалуй, в статье «Две русские народности») использует термин «Русский мир» в качестве тождественного термину «Русская Земля», причем именно в приведенном здесь написании – «мир» строчными буквами, а «Земля» с прописной. Это дает нам основания сейчас использовать написание Русского Мира с прописных букв.

Характерно, что Н.И. Костомаров в том же, по сути, значении, что и Русский мир и Русская Земля, использует еще один термин – Русский материк. Все они обозначают пространство, которое формировалось под эгидой русской народности – ее южной (киевской) и северной (новгородско-московской) ветвями. Во втором варианте в состав Русского Мира включаются все места расселения русскокультурных людей, вне зависимости от их этнической принадлежности. В этом случае Русский Мир состоит

как бы из двух структурных компонентов – территории собственно Российской Федерации и многочисленных мест проживания «людей... говорящих и думающих на русском языке»¹. Тогда фрагменты Русского Мира мы обнаруживаем не только на территории бывшего Советского Союза, но и в Израиле, США, Австралии, Франции, Аргентине и т. д.

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

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

В силу отмеченного, гораздо более целесообразно строить концепцию Русского Мира и разрабатывать прикладные техно-

¹ *Щедровицкий П.* Русский мир: восстановление контекста // http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history01/shedrovitsky-russmir/

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

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

Относительно приписываемого авторства понятия Русского Мира П. Щедровицкому можно сказать, то это либо следствие некомпетентности, крайним выражением которой является элементарное невежество, либо брутальный плагиат. С учетом того, что у П. Щедровицкого было достаточно много времени (почти что 15 лет), чтобы проверить свою компетентность, то остается последнее. В крайнем случае, используя термин и понятие Н. Костомарова, он мог бы за это время хотя бы как-то попытаться объяснить этот факт, упомянуть, что ли, о Костомарове. Но ничего в этом плане Щедровицким сделано не было. Поэтому у меня есть все основания достаточно резко

говорить об этой неприглядной, не только с научной точки зрения, ситуации.

Меня, конечно же, не может не удивлять, на грани возмущения, такой способ интеллектуального воровства. Но гораздо опаснее другое – технологии дисперсности (разорванности) Русского Мира, ведущие к консервации возникшей после 1991 г. раздробленности, фактически разрабатываемые П. Щедровицким и его сотрудниками, внедряются в контексты соответствующих решений, принимаемых государственными органами Российской Федерации. Когда работа с соотечественниками будет строиться по таким схемам, то это просто катастрофично для истории и будущего Русского Мира.

Если говорить о сетевой структуре, которую стремятся внедрить в понятие Русского Мира П. Щедровицкий и его последователи, то, по определению, сетевая структура – это один из способов осуществления децентрализации. В экономике это, может быть, и неплохо. Но даже там диверсификация управленческих процедур не исключает и даже требует наличия определенного координирующего центра.

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

Для цивилизационной системы, каковым является Русский Мир, сетевая структура может использоваться весьма умело и деликатно, применительно к различным культурным программам, но не к системе в целом.

В случае с российскими соотечественниками, проживающими за пределами исторического пространства Русского Мира (территории бывшего СССР и Российской Империи), то применительно к ним более эффективна модель «хуацяо», успешно реализуемая китайцами.

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

Что касается мест проживания русских, точнее, русско-культурных, то до той поры, пока эти места не станут осваиваться и существовать в соответствии с русскими социо-культурными ценностями и цивилизационными стандартами, говорить о планетарном распространении Русского Мира у нас нет оснований. Все-таки, русские во Франции, США или Израиле – это диаспоральные (зарубежные, в полном смысле этого слова) сообщества, которые во многом живут по сложившимся на территории их проживания стандартам.

К великому сожалению, этот диаспориальный подход, фактически отторгающий от исторического пространства Русского Мира значительные его регионы и массу людей, культивируется и тиражируется организациями, напрямую или опосредованно связанными с государственными органами Российской Федерации – Международным советом российских соотечественников, Всемирным координационным советом российских соотечественников, проживающих за рубежом, фондом «Русский мир», СМИ. Например, на радиостанции «Звезда» существует программа «Русский мир», которая рассказывает о свершениях русских со-

отечественников в локальных точках не только США, Франции, Польши, Германии, Китая, но и на Украине (?), выводя тем самым нынешнюю Украину из пространства Русского Мира, рассматривая её в одной категории с действительно иноцивилизационными землями.

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

«Русскоязычный мир» часто откровенно враждебен Русскому Миру? – Вопрос, который иногда возникает при оценке социально-политических процессов в сопредельных Российской Федерации государствах. Прежде всего, хотел бы отметить, что, не имея ничего принципиально против термина «русскоязычный», я все-таки склонен использовать, применительно к носителям ценностей Русского Мира, другой термин – «русскокультурный». *Во-первых*, язык, при всей его значимости, это все-таки часть и производное культуры. *Во-вторых*, можно пользоваться языком, но не владеть культурой, или, более того, быть враждебным культуре своего же языка. Это мы можем наблюдать сплошь и рядом. *В-третьих*, отдельные русскоязычные сообщества (в виде организаций, групп и т. п. социальных фрагментов) могут быть действительно враждебны Русскому Миру, русской культуре (органичной частью которой является русская история) и Российской цивилизации. *В-четвертых*, исходя из отмеченного, «Русскоязычного мира» фактически не может существовать.

Вообще сведение проблемы Русского Мира к русскоязычию во многом является следствием так называемого операционистского метода анализа и оценки ситуации. Этот метод активно используется в американской социальной науке (социология, политология, культурология), а его методологической базой является американская философия прагматизма (Ч. Пирс,

Дж. Дьюи, У. Джемс). Одной из специфических черт этой философии является определение истины, которое метафорически выразил У. Джемс: «Истина это кредитный билет, который имеет силу только в определенных условиях». Еще более определенно высказался Дж. Дьюи: истина – это то, что служит нашему классу / нашим интересам. Другими словами, истина это полезность, работоспособность идеи. Но, подчеркну, с позиций тех, кто эти идеи формирует и формулирует.

Операционизм темы, в данном случае, заключается в том, что используются удобные (для акторов процесса) конструкции, когда не надо (или даже нельзя) вникать в содержание. – Делать ставку на язык общения, упуская мировоззренческие позиции, весь культурный комплекс. Допустим, «русскоязычный мир» строится на примере организации Франкофонии, куда входят, наряду с реально франкоговорящими странами, Албания, Румыния, Македония, Болгария, Молдавия. На правах ассоциативного члена Армения, а Украина, Латвия, Литва и Эстония являются наблюдателями. Применительно к Русскому Миру такая «русскоязычная модель» приводит к элементарному межкультурному общению. Что само по себе и неплохо, но уводит нас от главного – собирания осколков поликультурного, полиэтничного и поликонфессионального Русского Мира в рамках общего социокультурного и цивилизационного пространства с перспективой восстановления и дальнейшего развития цивилизационной супернации, русской или российской, если угодно.

Не хотел бы быть понятым таким образом, что я умаляю значение русского языка. Я просто хочу сказать, что его функционирование и распространение мы можем обеспечить через утверждение русской культуры и восстановление, а может быть, и воссоздание Русского Мира.

Что касается восстановления территориальной целостности разорванной на части страны, воссоздания разрушаемого российского социокультурного пространства, то в этом случае речь должна идти о втором уровне базирования России в современном геополитическом пространстве – территории бывшего Советского Союза. Первый уровень базирования – это собственно территория нынешней Российской Федерации. Только должным образом организованное обустройство Русского Мира на двух своих базовых уровнях может обеспечить выполнение потребной современному человечеству геополитической миссии России –

имперскому ограничению империалистических посягательств на мировое господство, исходящих, главным образом, от США². Эти два уровня должны обеспечить переход на третий, функциональный, геополитический уровень позиционирования России в мировом устройстве XXI в.

Формирование третьего функционального уровня геополитического расположения России связано с определением сферы жизненных (или национальных) интересов, что является характерным для любого ведущего геополитического игрока. Известно, что функциональный уровень геополитического позиционирования занимает важнейшее место в современной внешней политике Соединенных Штатов Америки. В качестве сфер национальных интересов правительство США объявило многие регионы Ближнего Востока, Латинской Америки, Южной Азии, Европы и др.

Первый базовый уровень расположения Русского Мира является его природным свойством, второй базовый уровень – есть его исторический атрибут, третий функциональный уровень – определяется геостратегическими требованиями.

Обозначив третий, функциональный, уровень геополитического базирования России как сферу жизненных интересов, хотел бы уточнить, что в данном случае речь идет не столько о национальных интересах, в их политическом выражении, сколько о цивилизационных интересах – геополитических интересах российской цивилизации. Естественно, что реальным проводником в современной ситуации геополитических интересов Русского Мира могут выступать государственные институты Российской Федерации. В этом контексте, говоря о геополитической страте-

² *Империя* – понятие, этимологически исходящее от слов «власть» и «государство», выражающее вид (форму) организации управления социумом на обширном географическом пространстве, при котором разнообразные регионы государства пользуются покровительством имперского центра. *Имперский способ* социального управления обеспечивает ограничение своеволия провинций и региональных вождей, угнетающих малые социальные сообщества. *Империализм* – этимологически связан с господством и обозначает подавление любого своеобразия, навязывание различным регионам стандартов, выработанных в империалистических центрах. *Империалистическая политика* означает стремление к гегемонизму и подчинению своим интересам всех окружающих социальных общностей и институтов.

гии России в современном мире, мы можем говорить о государственных интересах Российской Федерации, которые распространяются на территории, прилегающие к границам бывшего Советского Союза, т. е. к окраинам российского социокультурного пространства.

Географически государственные интересы Российской Федерации, аналогичные в настоящий момент цивилизационным интересам Русского Мира, на западе распространяются на территории, занимаемые такими государствами как Финляндия, Польша, Германия (восточная ее часть или Пруссия), Словакия и Чехия, Венгрия, Румыния. На юге – Болгария, Греция, Турция, Сирия, Ливан, Израиль и Палестина, Ирак, Иран (северная часть), Афганистан (северная часть), Монголия. На востоке – Япония, штат Аляска Соединенных Штатов Америки, Канада. Все эти территории так или иначе связаны с историей Русского Мира и имеют различную степени и интенсивности связи с российскими социокультурными традициями.

Нынешние территории некоторых из этих государств в определенные исторические интервалы включались в состав русского государства (полностью или частично). Это Финляндия, Польша, Румыния, Турция, США. Ряд государств входили в международные организации, контролируемые Советским Союзом/Россией или были зависимы от России в иных формах – Польша, Восточная Германия, Чехия и Словакия, Венгрия, Румыния, Болгария, Иран, Афганистан, Монголия. Однако геополитическая стратегия России и позиционирование ею своих цивилизационных интересов в примыкающих географических пространствах обосновывается не только и даже не столько историческим прошлым, сколько жизненной необходимостью обеспечить условия своего социокультурного развития, сохранить и реализовать очаги будущего человеческой культуры, расположенные в пределах ее цивилизационного пространства.

Наиболее важным участком цивилизационных интересов России является юго-западное геостратегическое направление. Это обосновывается тем, что на западе сейчас работает проект под названием «Европейский Союз», имеющий высокий технологический (в смысле, цивилизационный) уровень, хотя и с весьма проблематичным культурным (т. е. содержательным) потенциалом. Прибалтика ещё не готова к возвращению в российское социокультурное пространство, Польша пока окончательно не

разочаровалась в Евро-атлантическом доме, устройство которого контролируется США. Да и к тому же, Польша, всегда переполненная непомерными амбициями, стремится позиционировать себя в качестве регионального лидера, представляясь порученцем Соединенных Штатов в Европе. Еще не пришло время, когда поляки наконец-то полностью почувствуют разницу между «преlestями» евро-атлантической цивилизации и своими возможностями ими пользоваться.

При этом, необходимо отметить, что когда мы говорим «Польша» или «Прибалтика» в контексте геополитического дискурса, мы должны иметь в виду политические элиты государственных образований и их ориентации, а не общество страны или общественные устроения. Поэтому речь идет не о поляках или литовцах, латышах и эстонцах, а о современных государствах, возникших на территориях их проживания.

К тому же, Европейский Союз, в силу отмеченной цивилизованности, может строить с Россией нормальные взаимовыгодные добрососедские отношения, – особенно если в нем будет возрастать политическое влияние германского и французского факторов, которые при их естественной реализации будут объективно оппозиционировать американскому кураторству, зачастую осуществляемому посредством Великобритании. Такое развитие событий, которое по существу является желательным не только для России, Германии и Франции, но и для Италии, Испании и даже Великобритании, государства, расположенные на западной территории цивилизационных интересов Русского Мира (Польша, Чехия, Словакия, Венгрия), обретут свой природный статус транзитного пространства. Пространства контактов, сотрудничества и соперничества российской и европейской цивилизаций. То, что сейчас там доминируют даже не европейские, а американские геополитические интересы и подавлены российские, является совершенно ненормальным. И как всякое ненормальное явление, оно должно быть исправлено и излечено.

Что касается восточного и южного направлений цивилизационных интересов России, то они имеют свои четкие и на сегодняшний день естественные пределы в виде США, Канады, Японии, Китая, Индии и Ирана. В отношении США, Канады и Японии позиция России должна осуществляться достижением паритета геополитических интересов в режиме непосредственного контакта, в силу отсутствия естественных транзитных террито-

рий. Единственным спорным участком здесь может стать только территория Аляски, на которой присутствие России будет обозначаться социально-экономически. В отличие от США и Японии, Китай и Индия являются стратегическими партнерами геополитики России. Социогенетические и социокультурные установки индийской и китайской цивилизаций ориентируют данные государства на *эндо-политику*, направленную не на мир внешней культуры, а на мир эндогенной культуры. Если для евро-атлантической и российской цивилизаций свойственно определять и строить свое общество в мире, то для индийской и китайской – внешний мир строится и определяется в своем обществе. Поэтому для России во взаимоотношениях с Индией и Китаем особых геополитических проблем, по определению, возникать не должно. Важно только учитывать специфические культурно-цивилизационные ценности и принципы того и другого государства.

С учетом таких особенностей Россия может без особых проблем вернуться в Монголию, которая не только относится к зоне цивилизационных российских интересов, но и имеет прямое отношение ко второму базовому уровню геополитического расположения России, с его историческими признаками. Истоки формирования Великой Монгольской Империи Чингисхана лежали как на территории современной Северной Монголии, так и российской Бурятии.

Особое место в этом направлении также занимает Афганистан, т. к. это территория, социальная конфликтогенность которой может быть нейтрализована только совместными усилиями основных геополитических игроков – России, Европейского Союза и США. Наиболее оптимальным способом разрешения афганской проблемы видится разделение ответственности между Россией (Северный Афганистан) и Евро-атлантическим сообществом (Южный Афганистан). Понятно, что для достижения этого Россия, прежде всего, должна вернуться в полном объеме на свои исторические территории в Казахстане и Средней Азии.

Вот теперь, и в заключение статьи, вернемся к основному и главному направлению реализации цивилизационных интересов России – юго-восточному, которое включает в себя Турцию, Ирак, Сирию, Ливан, Иорданию, Палестину и Израиль. Наиболее проблемным участком этого направления, безусловно, является Турция. И не только потому, что она непосредственно граничит с Россией, даже – не столько потому.

Во-первых, Турция удерживает до сегодняшнего дня культурно-исторически значимые для Русского Мира территории. Это область Константинополя (Царьграда), которая в определенной степени имеет сакральный смысл для России, для Православия. Являясь формальным, если не декларативным центром Православного Христианства, Константинопольская духовная ойкумена, лишенная административно-территориальных признаков и политико-управленческих средств, не в состоянии решать конкретные интеграционные задачи в рамках православной конфессии. К месту будет сказано, что возможность исторического примирения западного и восточного Христианства возрастет на несколько порядков, если Вселенское Православие организационно консолидируется. В таком случае консолидированное Православие и централизованное Католичество намного оперативнее смогут осуществлять сотрудничество и выработать общие институциональные стандарты. Сейчас, когда внутри Православия отсутствует организационное единство и, более того, множатся попытки раскола действующих Церквей, никакой вопрос христианского объединения не может быть эффективно решен. Что касается раскола Православия, то он как раз наиболее агрессивно инициируется в юго-западной части Русского Мира – на Украине. Вначале автономизация украинских епархий Русской Православной Церкви, затем попытки создания поместной украинской церкви идут вопреки не только консолидации Православия, но и сотрудничеству восточного и западного Христианства. В этом случае происходят вообще антирелигиозные события, когда во главу угла формирования украинской поместной церкви кладутся совершенно не духовно-религиозные идеи, а этно-политические установки украинства. В результате получается совсем не христианская, а этническая церковь. Это все усугубляется еще и тем, что украинские этномаргиналы, активно задействованные в церковном расколе Русской Православной церкви, на самом деле даже не *хизуются* своей нацией, а шизуются национальной принадлежностью. Потому восстановление и воссоздание религиозно-церковного центра Православия в Константинопольской (Царьградской) области в состоянии воспрепятствовать политическим по сути тенденциям конфессионального разобщения.

Из этого вовсе не следует, что образование Константинопольской Православной области неизбежно должно повлечь нарушение территориальной целостности современной Турции.

Такая область может быть образована по аналогу с Папской областью – Ватиканом – в Италии. Важно только, чтобы эта Православная область имела полную административно-территориальную самостоятельность и, конечно же, не контролировалась турецким государством.

Во-вторых, что касается Турции. Это государство аннексирует значительную часть территории одного из важнейших компонентов российского культурно-цивилизационного пространства – Армении. Достаточно сказать, что один из важнейших символов Армении – гора Арарат – находится за турецкой границей. Безусловно, Россия, заботясь о восстановлении своего территориального единства, должна поставить вопрос перед международным сообществом о цивилизованном воссоединении северной и южной Армении. В процессе достижения этой цели Россия могла бы более активно работать с курдским национальным движением и поддерживать справедливые требования курдов по созданию своего государства, которое станет надежным российским союзником в этом важном геополитическом регионе. Курдскому государству вряд ли необходимо претендовать на территории в Иране и Сирии, а вот исторические очаги на севере Ирака (который по причине американского вторжения уже потерял все признаки самодостаточного государства) и на востоке полуострова Малая Азия имеют все признаки лечь в основу курдского государства. Одним из механизмов образования такого государства может стать режим протекционизма над Курдистаном со стороны Турции и России, что позволит нейтрализовать наиболее острые конфликтные ситуации. Протекторат в данной ситуации не означает кондоминиум, а призван, прежде всего, распределить геополитические интересы России и интересы Турции как регионального лидера.

ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОГО
И ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА
(П.И. НОВГОРОДЦЕВ)

В постперестроечное время в отечественной правовой науке стали получать все большее признание вопросы правового государства, поиска границ деятельности государства, связанности государства правом. Эти проблемы – предмет глубоких теоретических размышлений и дискуссий в разные исторические времена, и в русской дореволюционной науке, в частности. Тема правового государства ярко звучала в разных правовых концепциях, причем не только в качестве умозрительного правового идеала, но и в качестве реально достижимого механизма государственной власти – отечественные правоведы не оставались в стороне от государственных и общественных дел, многие из них принимали активное участие в политической деятельности и предлагали собственное решение установления границ государственной власти. Русская философия права рубежа XIX–XX вв. была представлена несколькими направлениями, среди которых немало оказалось представителей юриспруденции, стремящихся в той или иной степени соединить философию Канта с современными им направлениями политической и правовой мысли. Один из таких вариантов осмысления правового государства предложил известный философ права Павел Иванович Новгородцев. В его концепции тема государства связана с пониманием нового этапа в развитии естественного права и философией права в целом.

Основополагающий вопрос философии права – должна ли нравственность быть субъективной (Б.Н. Чичерин) или социальной (Вл. Соловьев) – чрезвычайно волновал и П.И. Новгородцева, который считал необходимым дополнить философию Канта социальной этикой. Это положение влияло и на понимание назначения и задач государства на рубеже XIX–XX вв. Кроме того, обращение неокантианцев к проблемам правового государства определялось самой методологией неокантианства – необходимостью обосновать априорный характер права, доказать, что принципы права (свобода, равенство, самостоятельность – как их понимал Кант) исходят из чистого разума.

Согласно философии П.И. Новгородцева, право, в отличие от нравственности, должно быть полностью рационализированным (формальным). В то же время граница между правом и нравственностью может меняться: юридические требования, проникая в сознание, становятся моральными предписаниями, а нормы морали, поддержанные государственной санкцией, получают правовой характер. Поэтому право, по Новгородцеву, есть не просто «минимум морали» (Вл. Соловьев), но принудительный минимум *социальных* требований.

На рубеже XIX–XX вв. все явственнее ощущалась необходимость существенного ограничения эгоизма частнопредпринимательского капитализма, обеспечения хотя бы минимальных материальных гарантий неимущих и малоимущих классов, социализации гражданского общества. Классический либерализм XIX в., переживая кризис, отеснялся концепциями, более соответствующими новой эпохе. Учения неокантианцев по программной и творческой части не выходили за пределы буржуазной политико-правовой идеологии – не требовали низвержения развивающегося капитализма и замены его другим общественным строем, однако они отличались от классических либеральных политико-правовых доктрин XIX в. Одно из главных их отличий заключалось в обосновании «права на достойное человеческое существование».

Идея такого права принадлежала В.С. Соловьеву¹. Она была воспринята и преобразована П.И. Новгородцевым и другими правоведами с позиции требований юриспруденции. Провозглашение и юридическое очертание права на достойное человеческое

¹ В русской литературе термин «право на достойное человеческое существование» впервые был употреблен Вл. Соловьевым в работе «Оправдание добра». Объектом этого права философ считал требование для каждого человека иметь не только обеспеченные средства к существованию (т. е. одежду и жилище) и достаточный физический отдых, но также возможность пользования и досугом для своего духовного совершенствования. «Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека... и, вместе с тем, как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей» (Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 533 и др.).

существование в его учении явилось примером воплощения постоянной идеи естественного права с изменяющимся содержанием в общественной действительности начала XX века. Обладая нравственной природой, это право, считал Новгородцев, должно иметь юридическое значение: «На наших глазах совершается один из тех обычных переходов нравственного сознания в правовое, которыми отмечено прогрессивное развитие права». Декларирование этого права, оценочного, по существу, а потому практически трудно регулируемого, не предполагает, по мысли государствоведа, создания какого-либо нового общественного идеала, а только отрицает те условия жизни человека, которые совершенно исключают возможность достойного существования личности. Право на достойное человеческое существование позволит каждому члену общества иметь гарантированный государством уровень такого (достойного) существования, освободят человека от гнета условий жизни, которые его убивают физически и нравственно². Подобная забота относится прежде всего к экономически слабым лицам (речь шла об экономической зависимости от недостатка средств, от неблагоприятно сложившихся обстоятельств и др.).

Классический либерализм выступал за обеспечение только лишь формальной свободы, полагая, что экономическая поддержка нуждающимся не может быть задачей права: «Этому

² *Новгородцев П.И.* Право на достойное человеческое существование // Русская философия собственности. XVIII–XX. СПб., 1993. С. 185–186. Эта статья критически оценивалась в работе Б.А. Кистяковского «Социальные науки и право» (1916), который указывал, что интерес статьи Новгородцева «заключается в указании на ряд законодательных попыток или осуществленных мероприятий, проникнутых стремлением превратить это право в составную часть действующего правопорядка. Напротив, в своем теоретическом анализе этого права автор не вскрыл его подлинной юридической сущности; он только в общих чертах отметил, что оно принадлежит к категории прав человека и гражданина, но не выяснил его функцию в системе субъективных публичных прав» (*Кистяковский Б.А.* Социальные науки и право: очерк по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916 // Философия и социология права. СПб., 1998. С. 342–343). Более обстоятельным трудом на эту тему Кистяковский признавал очерк И.А. Покровского «Право на существование» (См.: *Покровский И.А.* Право на существование // Свобода и культура. СПб., 1906. № 4).

требованию может удовлетворить уже не право, а иное начало – любовь. Тут приходится уже не охранять свободу, а восполнять недостаток средств. Это делается, прежде всего, частной благотворительностью; там же, где последняя оказывается недостаточной, на помощь приходит государство со своей администрацией. Но в обоих случаях человеколюбие является не нарушением, а восполнением права. Право одно для всех; человеколюбие же имеет в виду только известную часть общества, нуждающуюся в помощи»³.

Новгородцев различал формальное и фактическое обеспечение свободы правом: несмотря на то, что целью права признается охрана свободы, пользование этой свободой может быть совершенно парализовано недостатком средств⁴. Поэтому, рассуждал ученый, несмотря на то, что задачей и сущностью права является охрана личной свободы, не менее значима возможность осуществления этой задачи – забота о материальных условиях свободы: «Без этого свобода некоторых может остаться пустым звуком, недостижимым благом, закрепленным за ними юридически и отнятым фактически». Таким образом Новгородцев выступал за правовое обеспечение материальных условий жизни индивидов в качестве самостоятельной задачи права: «...Именно во имя охраны свободы право должно взять на себя заботу о материальных условиях ее осуществления; во имя достоинства личности, оно

³ *Чичерин Б.Н.* Собственность и государство. Часть 1. СПб., 2005. С. 267. Интересно сопоставить эти идеи с положением гегелевской философии права: «Цель полицейского надзора и опеки – предоставить индивиду всеобщую наличную возможность для достижения индивидуальных целей» (§ 236); «Для бедных место семьи занимает всеобщая власть, помогая им в непосредственной нужде и борясь с их нежеланием работать...» (§ 241); «...Это та область, где при всеобщих установлениях остается место для моральности... Случайность милостыни благотворительных учреждений... дополняется общественными домами призрения, больницами, освещением улиц и т. д. Состояние общества следует признать тем совершеннее, чем меньше индивиду приходится делать для себя, согласно своему особенному мнению по сравнению с тем, что выполняется путем всеобщих мероприятий» (§ 242). См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 267, 269–270.

⁴ *Новгородцев П.И.* Право на достойное человеческое существование // Русская философия собственности. XVIII–XX. СПб., 1993. С. 186.

должно взять на себя заботу об ограждении права на достойное человеческое существование»⁵.

Обоснование такого права потребовало критического переосмысления ряда положений классического либерализма XIX в. В теоретическом плане понятие права на достойное человеческое существование охватывало идеи естественного права, нормы положительного права, содержание идеалов. В практическом контексте было очевидно, что реализация данного принципа возможна только в рамках развитого гражданского общества, сущность и цель которого составляет материально и духовно свободная личность, личность «самодостаточная», «самоценная», воля которой автономна как по отношению к другим членам общества, так и в отношении к воле государства. Этот теоретический посыл требовал изменения и отдельных положений кантианской философии, которой симпатизировал Новгородцев. В новых условиях необходимо было обратиться, как отмечалось, к более детальной разработке проблем социальной этики и признанию положительных функций государства. В связи с этим подход русского юриста к пониманию права на достойное человеческое существование можно считать не только разработкой идеей правового государства (Кант, Чичерин), но и раскрытием нового этапа понятия этого государства – социального государства.

Правовое равенство, согласно этой теории, не предполагает фактического уравнивания всех людей – здесь речь идет об уравнивании возможностей для развития личности в духе либеральной концепции Локка в обрамлении требований социал-демократии, т. е. отрицании таких условий, которые исключали бы возможность достойного человеческого существования. В последней трети XIX в. начал складываться новый тип либерализма – «социальный либерализм» или «социал-либерализм» (Дж. Хобсон, Т. Грин, Л. Хобхауз). Для этой идеологии характерными чертами явились ориентация на социальный реформизм, стремление примирить равенство и свободу, резко противопоставленные идеологией *laissez-faire*; акцент на социальную этику и специфическое общественное благо, не сводимое к бентамовскому «количеству счастливых». Все эти положения порождали уверенность, что либеральный идеал свободы человека не только не отрицает, но, наоборот, предполагает

⁵ *Новгородцев П.И.* Право на достойное человеческое существование // Русская философия собственности. XVIII–XX. СПб., 1993. С. 186–187.

ет меры по защите индивида от обстоятельств, противодействовать которым он бессилен. Именно этот «социальный» либерализм явился важнейшим фактором превращения государства – «ночного сторожа» – в социально-правовое государство XX в.

Бурное экономическое развитие XIX века показало необходимость материальных гарантий формально-признанных прав и свобод и социальной помощи нуждающимся. Общество еще не имело систем социальной помощи, рабочего законодательства, массовых и влиятельных организаций рабочего класса, способных отстаивать свои интересы перед собственником и государством, бороться за нормальные условия труда и быта, заработную плату. Очевидно, что потребности и интересы человека индивидуальны, разнообразны, субъективны, определить точно, где начинается образ жизни, достойный человека, сложно; вместе с тем, несомненно, что в каждом обществе есть свой уровень жизни, который считается нормой, и есть свой предел, за которым начинается недопустимая крайность. «Можно спорить о восьми – или девятичасовом рабочем дне, но совершенно очевидно, что пятнадцать или восемнадцать часов работы есть бессовестная эксплуатация. Право берет на себя определение известных условных норм»⁶.

С позиции П.И. Новгородцева, юридическое закрепление права на достойное человеческое существование имеет и нравственное значение – признание принципа личности для каждого человека: «Высказать в самом законе принцип поддержки всех слабых и беззащитных – это значит возвысить в них чувство собственного достоинства, укрепить сознание, что за них стоит сам закон»⁷. Новгородцев как отмечалось, полемизировал с Чичериным, в духе Гегеля считавшим, что помощь нуждающимся – дело частной благотворительности, а не положительного права, и обосновывал этико-юридическую защиту прав экономически слабой личности. С точки зрения Б.Н. Чичерина, этот процесс есть *восполнение* права, поэтому фабричное законодательство, по его мнению, следует признать нарушением справедливости⁸. П.И. Новгородцев занимал принципиально иную позицию: долж-

⁶ Новгородцев П.И. Право на достойное человеческое существование // Русская философия собственности. XVIII–XX. СПб., 1993. С. 187.

⁷ Там же. С. 188.

⁸ См.: Чичерин Б.Н. Собственность и государство. СПб., 2005. С. 66–71, 548–550.

на быть осуществлена юридизация данного принципа. Для того, чтобы принцип права на достойное человеческое существование не остался только лишь нравственным пожеланием, необходимо, рассуждал правовед, чтобы из него вытекали конкретные юридические следствия, к которым он относил следующие.

Во-первых, право на труд и законодательство о рабочих. Право на труд, выраженное в ряде проектов, нашло отражение во французской Декларации от 24 июня 1793 г. (ст. 21) и Декларации 1848 г.⁹, однако, эти статьи имели значение скорее нравственного положения, чем юридического принципа¹⁰. В начале XX века в России право на труд признавалось одним из программных положений ряда политических партий¹¹. Законодательство о рабочих предполагало общую охрану интересов трудящихся (главное – гарантии от безработицы), например, путем регулирования санитарных условий труда и т. д., признание за каждым трудящимся субъективных прав, вытекающих из общего понятия о правах человеческой личности: право на материальное обеспечение на случай болезни, неспособности к труду, старости.

⁹ Проекты Толгоро, Дюфура, Варле, Робеспьера. Ст. 21 Декларации прав человека и гражданина от 24 июня 1793 года гласит: «Общественное призвание есть священный долг. Общество обязано оказывать поддержку несчастным гражданам либо предоставляя им работу, либо обеспечивая средства к существованию тем, кто не в состоянии работать» (см.: Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII–XIX вв. Англия, США, Франция, Италия, Германия. Сб. док. М., 1957. С. 332). Конституция 1848 г. содержит близкую по содержанию статью (ст. 8): «Республика должна посредством братской помощи обеспечить существование нуждающихся граждан или доставляя им работу по мере своих средств или оказывая при отсутствии семьи помощь тем, кто не в состоянии работать» (Там же. С. 447).

¹⁰ *Новгородцев П.И.* Право на достойное человеческое существование // Русская философия собственности. XVIII–XX. СПб., 1993. С. 180.

¹¹ «...Правосознание нашего времени выше права собственности ставит право человеческой личности и, во имя свободы, устраняет идею неотчуждаемой собственности, заменяя ее принципом публично-правового регулирования приобретенных с необходимым вознаграждением их обладателей в случае отчуждения» (*Новгородцев П.И.* Право на достойное человеческое существование // Русская философия собственности. XVIII–XX. СПб., 1993. С. 189).

Вторым юридически значимым следствием, вытекающим из признания права на достойное человеческое существование, являлась организация профессиональных союзов. Состоянию личной экономической беспомощности необходимо было противопоставить союз лиц, сближенных общим положением; и при помощи взаимной поддержки укрепить друг в друге чувство солидарности и сознание своей свободы. Французская революция не только не осуществила этого права, но и формально отрицательно относилась к профсоюзам и ассоциациям рабочих вообще¹². Причиной этого, по мнению Новгородцева, являлась глубокая антипатия к «уродливым формам средневековой корпоративной жизни, построенным на узком начале цеховой замкнутости и исключительности»¹³.

Третье юридическое следствие, вытекающее из признания права на достойное человеческое существование – обязательное общественное и государственное призвание беспомощных лиц и неспособных к труду. Эта забота должна, по мысли Новгородцева, приобрести юридический характер, встать под охрану права.

Формирование концепции «социального либерализма» потребовало переоценки ряда постулатов либеральной идеологии, в том числе вопроса соотношения свободы и равенства. Именно поэтому в своих работах начала XX века Новгородцев уделял этой проблеме повышенное внимание. Он замечал, что период Французской революции характеризовался рациональным определением личности – в XVIII в. общечеловеческой сущностью признавалось общее и отвлеченное начало – *jus naturale*. Это понятие явилось родовым определением личности. Такое представление о личности разработано Кантом в «Метафизике нравов», согласно которому свобода личности проявляется в автономии воли, а равенство есть необходимое условие проявления воли индивида. Применительно к обществу получалось, что свобода есть «независимость от чужой воли», а равенство – «принцип взаимных обязательств». Исходя из этих определений политический идеал

¹² Закон относительно собраний рабочих и ремесленников одного и того же состояния и одной и той же профессии (Закон Ле-Шапелье) от 14–17 июня 1791 г. (см.: Конституционные законодательные акты буржуазных государств XVII–XIX вв. Англия, США, Франция, Италия, Германия. Сб. док.. М., 1957. С. 242–244).

¹³ *Новгородцев П.И.* Право на достойное человеческое существование // Русская философия собственности. XVIII–XX. СПб., 1993. С. 189.

XVIII–XIX вв. – теорию народного суверенитета – было легко обосновать: коль скоро общая воля устанавливает законы свободы в государстве, она «разумно-необходима». Так виделось значение свободы как всеобщего и регулятивного принципа, в соответствии с которым частные воли должны были соотноситься с общей волей. Из этого положения следовало, что законы разума – общая воля – выше свободы частных волей. Таким образом, теории индивидуализма XVIII в. свято верили в возможность гармонии личных и общественных отношений.

Разрабатывая проблемы государства, Новгородцев тщательным образом исследовал политико-правовую идеологию: и работы тех, кто избрал началом своих воззрений свободу (Констан, Смит, Бентам, Кант); и теоретиков государства и права, склонившихся к государственному образу мыслей (Руссо, Гегель, Фейербах, Маркс, Лассаль). По мнению отечественного мыслителя, единственным теоретическим выходом разрешения антиномии «личность – государство» явилось выявление границ деятельности государства¹⁴. Теория правового государства, полагал русский правовед, опирается на две теории: теорию народного суверенитета и теорию индивидуализма, которые в начале XX века находились в кризисном состоянии. Кризис теории народного суверенитета выразился в разочаровании политической демократией, кризис же индивидуализма – в борьбе за позитивные функции государства, за «социальную» интерпретацию демократии. Результатом пер-

¹⁴ В политических учениях либерализма XIX в. эту границу Новгородцев видел следующим образом: Б. Констан критиковал революционную доктрину Ж.-Ж. Руссо и его понимание политической свободы личности. Констан призывал к обеспечению личной независимости граждан, для чего необходимым признавались политические средства: представительный строй, разделение властей, общественное мнение и др. Токвиль с мыслью, что демократия более стремится к равенству, чем к свободе, выступал за ограничение государственной власти и укрепление личной свободы. И Констан, и Токвиль признавали возможным стеснение личной свободы со стороны государства. Политический идеал для Гумбольдта, так же, как и для Констана, определялся «в зависимости от индивидуальной основы личности», то есть от ее оригинальности («своеобразия силы и образования»). – Анализ этих учений см. в: *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1996. С. 186–195.

вого процесса была нарастающая критика государства, а второй вызвал тенденцию к расширению правительственного контроля над социальной жизнью. Тем не менее, как справедливо подчеркивал А. Валицкий, Новгородцев, критикуя идею народного суверенитета, стремился все же ее сохранить в качестве регулятивной идеи, противопоставляя позитивистским концепциям абсолютной власти любого государства¹⁵. Главная мысль Новгородцева – обоснование идеи личности, суть которой сводится к признанию естественных прав человека и обоснованию новых, социальных прав, в том числе, права на достойное человеческое существование. Поэтому он выступал против насильственного уравнивания индивидуальности и самобытности личности, показав возможные стеснения личной свободы со стороны государства (Констан, Гумбольдт) и со стороны общества (Токвиль, Милль). Таким образом проблема поиска границ деятельности государства соединяется с личностным, кантианским началом философии Новгородцева.

В этой связи можно заметить, что юристы, сторонники кантианской философии, защищали идею правового государства. Она, по их мнению, обосновывает ценность человеческой личности: индивидуальность не должна и не может исчезнуть, ее нельзя заглушить никаким уравнением. Что касается процесса развития индивидуальности, то это, рассуждали философы права, прежде всего, вопросы культуры и сознания людей. Достояние и цель человека с позиции критической философии – быть самим собою, стремиться к неравенству, превзойти других и себя. Поэтому в развитых обществах разнообразие есть качественное сочетание различий: развитие общества приводит к большей дифференциации общественных связей, появляется больше возможностей для проявления личности, следовательно, человек более свободен, а значит, индивидуален и самобытен. Вместе с тем, очевидно, что с возрастающими темпами взаимозависимости членов общества человеку все труднее проявить себя в качестве независимой личности. Понимание этого обстоятельства, по оценкам Новгородцева, и обусловило на рубеже XIX–XX вв. кризис теории индивидуализма.

Другая сторона требований личности – равенство – так же находилось в это время в состоянии становления. С конца XVIII и

¹⁵ См.: *Валицкий А.* Философия русского либерализма. М., 2012. С. 398.

на протяжении XIX в. равенство понималось главным образом как равенство перед законом, в этой связи уместно вспомнить положения философии Локка, считавшего, что должен быть один, равный для всех людей закон – закон для богатого и бедного, для фаворита при дворе и крестьянина за плугом. Закон предоставлял всем лицам равенство в проявлении своей свободы, уравнивая их в признании этой свободы и уничтожая все ограничения, противоречащие равенству прав. Это требование заключалось в Декларации прав человека и гражданина и положениях Конституции 1791 г. Вместе с тем, существовал и другой подход к требованию равенства – понятие материального уравнивания лиц. Наиболее ярко он проявился в учении Бабефа и его последователей – бабувисты требовали безусловного равенства индивидов – снести все до основания, лишь бы остаться при одном равенстве. Идеологию и практику бабувизма кантианцы подвергали жесткой критике, поскольку он противоречил принципу личности – «это заговор против человеческой природы»¹⁶. Для Новгородцева идеалом, реализуемым на практике, стала идеология «социального либерализма», он с одобрением пишет о своейственной для этой идеологии свободе в положительном смысле. На государство, согласно этому подходу, возлагались уже не только задачи по обеспечению внешней охраны и правопорядка (правовое государство), но и положительные требования, конкретные действия для помощи нуждающимся лицам; государство, с этих позиций, обеспечивает всеобщее образование, здравоохранение, устанавливает предел продолжительности рабочего дня и т. п.

Как отмечалось, классический либерализм (конец XVIII – начало XIX в.) выступал только за частный интерес и государственное невмешательство. Его задача, по замечанию Новгородцева, заключалась в том, чтобы «создать новые формы жизни, способные ограждать личность от произвола и деспотизма, от стеснительной опеки, от старых неравенств. Правовое государство явилось разрешением этой задачи. Но по своему содержанию, это была задача отрицательная. Сбросить старые цепи еще не значит создать новую жизнь. Это не значит также предохранить личность от новых цепей, которые могут быть наложены на нее ходом со-

¹⁶ Новгородцев ссылался на Манифест равных Г. Бабефа в издании: *Бабеф. Учение равных*. СПб. (б. м. г.) С. 75 (См.: *Новгородцев П.И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания*. М., 1996. С. 199).

бытий»¹⁷. К концу XIX в. эта идеология требует от государства не только устранения юридических препятствий к осуществлению свободы, но и материальных возможностей для проявления индивидуальности личности. Этот либерализм считает необходимой функцией государства помощь нуждающимся, чтобы улучшить условия социальной и промышленной жизни для тех, кто сам не может обеспечить для себя лучшие условия. С этих позиций изменилось и отношение теоретиков к правовому государству: «Европейские общества нисколько не перестали ценить благ правового государства, но они требуют теперь большего. Не назад, а вперед обращены взоры творцов, и то, что открывается, как идеал для будущего, есть новый и высший шаг в развитии правосознания»¹⁸. Поэтому правовое государство уже не рассматривается как «венец истории», как «последний идеал нравственной жизни», оно есть не более, чем подчиненное средство, входящее как частный элемент в более общий состав нравственных сил»¹⁹.

Разделяя идеи правового и социального государства, сторонники неокантианской философии выступили против ряда социологических доктрин, притязавших на аналогичные идеалы. Многие правоведы конца XIX – начала XX в. утверждали, что в основе правового государства лежит идея социального мира и солидарности всех групп, классов, союзов, и что практическое воплощение этой задачи реализуется в зависимости от конкретных условий. В начале XX в. для распространения идей солидарности в отечественном правоведении большое значение имели труды французского юриста Л. Дюги, многие из которых были переведены на русский язык и неоднократно переиздавались²⁰.

¹⁷ *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1996. С. 186. «Само собою разумеется, что и сторонники старого либерализма не отрицали, что есть люди, изнемогающие в жизненной борьбе и неспособные выбиться из тяжелых условий. Но они не считали возможным, чтобы государство вмешивалось в жизнь, которая в своем свободном развитии сама находит средства исправлять общественные бедствия» (С. 209).

¹⁸ *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1996. С. 20.

¹⁹ Там же.

²⁰ *Дюги Л.* Конституционное право. Общая теория государства. М., 1908; *Дюги Л.* Право социальное, индивидуальное право и преобразо-

Идея общественной солидарности имела разные аспекты. С одной стороны, она увязывалась с проектами социальных, политических и иных реформ, направленных на улучшение положения наемных рабочих и других общественных слоев, страдавших от эгоизма буржуазного общества. В этом плане идея «солидарности» по тенденции во многом предвосхищала концепцию социального государства. С другой стороны, «реформистская» направленность солидарности отчетливо противопоставлялась идеям классовой борьбы, что особенно четко было выражено в работах Л. Дюги, призывавшего к «классовому миру», к отказу «от господства как пролетарского класса, так и буржуазного»²¹.

Отечественные представители критической философии сочувственно относились к идеям солидаризма на доктринальном уровне (концепция противостояла марксизму) и во многом разделяли практическую деятельность социал-реформистских движений начала XX в. Отзвуки революции 1905–1907 гг. заметны во многих их трудах, как и полемика с программами и лозунгами революционных партий России, отвергавших путь нравственного прогресса и возможность либеральных реформ.

Вместе с тем, в некоторых работах представителей русского неокантианства идея солидарности приобретает другое значение по сравнению с подходами французских и русских социологов. Если социолог Э. Дюркгейм основой солидарности считал разделение труда между «профессиональными группами» в процессе производства²², государствовед Л. Дюги, конкретизируя понятие «профессиональных групп», прямо писал о «социальных функциях» и, соответственно, солидарности капиталистов-предприни-

вание государства. М., 1909; Дюги Л. Общие преобразования гражданского права со времен кодекса Наполеона. М., 1919.

²¹ «Каждый человек, каждая группа людей, будь то верховный диктатор страны или самый скромный подданный, будь то правительство или всемогущий парламент или скромное сообщество, должны выполнять известную задачу в той обширной мастерской, которой является общественный организм. Эта функция определяется тем положением, которое фактически человек или группа занимают в коллективе» (Дюги Л. Общие преобразования гражданского права со времени кодекса Наполеона. М., 1919. С. 22).

²² См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.

мателей и наемных рабочих²³, то представители неокантианской философии стремились возвысить социально-правовой идеал над современными проблемами, вообще освободиться от классового подхода к обществу, государству, праву, настойчиво доказывая при этом, что цель государства и правовых основ имеет общечеловеческий характер. Основой государства и права, с их точки зрения, является не норма солидарности классов (Дюги), а идеальная общенародная, сверхклассовая цель, состоящая в признании, как основы своего бытия, естественных прав лиц, права свободы²⁴.

Эта позиция, созвучная духу учения Канта, соединенная с гегелевской идеей свободы, давала возможность соединить понятие «солидарности» индивидов с понятием прав и свобод личности в категории общественного идеала и соответствующего ему «естественного права». Всему духу критической философии претили встречавшиеся в произведениях представителей социологии суждения, подобные рассуждению Дюги: «Мы обладаем весьма ясным сознанием того, что индивид – не цель, а только средство, что индивид есть не более как колесо той огромной машины, какой является социальный организм, что смысл существования каждого из нас заключается только в выполнении известной работы в деле социального строительства»²⁵. Для представителей неокантианства было очевидно, что при таком подходе уничтожается гуманистический смысл философии права. В то же время, в отечественном правоведении неокантианской ориентации не было внятных объяснений, как конкретно можно добиваться «солидарности» индивидов, разобщенных по классам и социальным группам в реальной действительности. Л. Дюги, а до него О. Конт и Г. Спенсер, видели достижение солидарности классов и индивидов в нарастающем процессе взаимных уступок предпринимателей и наемных рабочих, в достижении компромиссов в результате решения повседневных конфликтов, в какой-то мере – в реформа-

²³ См.: Дюги Л. Право социальное, индивидуальное право и преобразование государства. М., 1909. С. 32.

²⁴ См.: Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб, 1999. С. 212–221; Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 365–366.

²⁵ Дюги Л. Право социальное, индивидуальное право и преобразование государства. М., 1909. С. 52. П.И. Новгородцев не раз упоминал эту работу Дюги в связи с критической оценкой синдикализма (см.: Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 464, 607).

торской деятельности государства. Отечественные правоведы-неокантианцы признавали и этот путь, однако, стремясь уйти от проблемы классовых конфликтов, большее внимание придавали нравственному воспитанию и совершенствованию личности²⁶.

П.И. Новгородцев, С.И. Гессен и ряд других государствоведов придавали большое значение синдикалистской идее²⁷. Вместе с тем, Новгородцева очень тревожила сама возможность превращения профессионального федерализма «в партикуляризм частных стремлений, в преобладание частных интересов над общечеловеческими правами»: «От профессионального синдикализма, осуществленного в связи с идеей общего единства, ожидают примирения труда и капитала, наступления социального мира и превращения государства централизованного и властного в государство свободное и самоуправляющееся. Однако при всех этих ожиданиях и надеждах и сейчас уже слышатся охлаждающие голоса, которые, признавая огромное значение синдикалистской идеи для ближайшего будущего, видят и ее естественные пределы, и возможность ее извращений»²⁸. Новгородцев предсказывал, что через столетие профсоюзы подчинят общий интерес своему частному интересу и тогда совершится новая революция, чтобы низвергнуть синдикализм так же, как были низвергнуты феодализм, теократия, корпорация и монархия.

Представляется, что идея «солидарности», основанная на сотрудничестве классов, объединенных в профсоюзы, потому и не была до конца воспринята неокантианской философией права, что ее требования направлены только лишь на решение ближайших задач своего времени. Идея «классовой солидарности», бывшая серьезным идеологическим ориентиром ряда теоретиков-государствоведов начала XX в., в неокантианских теориях фактически превращается в идею «общечеловеческого братства», по существу заключающую романтическую триаду эпохи Просвещения – «свобода, равенство и братство». Эта идея заслуживает

²⁶ Как ни парадоксально, но, в конечном счете, к тому же средству обратилось и большинство социологов. Основатель социологии О. Конт был, как известно, сторонником и создателем «позитивистской религии». Э. Дюркгейм предлагал дополнить Декларацию прав «Декларацией обязанностей», моральных по существу.

²⁷ См. об этом: *Фролова Е.А.* Неокантианская философия права в России в конце XIX – начале XX века. М., 2013. С. 518–525.

²⁸ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 464.

упрека в «морализаторстве», однако трудно не заметить, что в основе данных рассуждений лежали вполне реальные наблюдения и опасения: не свойственны ли каждому институту стремление к бюрократизации, ведомственному эгоизму, косности и застою? И сословный, и цеховой строй в период их возникновения и становления выражали жизненные потребности общества (разделение труда, совершенствование ремесла и торговли и т. п.), затем же, закостенев и воздав себе привилегии, те же структуры стали существенным тормозом общественного развития, вызвавшим ряд революционных взрывов; беспокойство вызывало именно то, что человечество еще не выработало достаточно динамичной и гибкой системы учета интересов различных и отдельных социальных групп и классов, защищенной об этой опасности.

На примере концепции П.И. Новгородцева можно отметить, что в теоретическом плане различие философии неокантианства и социологических исследований в области права и государства проявилось в неодинаковой оценке личности; что же касается практики, то применительно к рубежу XIX–XX вв. доктрины социологов оказались более гибкими, внятными, реально достижимыми в условиях становления гражданского общества и, как следствие, более востребованными. В то же время, и неокантианцы, провозглашая ценность личности в качестве абсолютного идеала, в той или иной степени признавали необходимость дополнения своих идеальных требований относительным идеалом, который поставил бы личность в конкретные исторические условия социального и правового государства начала XX в.²⁹

В целом можно сделать вывод, что тема социального и правового государства, вызвав полемические споры в научной среде, все же послужила сближению неокантианской и социологической правовой мысли. Признав идеологию социал-реформизма практически необходимой, неокантианцы вынуждены были принять и социологическую идеологию. Однако, несмотря на то, что представители критической философии, решая вопросы соотношения личности, общества, права, государства, уже по сути становились социологами, на методологическом уровне различия между неокантианской философией права и социологией права сохранялись.

²⁹ Об особенностях синтеза неокантианской и социолого-позитивистской методологии см.: *Жуков В.Н.* Социология права в России (вторая половина XIX – первая треть XX в.). М., 2017.

МЕНТАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
РОССИЙСКОГО НАРОДА
КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ РЕСУРС
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Формирование единого общемирового социально-экономического и политико-правового культурного пространства, именуемое термином «глобализация», показывает, что объективный в современных условиях процесс международной интеграции разнородных связей и отношений априори противоречив в силу несовместимости интересов транснациональных корпораций, государств и социума. Положительное начало комплексной интернациональной модернизации, в том числе, унификации ценностных ориентиров, способствующих выведению на новый уровень защиты прав человека, на практике демонстрирует навязывание преимущественно западной системы ценностей правительствами держав, претендующих на мировое господство.

Учитывая возможность современных технологий по обработке и распространению информации, процесс ассимиляции нравственных устоев нового «мультикультурного» образца – во многом управляемый, при этом его базовые ценности основаны на *простейшей мотивации человека*, связанной с потреблением материальных благ. Неестественное навязывание новых традиций и утрата прежних негативно сказывается на массовом сознании социума, повсеместно порождая общественный раскол, а также жесткое противостояние богатых и беднейших государств, нередко сопровождающееся вооруженными конфликтами, массовой миграцией, обострением межнациональных отношений, что, в целом, приводит к деструктивному развитию мировой политической системы.

Россия как участник глобализируемого сообщества в полной мере испытывает трудности, связанные с позиционированием себя в качестве партнера, открытого для сотрудничества и новаций, но и подтверждающего в политике своего внутреннего развития примат национальных интересов, в числе которых значатся совершенствование гражданской самоорганизации и социального порядка. В этой связи, обращение к отечественным традициям

общинного самоуправления представляется особенно актуальным, так как, несмотря на внутреннюю миграцию социума и кризис его устоев, вызванный резкими политическими трансформациями в России XX столетия, они и в настоящее время выступают ресурсной основой самоидентичности российского общества.

В первую очередь отметим элемент «мирского» уклада, связанный с правомочием крестьянской общины на владение и пользование земельных ресурсов. Он предусматривает коллективное землепользование, приоритет общих интересов над частными; принцип социальной справедливости в использовании и распоряжении имеющимися в крестьянской общине природохозяйственными фондами. Удивительным является то, что к настоящему времени такая многовековая традиция сохранилась практически в неизменном виде. Ярким подтверждением этому выступает историческая ретроспектива регулирования в России аграрного вопроса. Так, экономист-аграрник начала XX в. К.Р. Качоровский, используя данные земской статистики по 182 уездам, сибирские экспедиционные исследования по 13 округам и материалы общинного землевладения донских, кубанских, терских и уральских казаков, – пришел к выводу, что только община способна обеспечить прогресс в сельском хозяйстве и соответственно в России как аграрной стране. Рассматривая общину бывших государственных крестьян как общину вольную, натуральную, основанную на обычном праве, автор сделал о ней вывод не только как о жизнеспособной форме общественной организации, но и как о *лучшей* модели социально-политического устройства¹.

Статистика аграрной реформы П.А. Столыпина доказывает, что большинство крестьян ее не поддержало. Проведение реформы имело замедленные темпы: например, в приговорах сельских сходов Курской губернии зачастую фигурировал отказ в передаче земли в личную собственность². По данным статистики, к 1906 г. население России составляло примерно 145 млн чел., из них городских жителей было 14,2%³. В течение 1906–1913 гг. в рамках

¹ См. об этом подробнее: *Качоровский К.Р.* Народное право. М., 1906.

² См.: *Курский край в истории Отечества* / Под ред. Л.С. Полнера. Курск, 1996. С. 103.

³ *Сифман Р.И.* Динамика численности населения России за 1897–1914 гг. // См.: Электронная версия бюллетеня «Население и общество» / Центр демографии и экологии человека Института народохозяйствен-

переселенческой программы всего за Урал переселились около 3,5 млн крестьян, при том, что около 500 тыс. крестьян были вынуждены вернуться обратно⁴.

Анализ 200 приговоров местных крестьянских сходов Воронежской и Самарской губерний, направленных в Государственную Думу первых трех созывов (1906–1912 гг.), показал, что требование передачи надельной земли в частную собственность крестьянам содержалось только в одном приговоре. То есть крестьяне не были сторонниками частной собственности на землю и считали, что пользоваться землей должны те, кто ее обрабатывает⁵. Большевицким правительством как раз и был воплощен основной наказ крестьян об уравнительном землепользовании и общинном владении, о котором они неоднократно заявляли в высшие государственные инстанции дореволюционной России⁶. То же требование содержалось в 242 крестьянских наказах, послуживших в дальнейшем основой для советского Декрета о земле 1917 г.⁷

В 1920–1930-х гг. была продолжена традиция общинной солидарности. Повсеместно были созданы условия для функционирования общины как свободного союза по регулированию крестьянского землепользования и землеустройства; к 1930-м гг. местные органы власти не играли значительной роли в жизни деревни⁸. С начала 30-х гг. в ходе форсированной коллективизации

ного прогнозирования РАН (demoscope.ru); Статистический ежегодник России 1907 г. СПб., 1908. С. 29–58.

⁴ *Пушкарев С.Г.* Россия 1801–1917: власть и общество. М., 2001. С. 420.

⁵ См.: *Буховец О.Г.* Ментальность и социальное поведение крестьян // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): Материалы междунар. конф. / Отв. ред. Л.В. Милов. М., 1996. С. 190–192.

⁶ *Буховец О.Г.* Ментальность и социальное поведение крестьян // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): Материалы междунар. конф. / Отв. ред. Л.В. Милов. М., 1996. С. 190–192.

⁷ См.: *Ленин В.И.* Задачи революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 34. С. 234.

⁸ См. подробнее: *Винниченко Ю.В.* Местное самоуправление и органы государственной власти в 1920–1930 гг. // Актуальные проблемы истории государства и права, политических и правовых учений: Материалы междунар. конф. Самара, 2001. С. 296–298.

сельские сходы явились активным низовым звеном деятельности местных Советов. По свидетельству И.Е. Козновой, такого рода трансформация поземельной общины являлась подготовкой крестьянства, находившегося в составе общины, к массовому переходу к коллективному способу ведения хозяйства. Тот факт, что этот переход совершался без предварительного разрушения общины, подчеркивал автор, свидетельствует об отсутствии непримиримых антагонистических противоречий между общинной формой крестьянского землепользования и процессом сплошной коллективизации крестьянских хозяйств, принявших на рубеже 1920–1930 гг. характер глубокого социально-экономического преобразования. Упразднение общинных институтов в начале 1930-х гг. на основе советского законодательства, по мнению ученого, не являлось предварительным условием сплошной коллективизации, а было ее *следствием*, когда колхозный строй заменял строй единоличного хозяйствования и землепользования⁹.

В конце 1980-х гг. критика предшествующего советского опыта инициировала вопрос о «восстановлении права крестьянина быть хозяином на земле, которого лишили вопреки здравому смыслу и справедливости»¹⁰. В рамках обсуждения на рубеже 90-х гг. проектов законов «О собственности в СССР», «Основ законодательства Союза ССР и союзных республик о земле», наряду с 72 заключениями научно-исследовательских институтов по возможному социальному и экологическим последствиям реализации проектов, Всесоюзным центром изучения общественного мнения проводилось анкетирование населения. Подавляющее большинство опрошенных выступило против купли-продажи земли. Относительно форм передачи земли для крестьянского хозяйства каждый третий высказался за пожизненное владение с правом наследования, каждый четвертый – за долгосрочную аренду, и только каждый пятый – за личную собственность¹¹, что еще

⁹ Кознова И.Е. Крестьянская поземельная община в 1921–1929 гг. Автореф. дис. ... к. ист. н. М., 1982. С. 17.

¹⁰ Мушинский В.О. Правовое государство и правопонимание // Советское государство и право. 1990. № 2. С. 25.

¹¹ В ходе обсуждения поступило более 13 тыс. документов, 2,5 тыс. писем и телеграмм, более 10 000 анкет, 212 заключений различных организаций и т. д. В ответах на вопрос о преимущественных формах хозяйствования респондентов прозвучало: предоставить полную самостоятельность

раз подтверждает устойчивое влияние общинных традиций в национальном менталитете россиян. Российская аграрная реформа 1990-х гг. проходила под лозунгом создания небольших семейных ферм, которые должны были прийти на смену неэффективным советским колхозам и совхозам. Однако сельскохозяйственная перепись 2006 г. зафиксировала полное и безоговорочное торжество крупных и очень крупных хозяйств, причем агрохолдинги воспроизводят модель совхозов¹².

Такая ситуация связана не только с теми трудностями, которые препятствуют развитию частного фермерства в России: бюрократические барьеры, чрезмерные проценты по кредитам, дороговизна сельскохозяйственной техники и невозможность реализации продукции в крупных торговых сетях и проч. «Тоска по колхозному краю», возникающая все чаще в СМИ и на многих Интернет-площадках на просторах СНГ – вызвана утратой современными институтами управления аграрным сектором тех положительных начал, которые были присущи колхозной системе: создание постоянных рабочих мест, развитие социальной инфраструктуры, ответственность и соревнование за выполнение плана по выработке сельхозпродукции, повышение жизненного уровня населения. Колхозы являлись объединяющим началом жизнедеятельности селян, где всем «миром» оказывали помощь, устраивали праздники и т. д.¹³ Кроме того, такое мнение поддерживается рентабельностью сохранившихся с советских времен отдельных колхозов, которые сумели адаптироваться к рыночным условиям и успешно функционируют, как например, колхоз имени Фрунзе Белгородской области, госплемзавод «Красноармейский» Краснодарского края,

колхозам и совхозам – 36%; сочетать развитие совхозов и колхозов, крестьянских хозяйств и других форм – 42%; создавать и поддерживать индивидуальные крестьянские хозяйства – 20%; 87% высказались за право каждого человека выбирать себе форму хозяйствования. – См.: Заседание Верховного Совета СССР. 1989–1994: Стенографический отчет. Сессия 3. Ч. 1. 14–20 февраля 1990 г. М., 1990. С. 190.

¹² Барсукова С.Ю. Дилемма «фермеры-агрохолдинги» в контексте импортозамещения // Общественные науки и современность. 2006. № 5. С. 63–64.

¹³ См., напр.: Караев С. Тоска по колхозному краю // Электронная версия ИА «Азия Плюс» (www.ca-snj.com).

колхоз «Казьминский» Ставропольского края, «Путь Ленина» Кировской области и т. п.¹⁴

Следует отметить, что число сельхозпредприятий в России (без учета фермерских хозяйств) к началу 2000-х гг. стало больше, чем было в советское время (27 тысяч вместо 22). Однако если раньше они производили почти 70% всей продукции, то теперь только 40%¹⁵, причем сокращение производства продолжилось и в дальнейшем. Так, данные Министерства сельского хозяйства на конец 2016 г. свидетельствуют о том, что почти половина сельскохозяйственных земель в России используется не по назначению, в связи с чем министр сельского хозяйства А.Н. Ткачев заявил о необходимости введения в России механизма принудительного отъема неэффективно используемой земли¹⁶.

Кроме того, серьезную обеспокоенность вызывают факты, связанные с налоговой деятельностью крупнейших агрохолдингов России, следствием чего является нанесение ущерба государственной казне. В частности, владельцам агрохолдинга «Черкизово» было предъявлено обвинение в незаконном занижении налоговых выплат, а также в выводе 300 млн рублей за границу на офшорные счета¹⁷. В этой связи, вопрос о создании в России хозяйств, подобных колхозам СССР, поднимается все чаще. По мнению целого ряда исследователей, в условиях экономического кризиса обращение к советскому опыту использования земли придаст новый импульс развитию сельского хозяйства и поможет создать условия для самообеспечения России сельхозпродукцией. Резюмируется, что контролирующая роль государства даст возможность повысить ВВП и, таким образом, обезопасит страну от угрозы продуктовой зависимости от других государств. Кроме того, такая политика также справилась бы с еще одной важной задачей – остановить процесс вымирания

¹⁴ Живы ли в России колхозы // Аргументы и факты. 2001. 28 нояб. № 48.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Приставы пришли за вашим огородом // Крестьянские ведомости. 2017. 28 февр.

¹⁷ Руководство крупнейшего агрохолдинга России вывело в офшоры 300 млн руб. // Сайт РБК (www.rbc.ru/business/21/09/2017/59c37ca39a7947470305f).

российской деревни¹⁸. Наконец, данные мероприятия не чужды мировосприятию современных россиян: статистика реализации программы «Дальневосточный гектар» показала, что около 11% заявлений граждан на земельные участки оформлены в коллективной форме. Как подчеркнул министр РФ по развитию Дальнего Востока Александр Галушка, «очевидно, что граждане понимают преимущества коллективного ведения хозяйства и со знанием дела подходят к вопросу освоения земельных участков. Например, коллективные заявки имеют приоритетный характер в плане обеспечения их инфраструктурой, что экономически достаточно рационально и понятно»¹⁹.

Отметим также, что коллективизм, приоритет общих интересов над частным, социальная справедливость на использование и распоряжение имеющихся материальных благ, присущие российскому самосознанию, веками сохранились «мирским укладом», – и к 1917 г. явились самым востребованным в обществе пакетом социально-политических идеалов²⁰. В советскую эпоху был разработан механизм постоянного общественного контроля деятельности выборных лиц и государственного аппарата, а также формы учета интересов граждан в виде наказов избирателей. Созданные на принципах выборности, коллегиальности, подотчетности перед избирателями местные Советы, как основное звено советской государственной системы, могли подвергаться процедуре отзыва «бездеятельного» депутата, – тем более, поставившего личные интересы выше общественных, а с 1959 г. стал возможным отзыв депутата Верховного Совета СССР и союзных республик²¹. На протяжении всего советского периода реализация отзыва избирателями выборного лица проходила с переменным успехом, однако за это время был накоплен опыт, имеющий большое значение в современных условиях.

¹⁸ См., например: В России предлагают возродить колхозы // Новостной портал «События дня» (<https://sobityadnya.ru>).

¹⁹ См.: Дальневосточный гектар: итоги 2017 г. // Новостной портал «MILKLIFE» (milklife.by/dalnevostochniy-gektar-itogi-2017-goda).

²⁰ О социально-политических идеалах см. подробнее: Фролова Е.А. Проблема теории и философии права. М., 2015. С. 223.

²¹ См.: Златопольский Д.Л. От Советов 1905 г. к Советам общенародного государства. М., 1980. С. 5–10.

В научных исследованиях, посвященных данной проблеме, довольно устойчивым образом прослеживается вывод о том, что отзыв реализовывался достаточно часто, в основном, парткомами, и зависел от аппаратного усердия, и особенно в 30-е гг. XX столетия данный институт использовался в СССР качестве инструмента репрессий. Однако данные об отозванных депутатах свидетельствуют о том, что свободолюбие и инертный консерватизм, присущие крестьянскому коллективному сознанию, способствовали не только сохранению их духовной целостности в условиях социальных катаклизмов, но и отстаиванию собственных интересов, несмотря на политическое давление со стороны властей. Статистические отчеты об оргмассовой работе сельсоветов 1931–1932 гг. показали, что первоочередными мотивами отзыва являлись бездеятельность и неработоспособность, то есть прямое невыполнение наказов избирателей, а «искривление классовой линии» занимало к концу 1932 г. 4-е место и было существенно меньше по числовым показателям относительно вместе взятых других причин. Например, согласно сообщению орготдела Ленинградского облисполкома, в отчетную кампанию 1933 г. было отозвано из 1886 сельсоветов 9396 депутатов. Материал о причинах отзыва известен в отношении 8 895 человек. Из них 6 880 было отозвано за бездеятельность, 568 – за пьянство и дискредитацию власти, за искривление классовой линии – 541, как классово чуждый элемент – 290, за другие должностные преступления – 241, вследствие неумения справиться с порученной работой – 31. За первое полугодие 1934 г. из 500 городских и поселковых советов РСФСР было отозвано 9 295 депутатов, из числа которых за искривление классовой линии был отозван 191 чел. Остальные – за систематическое невыполнение депутатских обязанностей (1 734 чел.) и прочие причины (7 370 чел.)²². То есть, при неформализованном подходе институт отзыва неоднократно служил существенным стимулом для повышения ответственности народных избранников. Вместе с тем, накопившиеся к сер. 1980-х гг. противоречия проведения социалистических принципов в совокупности с правовым несовершенством норм не смогли обеспечить функционирование отзыва избранного лица в полной мере.

²² Шостак Г. Об отзыве депутатов избирателями // Советское государство и право. 1934. № 6. С. 19–21.

В новейшей российской истории проблема совершенствования избирательного механизма в Государственную Думу является с начала 1990-х гг. неизменным предметом разноплановых дискуссий, связанных во многом с определением оптимального сочетания долей мажоритарной и пропорциональной избирательных систем, так как выборы в Государственную Думу 2007 и 2011 гг., проходившие исключительно по партийным спискам²³, в должной степени себя не оправдали²⁴. 18 сентября 2016 г. в России прошли выборы депутатов в Государственную Думу по обновленным законодательным нормам. Основной лейтмотив внесенных в избирательное законодательство новаций заключается во введении смешанной системы выборов в Госдуму, которая предусматривает равное число избрания депутатов по партийным спискам и по одномандатным округам; право выдвижения независимых кандидатов²⁵. Во многом, это объясняется особенностями национального самосознания россиян, для которых восприятие власти, в отличие от установок «западного» образца, воплощается в определенном носителе, конкретной личности, наделенной этой властью. Подавляющее большинство граждан не склонны рассматривать политические партии как инструмент выражения и защиты своих интересов. По данным социологических опросов ВЦИОМ (2003 г.) полностью доверяют политическим партиям только 4,5% респондентов²⁶. Кроме того, по данным 2008 г., если о деятельности Президента РФ знали 58% опрошенных, то о деятельности Правительства РФ – 21%, Госдумы – 12%, Совета Федерации – 2%. То же касалось и губернских и городских органов власти. О деятельности губернатора знали больше опрошенных, чем о деятельности областной Думы, а о деятельности мэра – больше, чем о деятельности

²³ См., например: Российская газета. Федеральный вып. 24 мая 2005 г. № 3777 (org.ru/2016/09/23/cik-obnarodoval-rezultaty-vyborov-v-gosdumu.html).

²⁴ См.: Черепанов В.А. О народовласти в России: продолжение дискуссии // Государство и право. 2014. № 1. С. 36–44.

²⁵ См.: ФЗ «О выборах депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации» от 22 февраля 2014 г. (base.consultant.ru).

²⁶ Притчина Е.В. Культурные основы российского партогенеза // Ползуновский вестник. 2005. № 3. С. 291–302.

органов местного самоуправления²⁷. То есть, личным качествам представителя власти придаётся большее значение, чем законодательству, устройству и функционированию госаппарата.

Учеными и общественными деятелями неоднократно вносятся предложения о внесении поправок в действующее законодательство, касающихся введения в практику разного рода юридической и политической ответственности. Например, введение ответственности за нарушения норм избирательного права и процесса задействованными в нем политическими партиями и их лидерами, а также должностными лицами; за манипулирование сознанием россиян заведомо неисполнимыми обещаниями в предвыборной кампании; за снижение активной деятельности избранных лиц на федеральном и региональном уровнях после выборов; за неисполнение своих предвыборных обещаний депутатом без видимых причин²⁸. Кроме того, обращается внимание на то, что избирательное правоотношение не прекращается после выборов, поскольку возникшие у победившего кандидата сохраняются обязательства перед избирателями, которые, в свою очередь, имеют соответствующее им правомочие требовать от него отчета и притязать на его отзыв в случае неоправдания доверия²⁹.

В настоящем российском законодательстве повышение ответственности органов и должностных лиц перед населением провозглашено на уровне местного самоуправления. Так, в избирательных Кодексах, специальных законах субъектов РФ институт отзыва закрепляется в законодательстве, регулирующем правовой статус депутатов и выборных должностных лиц на местах³⁰. Между тем, практическая реализация института отзыва

²⁷ См. об этом подробнее: *Романович Н.А.* К вопросу о персонификации власти в России // *Власть.* 2009. № 9. С. 13–16.

²⁸ См., например: *Шемелин А.В.* Избирательное право как политико-нормативная основа моделирования электорального поведения российских избирателей. Дис. ... д. полит. н. Чита, 2011. С. 246.

²⁹ *Черепанов В.А.* О народовласти в России: продолжение дискуссии // *Государство и право.* 2014. № 1. С. 40.

³⁰ См., например: Закон Курской области «Об отзыве выборных лиц местного самоуправления в Курской области» (принят Курской областной Думой 24 декабря 2002 г.) // *Курская областная Дума* (oblduma.kursknet.ru); Закон Тюменской области «Об отзыве депутата Тюменской областной Думы» (принят областной Думой 27 марта 2001 г. в ред. Закона

в подавляющем большинстве случаев не доходит до логического завершения: «процедура отзыва сложная и для простых граждан почти невыполнимая» – констатируется в региональных СМИ, на специальных сайтах и форумах интернет-пространства³¹.

В наши дни очень трудно представить глубину общественного резонанса на отзыв хотя бы одного депутата высшего представительного учреждения по инициативе избирателей или уполномоченных на то организаций. Превалирование личных качеств властного лица либо претендента на власть, его личностный вклад во власть всегда являлось ключевым в российской практике социальных предпочтений. Например, российские подданные XVIII в., которые мотивировали свой выбор того или иного лица в Уложенную комиссию или местные выборные учреждения, опирались на личностные качества персоны («человек добрый, к тому делу достоин и мы ему верим»), а не материальное благополучие и сословный статус кандидата³². В начале XX столетия процесс становления политических партий в России также не обошел данную особенность. По оценке, например, директора Департамента полиции, в отчете за 1913 г. значилось, что «за последние 10 лет элементом наиболее энергичным, бодрым, способным к неутомимой борьбе, сопротивлению и постоянной организации являются... те организации и лица, которые концентрируются вокруг Ленина ... Фракция ленинцев всегда лучше других сорганизована, большевистские кружки и ячейки разбросаны по всем городам. ЦК РСДРП правильно функционирует и целиком находится в руках Ленина»³³.

Тюменской области от 05.07.2001 г. № 359) // См.: Законы Тюменской области (tumenlaw.ru); Избирательный кодекс Белгородской области (принят Белгородской областной Думой 24 марта 2005 г. № 87-03) // См.: Правовая база «Выборы» (zakonovibore.ru).

³¹ См., например: Как отозвать депутата-муниципала? (forum.garant.ru/?read); Отзыв депутата Братской Городской Думы Климова К.В. (forum.bratsk.org/archive/index.php/t); Можно ли наказать депутата? // Ассоциация «Совет муниципальных образований Хабаровского края» (smokhv.ru/materials/mat).

³² *Латкин В.Н.* Законодательные комиссии в России в XVIII столетии. Историко-юридическое исследование. Т. 1. СПб., 1887. С. 102.

³³ Цит. по: История политических партий России: Учебник / Под ред. А.И. Зевелева. М., 1994. С. 283.

После Февраля 1917 г. ни в Государственной Думе, ни во Временном правительстве не нашлось того лидера, который мог бы возглавить и нести ответственность. По замечанию одного из кадетских лидеров, П.Д. Долгорукова, к лету 1917 г. состояние в России было почти анархическое. Министры менялись, власть их постепенно умахалась. Кадеты, свидетельствовал он, приняв на себя роль верховной власти в критический для страны момент, и взвалив, таким образом, на себя часть ответственности довести страну до Учредительного собрания, не сумели с такой миссией справиться должным образом. Показательным примером здесь выступает выдвижение кандидатур министров из партии к.-д., большинство которых, заключал П.Д. Долгоруков, отказывалось идти работать во Временное правительство. Мы вновь посылали министров, писал он, как бы на заклятие, в то время как власть Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов все росла, фронт окончательно разваливался, позиции большевиков, напротив, укреплялись³⁴. В свидетельствах современников революций в России 1905–1918 гг., в том числе иностранных очевидцев событий, признавалось, что В.И. Ленин, как подлинный идол толпы, пользовался такой любовью и уважением, как мало кто из лидеров в истории³⁵. К слову сказать, лидер самой многочисленной и популярной к лету 1917 г. партии эсеров – В.М. Чернов, по своей собственной оценке, не обладал честолюбием и властолюбием, не мог совершать «резких поворотов руля» в критических обстоятельствах, которые необходимы для успеха на политической арене³⁶.

Интересно отметить, что применительно к России начала XXI в. на вопрос: «Какие характеристики Вы считаете главным отличительным признаком партий России?» – результаты опроса 1672 респондентов из 17 субъектов РФ в 2011 г. показали, что в подавляющем большинстве ответов значилась «личность руководителя». Такие варианты ответов, как «программные и идеологические установки», «готовность отстаи-

³⁴ Долгоруков П.Д. Великая разруха. Воспоминания основателя партии кадетов. 1916–1926. М., 2007. С. 31–33.

³⁵ См.: *Петтибридж Р.* Русская революция глазами современников. Мемуары победителей и побежденных. 1905–1918 гг. М., 2006. С. 267.

³⁶ См.: *Чернов В.* Великая русская революция. Воспоминания председателя Учредительного собрания. 1905–1920 гг. М., 2007. С. 375–379.

вать интересы определенной категории населения» и «реальное влияние на его политическое настроение», – заметно отставали по численным показателям³⁷. То, что в сознании россиян партии ассоциируются с конкретными политиками и не воспринимаются большинством как носители определенной идеологии или как средство представительства общественных интересов, подтверждается данными записей в журналах работы депутатов с гражданами. Они свидетельствуют о том, что население в подавляющем большинстве случаев приходит на прием к конкретному избраннику, по отзывам зарекомендовавшему себя «добросовестным» и «ответственным» человеком. Специальные «мастер-классы», заполонившие интернет-пространство, к числу главных качеств успешного депутата также относят его высокое чувство ответственности перед обществом со всем соответствующим для этого набором личностных характеристик. Вопросы партийных воззрений либо принадлежности вообще никак и нигде не обозначены³⁸.

Современная российская парламентская практика, в рамках отказа от «советского наследия», не имеет механизмов, присущих императивному мандату, – что не только в значительной степени умаляет эффективность общественного контроля деятельности выборных лиц, но и не дает объективной картины интересов и потребностей российского социума. К тому же, сложность осуществления отзыва избранного лица в регионах делает реализацию данного института совсем эфемерным. При этом, в современном Китае, например, институт отзыва избранного лица сохранен на всех уровнях представительных учреждений, причем, в ходе

³⁷ *Егоров В.Г., Морозов А.А.* Особенности современного российско-го партогенеза // *Власть*. 2012. № 9. С. 21–25.

³⁸ См., например: О роли депутата и о депутатской деятельности. Общественно-политическая газета Карагайского муниципального района (Приобвинский край). 2017 г. 1 июля (priobkrai.ru/politika/o-rol-i-deputata-i-o-deputatskoj-deyatelnosti-23-06-2012.html); Официальный сайт администрации Полевского городского округа (polevsk.midural.ru/faq/show/id/1515); Район Жулебино. Форум (zhulen.ru/forum2/index.php?topic=16073.30); Памятка начинающим муниципальным депутатам. Новостной портал (lenta.ru/columns/2014/10/08/deputat); Московский комсомолец в регионах. 2017. 5 июля (ugra.mk.ru/articles/2017/07/05/vladimir-nefedev-sluzhu-lyudyam-sluzhu-severu.html).

развернувшейся в стране борьбы с коррупцией и бюрократизмом признан действенным инструментом³⁹.

В заключение укажем, что осознание отечественных традиций и исторического опыта сегодня весьма актуально. Культивирование в стране в начале 1990-х гг. основ либеральной модернизации вызвало серьезные противоречия, так как многовековые мировоззренческие идеалы продолжили свое существование и оказывают значительное влияние на жизнедеятельность большинства современных россиян. Кроме того, утрата традиционных ориентиров, органически присущих той или иной среде, нарушает преемственность социального воспроизводства, приводит к конфликту идеалов и общественному расколу в России, – делая ее тем самым восприимчивой к негативным последствиям глобализационных процессов. Вместе с тем, не следует вдаваться и в другую крайность – излишне закрываться от мировой среды и отвергать все то положительное, что сегодня предлагает цивилизационный опыт. Нивелировать «издержки» глобализации возможно при выработке оптимальной для России модели социально-политического развития, включающей достижения мировых практик, согласованных с «отечественной органикой», способной сохранить национальную идентичность и устойчивое развитие.

³⁹ *Чиркин В.Е.* Конституционное право зарубежных стран. М., 1999. С. 354–357, 383, 406, 433, 484–487.

КРИТЕРИИ
ПОЛНОЦЕННОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ОБРАЗОВ
КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО
НАСЛЕДИЯ

Стратегическая цель государственной культурной политики – сохранение и развитие российской цивилизации как самобытного духовного мира и полиэтнического союза, ядром которого является русская культура. В полиэтнической нашей цивилизации она является духовной государствообразующей скрепляющей основой. Отсюда всемерная и приоритетная поддержка именно проектов и произведений, продолжающих традиции русского искусства, создающих новые совершенные формы и образы, соответствующие высшему духовному предмету, на который всегда ориентировалось собственно русское искусство в лучших своих достижениях. Это вечный поиск духовного, преобразующего начала в культуре и искусстве – как на теоретическом, так и на художественном уровнях. Но здесь – и теургия как выведение художественного творчества за пределы собственно искусства в жизнь, преобразование самой жизни по эстетическим и духовным законам творчества, опирающегося на божественную силу.

Отсюда закономерно следует непреходящее значение образов культурно-цивилизационного наследия, которые являются связующим звеном между прошлым, настоящим и будущим в самосознании нации. Через их воссоздание, интерпретацию (презентацию) и репрезентацию оживает и творится новое бытие как процесс преображения. Духовная полнота, богатство образов историко-культурного наследия народа позволяет находить в них каждому свое, вдохновляться на поиск оригинальных форм, открывать ценность новых смысловых граней, достигать совершенного физического исполнения и материального воплощения. Здесь важно соблюсти меру, не соблазниться как легкостью его «переписывания», «копирования» в ущерб творческому воплощению и современному оживлению, так и «переинтерпретации» его смысла в ущерб изначальному духовному содержанию в погоне за «творческой новизной» или конъюнктурой.

Попробуем обозначить основные критерии их полноценной репрезентации, учитывая, что полноценность эта зависит от множества факторов: личностного (индивидуально-психологического, мировоззренческого и пр.), коммуникативного, ситуативного и пр., которые являются хотя и необходимыми условиями репрезентации, но всегда недостаточными. Для того, чтобы вырастить урожай, необходимо много условий: плодородная почва, тепло, солнце, влага и пр. Однако, даже при наличии всего этого может ничего не вырасти, если не посадить нужное семя, – более того, вырастет, к примеру, прекрасный борщевик, если не знать что он ядовит (как это было сделано в СССР при Н.С. Хрущеве).

Нас интересуют сущностные факторы полноценности и эффективности репрезентации. Поскольку речь идет о культурно-цивилизационном наследии, т. е. достижениях культуры и искусства, имеющих общенациональное культурное значение в цивилизационном измерении, то просто исторического и культурологического измерения недостаточно. На помощь приходят историософия и метафизика. Важнейшая закономерность полноценной репрезентации состоит не во внешнем копировании образца (традиционный миметический способ производства текстов остался в прошлом), но в понимании внутреннего механизма его создания. В процессе коммуникации (восприятия и представления образа) необходимо создание условий, при которых возможно аутентичное воспроизведение и усвоение сущностных системообразующих элементов. Тем более это актуально в современном контексте, когда мир усваивается человеком преимущественно через *репрезентации*, а их конструкции, являясь во многом идеологическим процессом, заменяют реальность.

В репрезентации культурного наследия подражание должно быть не сущему, а возможному; нести в себе не единичное, а всеобщее. Отсюда вывод: в идеале не полный отказ от мимесиса (который внешне невозможен в принципе), но подражание в образе, в котором происходит подлинное преобразование предмета, приводящее не к искажению сущего, но к возвышению над ним и катарсису.

Каковы же внутренние константы этого акта репрезентации (подражания)? Представляется, что они сродни трем основным компонентам творческого акта, воплощенных в творениях культуры и искусства, описание которых дал выдающийся философ

И.А. Ильин¹. Суть русского искусства в выражении (презентации) объективно существующего духовного мира, констатация реальности контакта художника с высшим миром в процессе художественного творчества, достижение *цельности* («художественности», по И.А. Ильину), которая и является *основной ценностной характеристикой произведения, любого творения культуры*.

Это соответствие друг другу воплощенных в произведении трех компонентов творческого акта:

- **духовного предмета** (высших ценностей);
- **чувственного образа (зрительного, звукового и т. д.);**
- **эстетической материи** (музыки, изображения и т. д.), – делает его доступным для восприятия другими.

Цельность складывается из их единства и иерархичности: подчиненности материи требованиям образа, а образа – требованиям духовного Предмета, открывающегося в созерцании и олицетворяющего как бы «высшую власть». Если эта иерархия нарушается, подлинного искусства не возникает. Эти же принципы духовной иерархии и целостности должны сохраняться и в акте репрезентации.

Важна соотносительность основных структур представляемого образа друг другу, его содержательная насыщенность, глубина, но отнюдь не полисеманτικότητα. Полноценность образа, вопреки постмодернистским установкам видится не в многообразии духовных установок и *интерпретаций*, но в разнообразии *репрезентаций* и богатстве форм выражения. Именно единство духовной сферы бытия, предполагающее общность ценностей и интенциональность, является условием полноценности культурной жизни, её многообразия и воспитания творческой личности.

Конечно, важна фактура и пластика, наглядность, внешний облик репрезентации образа наследия. Но они есть прежде всего средства выражения самого существенного в образе: это соответствие не просто отдельным элементам и внешней форме, вызывающие ощущение так называемой исторической аутентичности, живости исторических событий и героев, – но воспроизведение главной идеи (ценности), наиболее ярко выраженной и сосредоточенной в образе.

Сами по себе образы занимают особое положение между высказываниями языка, которые призваны передавать сообщение,

¹ См.: *Ильин И.А.* Основы искусства. О совершенном в искусстве // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 1. М., 1996.

и природными вещами, смысловые значения которым придает человек. Смысл самого образа носит невербальный характер, поскольку природа слова условна и абстрактна, тогда как образ всегда конкретен. Он тем совершеннее, чем более ёмок, т. е. насыщен собственным духовным содержанием, но отнюдь не полисемантический, т. е. объемлен не в количестве приписываемых ему символических значений, а глубок в качественном содержании, позволяющем открывать и создавать бесконечное множество его репрезентаций. Стимулирует фантазию художника, учителя или аудитории не просто текст, но содержащийся в нем художественный образ, который вызывает множество вариантов его наглядного представления. Действительно, «с помощью изображения никак нельзя реконструировать текст, равно как и нет никакой возможности текстуально-словесно передать все детали изображения»². Но это – лишь разные формы восприятия образа – текстологическое (абстрактно-логическое) или изобразительное (чувственное). Опускание образа на уровень значения делает его лишь символом некоей идеи, подкрепляемой художественностью и чувственным восприятием; так же, как и сведение его к чувственной наглядности, предметности, – делает его сугубым «изображением» в звуке или краске, подкрепляемого типичностью. Но в обоих случаях имеет место неполноценность в осуществлении образа, если он не восходит к своему духовному естеству – первообразу, гармонично сочетающему предметно-чувственное и абстрактно-логическое в духовном акте творческого воображения. Только в этом случае оправдано говорить, что он несет в себе воспитывающую, формирующую мировоззрение силу. Отсюда принципиально важным становится раскрытие смысла создаваемого образа, который одновременно дан, задан и призван к осуществлению – не просто воспроизведению, но творческому оживлению, исполнению, бесконечному рождению в процессе коммуникации (общения) и поведения. *Смысл* обретает онтологическую силу *ценности* лишь тогда, когда соединяется с предметностью и находит адекватную совершенную форму, становится «намеренным значением», «интенцией». Во многом решающее слово здесь остается за интерпретатором и организацией процесса культуронаследования

² См.: Прот. Стефан Ванеян. Панофский, Гомбрих и смысл значения в искусстве и иконологии // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2013. Вып. 1 (10).

как коммуникативного, целенаправленного, просветительского, учебно-воспитательного.

Кажется, УМК могут ограничиться лишь простым перечислением образов (как это отчасти сделано в стандарте), ранжируя их по гипотетической потенциальной силе и якобы облегчая работу учителя по созданию условий для их актуализации. Но на самом деле, в очередной раз весь груз ответственности взваливается на учителя. Не просто номинальный образ сам по себе (национального героя, исторического памятника и т. п.), но цельность его *репрезентации в единстве знания предметного содержания, понимания духовного смысла, овладения умениями и навыками его практического применения* – является важнейшим условием полноценности его использования, основой формирования именно духовной культуры. Иначе он может стать просто иллюстрацией для утверждения совершенно чуждых идей. Например, собор св. Василия Блаженного – примером зверства царя Ивана Грозного, повелевшего ослепить зодчих, а Дворцы Петербурга или Исаакиевский Собор – памятниками «традиции российского самовластья» и подневольного труда тысяч умерших при строительстве крепостных.

Образы, конечно, должны сравниваться по одному основанию, и быть сравнимыми, т. е. быть одного порядка и типа (художественный, исторический, литературный, психологический, коллективный, личностный, современный и пр.). В нашем случае речь идет прежде всего о воспитательной ценности и применимости образа, его силе с точки зрения художественности (цельности – единства формы и содержания, выразительности, красоты), предметности (информированной содержательности), технического совершенства (исполнительности), правдивости (невыдуманности, аутентичности), душевности (человечности) и одухотворенности.

Оценку репрезентации образа по тому, насколько он целостен с точки зрения заключенной в нем потенциально преобразующей и обучающей возможности для формирования ценностной культуры деятельности, – в единстве знаний, умений/навыков, смыслов.

Это определение ценности образа того или иного объекта культурного наследия не только с точки зрения критериев (например, ЮНЕСКО) или сегодняшней идеологической конъюнктуры, сколько раскрытие в нем смысловых пластов, которые

могут быть отнюдь не общепризнанными. Поскольку речь идет об образе, то это – всегда творческий процесс коммуникации, в котором участвует все – и кто создал объект культуры или причастен к нему, и кто его репрезентует (транслирует), и кто его потребляет. В процессе погружения в образ, выявления его смысловых пластов осуществляется «онтологизация истины». Так, Храм Христа Спасителя может быть символом победы в Отечественной войне 1812 г. для первых, символом божественного величия и славы Господа Иисуса Христа для вторых, восстановленным памятником архитектуры XIX в. для третьих; или символом религиозного мракобесия и невежества для четвертых.

Предложим критерии оценки репрезентации образа культурно-цивилизационного наследия в гипотетически-идеальной ситуации его репрезентации с точки зрения потенциального воздействия на ценностную культуру личности. Использование того или иного образа требует обнаружить и актуализировать его трехуровневый (трехслойный) смысловой потенциал: *феноменальный* (внешний, чувственный), *значимый* (рациональный) и *сущностный* (духовный), т. е. раскрыть его как матрёшку. Речь идет о формальных критериях для оценки и включения того или иного образа в историко-культурный процесс исходя из гипотетической системы ценностей Российской цивилизации, что предполагает творческую работу всех субъектов, формирующих культурно-образовательное и воспитательное пространство в рамках существующих нормативных процедур.

Так рефлексия образа на предмет смысловой полноценности выявляет следующие уровни:

Феноменальный уровень смысла образа (минимально-допустимый). Для него характерна потенциальная ориентация на:

- эмпирическое отражение отдельных свойств, фактов, явлений, преимущественно на уровне единичных, конкретных понятий;
- репродуктивный уровень выполнения отдельных приемов и операций, способность лишь к описанию предмета и своих действий;
- обыденное осознание объекта познания как значения, примат внешней мотивации, отсутствие внутреннего познавательного мотива;
- отсутствие прочного усвоения одного из элементов культуры деятельности (знаний, умений/навыков, смыслов) или рассогласованность между ними.

Значимый уровень смысла образа (средний). Для него характерна потенциальная ориентация на:

- абстрактное (рациональное) отражение закономерностей, понятий, существенных признаков;
- применение общих и частных методов деятельности, способность к рациональному объяснению объекта познания и самого метода;
- способность к самоорганизации своей деятельности;
- наличие внутренних личностных смыслов по отношению к объекту (внутренней мотивации) и познавательного мотива;
- устойчивое наличие всех элементов культуры деятельности как ценности (знаний, умений/навыков, смыслов), однако отсутствие между ними гармоничной взаимосвязи, неадекватное доминирование одной из сторон и ограниченность функционирования.

Сущностный уровень смысла образа (высокий). Для него характерна потенциальная ориентация на:

- глубокое синтетическое понимание предмета в целостности, конкретном многообразии и единстве;
- способность к творческому пониманию на уровне принципов, открытия и применения новых способов в нестандартных условиях;
- способность к саморефлексии и оценке на основе обоснованных критериев;
- понимания объективных ценностей как личных убеждений и доминирование социально-значимой мотивации;
- полноценную органичную взаимосвязь всех элементов данной компетенции как ценности (знаний, умений/навыков, смыслов), создающая её окончательную сформированность и взаимосвязь с другими компетенциями.

Самое существенное в использовании образов наследия, например в учебном процессе, – это их соответствие не просто отдельным элементам культуры деятельности, компетенциям (знаниям, умениям/навыкам, смыслам), призванным к усвоению и развитию, но главной идее, вытекающим из неё целям и задачам, насколько ярко и адекватно выражает их данный образ. Наилучший вариант – если образ не вымышленный (произведения искусства и достижения человеческой культуры – хотя и являются собой плоды человеческой мысли и духа; в этом случае являются такими же объектами), а имеет под собой реально-историческую

основу. Такой основой и являются материальные и нематериальные объекты историко-культурного наследия, обретающие жизнь, когда становятся образами.

Здесь возможна характерная ошибка *неразличения*:

- 1) объекта историко-культурного наследия;
- 2) его общепризнанного символического значения;
- 3) образа, созданного на его основе;
- 4) интерпретации образа;
- 5) символического смысла образа, после обретения и трансляции которого можно говорить о полноценном включении объекта историко-культурного наследия в социокультурное информационное пространство, образовательно-воспитательный процесс и соответствующие институты социализации.

Принципиальное значение образов историко-культурного наследия состоит в том, что они не просто хранят память о прошлом, отражая действительность, но выражая связь времен и поколений, творят новое бытие, представляя основной тип социокода в процессе наследования как коммуникативного процесса, передают особое духовное настроение благодаря интегративной силе, способствуют формированию устойчивых ценностных ориентаций и цельного мировоззрения. «Сохранение не должно перейти в захоронение». Речь идет об историко-культурных образах наследия, в которых воплощена идея настоящего, опрокинутая в прошлое, формирующая будущее и оживляющая плоть цивилизации.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ:
ОБРАЗНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ
В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ГОРОЖАН

Город – это не просто совокупность улиц, площадей, набережных, садов и парков. Образ города, конечно же, основывается на реалиях его визуального облика, закрепленного своеобразием планировочной структуры, архитектурной и ландшафтной составляющей? и других элементов, но не исчерпывается этим. Кроме прочего, значимым фактором следует считать наличие определенной ауры пространства, сотканной из публицистических, художественных, научных, научно-популярных и иных текстов о данном пространстве. В этом смысле город существует как «образ Места», бытующий в сознании его жителей и гостей и транслирующийся ими посредством разнообразных культурных, социальных, маркетинговых и иных практик. Образ одного и того же города в восприятии разных людей предстает по-разному, и в этом смысле у каждого свой Омск (Москва, Петербург, Самара...). Тем не менее, можно утверждать, что существует ядро образа конкретного города, идентичное для большинства его жителей, что достигается за счет существования в каждом городе нескольких наиболее значительных в семиотическом отношении доминант, выступающих в качестве главных идентификационных маркеров конкретного пространства.

Каждый город, кроме того, обладает особой атмосферой, на формирование которой накладывают отпечаток такие факторы? как статусные особенности (столица, либо город-курорт и т. п.), реалии экономической, политической, социальной и культурной жизни горожан. В рамках настоящей публикации основное внимание будет сосредоточено на выявлении степени значимости историко-культурного наследия в деле формирования позитивных черт образа территории.

Образ – способ взаимодействия человека и мира, посредник между сознанием человека и внешней реальностью. Воспринимая внешний облик города, запечатленный в объектах материального мира (прежде всего, архитектурно-ландшафтной среде), человек соотносит результаты своего восприятия со всей совокупностью

собственного социокультурного опыта (установками определенной культуры, социума, стереотипами сознания, результатами восприятия других людей, запечатленных в литературных художественных, либо научных текстах, в изобразительном искусстве, транслируемых через СМИ и т. д.).

Значимым компонентом формирования позитивного образа территории является ресурс ее историко-культурного наследия, во многом определяющего и своеобразие визуальной среды Места (архитектурные и садово-парковые ансамбли, выдающиеся памятники архитектуры и градостроительства) и своеобразие ментального компонента территории (связь территории с теми или иными выдающимися событиями истории и культуры, памятниками изобразительного искусства, литературы; именно в этом смысле мы говорим о Петербурге Пушкина и Достоевского, о Москве Булгакова и т. п.).

При этом важно отметить, что наследство и наследие – понятия далеко не тождественные. Наследство – это совокупность предметов и вещей, рожденных в процессе культуротворческой деятельности человека в различные исторические периоды; тогда как наследие – система культурных смыслов, а наследование – процесс надления смыслами, процесс узнавания и передачи смыслов от поколения к поколению. Культурологи, музейщики и искусствоведы говорят не только о сохранении наследия, но и о его освоении, ведь именно памятники истории и культуры предоставляют возможность как целому народу, так отдельному индивиду приобщиться к опыту предшествующих поколений, черпать в сохранившемся наследии то, что представляется ценным с точки зрения сегодняшнего дня.

Современные исследователи акцентируют внимание на том факте, что ценность объектов наследия неотделима от среды, их породившей. Только в том случае, если объект наследия не просто материально сохраняется, но у людей сохраняется память о заложенных в нем культурных смыслах, осознание его ценности в связи с тем или иным событием или явлением локального культурного текста, – только в этом случае можно говорить о действительном существовании и функционировании объекта культурного наследия.

Автором настоящей публикации ранее исследовались такие параметры восприятия городских пространств, как представления о наиболее выразительных местах, архитектурных объектах и комплексах, воспринимаемых жителями в качестве визитных

карточек города; специфика восприятия параметра выразительности – монотонности, особенности восприятия функционально различных групп архитектурных объектов, параметры восприятия структурирования и зонирования городской территории¹. В рамках данной публикации особое внимание будет уделяться таким смысловым блокам, как «история» (события, персоналии), «культура и искусство» (достижения, в том числе архитектурные объекты – памятники, персоналии).

Исследования проводились в 2012–2014 и в 2016 гг. Данные характеризующие параметры выборки содержит табл. 1. Общее количество опрошенных за четыре года составило 1453 человека.

Таблица 1. Параметры выборки

Год проведения исследования	2012	2013	2014	2016
Всего опрошенных (чел.)	203	528	422	300
Пол мужской (%)	45	42	46	35
Пол женский (%)	55	58	54	65
Проживающих в Омске более трех лет (%)	87	78,2	83,4	72,3
Проживающих в Омске менее трех лет (%)	13	21,8	16,6	27,3
Возраст 12–18 (%)	8,5	9	9,8	29,3
Возраст 18–24 (%)	41,2	42,3	39,8	54
Возраст – 25–55 (%)	40,3	39,7	41,7	15,7
Возраст 55 и старше (%)	10	9	8,7	1,3
Общее среднее (%)	27,5	36,4	39,8	75
Среднее специальное (%)	8,5	9,6	11,2	7,3
Высшее и выше (%)	64	54	49	17,7

¹ См.: Горелова Ю.Р. Архитектурная среда в восприятии омичей // Культурологические исследования в Сибири. 2013. № 1. С. 73–81; Горелова Ю.Р. Визуальные характеристики городской среды в восприятии омичей // Материалы Международного конгресса ФГБОУ ВПО СибАДИ «Архитектура. Строительство. Транспорт. Инновации». Кн. 2. «Архитектура, строительство, транспорт». Омск, 2013. С. 135–146.

Определение перечня базовых позиций образного каркаса города проводилось на основании классификации образов по содержательно-генетическому признаку, предложенной Д.Н. Замятиным², доработанной автором настоящей публикации. Этот вариант классификации учитывает содержательное происхождение либо образа в целом, либо отдельных его элементов. В результате выделились такие компоненты образного каркаса как:

- образы, ядро которых составляют ландшафтно-географические знаки и символы (например, Омск – город на слиянии рек; город сад; равнинно-степной город);
- образы, центрованные вокруг культурного героя Места – личности, связанной со значимыми историческими и культурными процессами и событиями как реальными, так и мифическими (например, в случае с Омском, к таким культурным героям можно отнести И.Д. Бухгольца, Ф.М. Достоевского, М.А. Врубеля, А.В. Колчака и др.);
- образы, основой которых является значимое событие, факт социально-экономической, политической или художественной жизни страны (региона) или значимая характеристика данного пространства в масштабах страны или региона (например, Омск – столица России (при Колчаке), Омск – город миллионник, город с развитой нефтехимической и оборонной промышленностью и др.).

В ходе процесса концептуализации отмеченные выше теоретические признаки нами были переведены на язык измеряемых параметров, каждый из которых предполагал наличие вопросов-индикаторов. На основании этого была сформулирована модель измерения.

В результате при разработке анкеты для комплексного исследования восприятия горожанами образных характеристик города, блок, связанный с историей и культурой, был сформирован четырьмя позициями наряду с другими тематическими блоками.

Первый блок «*Чувственно-воспринимаемые характеристики*» (природно-климатические условия, благоустройство) климатические условия. В него вошли такие характеристики города как: пыльный, город на реке, город с жарким летом и суровой зимой, город сад, зеленый город.

² *Замятин Д.Н.* Культура и пространство: Моделирование географических образов. М., 2006. С. 154–271.

Второй блок *«Статус. Геополитическое положение»*. В него вошли такие позиции как: город на границе с Казахстаном; крупный сибирский город; провинциальный город; крупный российский город.

Третий блок *«История. Культура. Наследие»*. В него вошли такие позиции как: город с богатой историей; столица при Колчаке; город-крепость, форпост освоения Сибири; город без яркого прошлого.

Четвертый блок *«Перспективы и динамика развития»*. Его составили такие позиции как: без перспектив развития; город с большими возможностями и перспективами развития; динамично развивающийся город; консервативный город.

Пятый блок *«Точки роста. Градообразующие системы и факторы»*. В него вошли: крупный центр нефтеперерабатывающей и военной промышленности; научный и образовательный центр, город вузов и студентов; культурный центр региона, город театров и музеев; крупный торгово-транспортный центр.

В результате было сформировано двадцать утверждений, определяющих образные клише в восприятии Омска.

Выбранный нами метод массового анкетирования predetermined закрытый тип формулировки вопросов. Закрытый тип вопросов позволил респондентам сориентироваться в предмете. При этом вопрос предполагал альтернативный характер ответа (то есть респондент мог выбрать одновременно несколько вариантов ответов, от одного до пяти). Анализ ответов респондентов показал, что историко-культурная составляющая играет значительную роль в формировании позитивного образа территории. В 2012 г. общее количество опрошенных составило 203 человека, общее количество выборов 1015, в 2013 г. данные показатели составили соответственно 528 и 2584, в 2014 – 422 и 1758, в 2016 – 300 и 973.

Количественные показатели по позициям, связанным с историко-культурным наследием, отражены в табл. 2.

Таблица 2. Блок «История. Наследие»
в оценках респондентов

Наименование позиции	2012		2013		2014		2016		ИТОГ
	Кол-во выборов	%	Кол-во выборов	%	Кол-во выборов	%	Кол-во выборов	%	
Город-крепость, форпост освоения Сибири	65	6,4	167	6,5	105	6	44	4,5	5,85
Город – столица России при Колчаке	103	10,1	141	5,5	106	6	60	6,2	6,95
Город с богатой историей	66	6,5	169	6,5	107	6	80	8,2	6,8
Город без яркого прошлого	2	0,2	72	2,8	94	5,4	24	2,5	2,7
ВСЕГО по блоку	236	23,3	549	21,3	412	23,4	208	21,3	22,3
Позитив по данному блоку в %	234	99,1	477	86,9	318	77,1	184	88,5	87,9
Негатив по блоку в %	2	0,9	72	13,1	94	22,9	24	11,5	12,1

Как явствует из данных табл. 3, блок параметров, связанных с историко-культурным наследием, привлекает достаточно внимания респондентов и в значительной степени влияет на формирование образа территории. Обратим внимание также на то, что в среднем позитивное отношение к наследию, понимание его ценности, гордость за него продемонстрировали 87,9% респондентов, напротив, только 12,1% отметили, что Омск является городом без яркого прошлого.

В качестве пояснений к данным, показанным в таблице, можно обратить внимание на тот факт, что позиция «Город-столица России при Колчаке» только в 2012 г. имеет 10,1%, в последующие годы средний балл колеблется в районе 6. Данное обстоятельство, на наш взгляд, связано с выходом на экраны незадолго до времени опроса художественного фильма «Колчак». Возможно, именно под воздействием впечатлений от фильма именно в 2012 г. многие респонденты, размышляя об Омске, связали его образ именно с этой яркой личностью. Впоследствии яркий образ, созданный на экране, потускнел и забылся, на первое место всплыли проблемы развития города, его перспектив, озеленения и др., – в результате чего вес данной позиции снизился. Это обстоятельство в очередной раз напоминает нам о том, насколько значимую роль в формировании позитивной культурной идентичности может играть искусство и художественное творчество, тем более в таких проявлениях, как кино. Ведь киноискусство, являясь по своей сути синтетическим пространственно-временным видом искусства, как никакое другое может задействовать весь арсенал возможностей воздействия на чувства и восприятие людей, формируя яркие позитивные и запоминающиеся образы родной культуры и истории.

Дополнительно в 2013 и 2014 гг. проводился опрос, в рамках которого респондентам предлагалось ответить на вопрос чем может гордиться Омск. Количественные данные содержит табл. 3. Количество опрошенных респондентов в 2013 г. составило 528 человек, общее количество выборов 1094, в 2014 г. – 472 и 772 соответственно.

Интересно, что блок «История» набирает примерно такое же количество выборов, как и при первом опросе, – в среднем одну пятую от общего количества выборов. При этом «родственные» категории, такие как «архитектура» и «культура», набирают также 19,2% и 18,4% выборов соответственно. В совокупности блок «Ар-

хитектура, история, культура» набирает 57,85%, и, таким образом, во многом определяет восприятие территории. Отметим также и тот факт, что данные опроса относительно того, что Омску нечем гордиться (10,6%) соотносятся с данными предыдущего опроса, где в среднем 12,1% назвали Омск городом без яркого прошлого.

Таблица 3. Результаты ответов на вопрос
«Чем может гордиться Омск»

Наименование позиции	2013		2014		Средний %
Архитектура	186	17	165	21,4	19,2
Благоустройство	–	–	20	2,6	2,6
Культура, искусство	200	18,3	143	18,5	18,4
История	236	21,6	146	18,9	20,25
Спорт	136	12,4	98	12,7	12,5
Персоналии	128	11,7	67	8,7	10,2
Образование	96	8,8	48	6,2	7,5
Ничем	112	10,2	85	11	10,6
Всего по блоку (архитектура, культура, искусство, история, персоналии)	750	68,6	521	67,5	68

Следует отметить, что блок «персоналии» был включен в общий итог по категории «История. Наследие» на том основании, что в ходе дополнительного опроса, проводимого в 2014 г., было выявлено, что более двух третей выборов (отмеченных персоналий, названных респондентами в качестве личностей, чьими именами может гордиться Омск) были отмечены прежде всего имена значимых исторических личностей, таких как А.В. Колчак, И.Д. Бухгольц, Ермак Тимофеевич, а так же таких значимых деятелей культуры, связанных с Омском, как Ф.М. Достоевский, М.А. Врубель и др.

В ответах на открытый вопрос в рамках опроса 2013 г. «Какой он, Омск?» неоднократно звучала тема культурного наследия. Омичи отмечали: «Если его историческая часть останется нетронутой, то город сохранит свое достоинство, наследие – это то единственное, чем он может гордиться».

Чтобы уточнить, какими именно объектами гордятся омичи, мы провели опрос, какие из архитектурных объектов воспринимаются в качестве наиболее значимых в семиотическом отношении и могут выступать визитными карточками города. Согласно данным исследования, проведенного в 2012 г., чаще всего визитной карточкой Омска горожане называют Драматический театр – 12% (60 выборов), Музыкальный театр упоминаются в 7,8% случаях (третье место). Изображение данных зданий часто встречается на сувенирной продукции, посвященной Омску: книги, ручки, кружки, изделия из бересты и т. п. Драматический театр является памятником истории и культуры регионального значения. Здание, построенное в стиле эклектики, радует глаз своей пластикой и обилием декоративных элементов, украшающих фасад. Музыкальный театр отмечается омичами в т. ч. благодаря расположению на одной из основных магистралей города. Кроме того, он примечателен необычной крышей-трамплином. Театральная площадь с фонтаном – излюбленное место для отдыха горожан. Интересно, что позиция «Омск – культурный центр региона, город театров и музеев» встречается только в 5,6% от всех ответов. При этом первое и третье место визитной карточки города занимают театры. Можно предположить, что здесь большее значение имеет форма, а не содержание знака. Драмтеатр и Музтеатр любимы и ценимы омичами как архитектурные объекты, но ценность именно театрального содержания снижена. Этот аспект может стать предметом для дальнейшего изучения.

Второе место делят Любинский проспект (некоторые респонденты называют его так, а иные – улица Ленина) и комплекс Омской крепости. Любинский указан в качестве визитной карточки 45 раз, т. е. 9%, а комплекс Омской крепости в целом 43 раза (8,6%, хотя 20 человек из всех зданий комплекса акцентировали внимание исключительно на Тарских воротах, указав именно их как возможную визитку города). Третье место, как мы уже отмечали, занял Музыкальный театр, четвертое место (28 выборов; 5,6%) – Успенский собор. Кроме того, в качестве визитных карточек указывались Арена-Омск (18; 3,6%) и библиотека имени

А.С. Пушкина (16; 3,2%), по 2,7% выборов набрали здание железнодорожного вокзала и Иртышская набережная, 1,7% – здание Речного вокзала.

Данные проведенных исследований показали значимость фактора историко-культурного потенциала территории в деле формирования ее позитивного образа в глазах жителей. Можно с уверенностью сказать, что культурное и историческое наследие является особо значимой частью культуры, выполняя роль не только фундамента культуры, но являясь фактором, определяющим своеобразие территории. Данный факт находит подтверждения в убеждениях людей, населяющих то или иное пространство. Факты истории и культуры, связанные с определенной территорией, а также судьбы выдающихся людей, так или иначе связанные с конкретным Местом, архитектурные объекты, обладающие художественно-эстетической и исторической ценностью, воспринимаются респондентами в качестве значимых характеристик, увеличивающих в их глазах привлекательность данного пространства, формируя его позитивный образ.

ГОСУДАРСТВЕННИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ И.А. ИЛЬИНА

Известный русский мыслитель Иван Александрович Ильин подчеркивал, что одной из причин катастрофического хода российской истории в XX в. явилось непонимание как культурной и политической элитой, так и народом того, что Россия есть единый живой организм: «Русское простонародье, также и радикально-интеллигентное правосознание, не было на высоте тех национально-державных задач, которые были возложены на него Богом и судьбою. Русский человек видел только ближайшее; политическое мышление его было узко и мелко; он думал, что личный и классовый интерес составляет главное в жизни; **он не разумел своей величавой истории; он не был приучен к государственному самоуправлению;** он был нетверд в вопросах веры и чести... И прежде всего он не чувствовал своим инстинктом национального самосохранения, что Россия есть единый живой организм. И с этого нам надо теперь начинать. Это нам надо уяснить себе и укрепить в наших детях. **Россия есть организм природы и духа...**»¹.

И.А. Ильин (1883–1954) родился в Москве. В 1906 г. окончил юридический факультет Московского университета, стажировался в известных университетах Западной Европы, с 1912 г. преподавал в Московском университете, а в 1918 г. защитил диссертацию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Ильин, как и Гегель, был склонен подчеркивать единство морального и правового сознания. Подробно анализируя понятие духа, он отмечал, что в человеке противопоставлены друг другу две силы: сила инстинкта и сила духа. Бездуховный инстинкт, подобно волку в человеке, – хитер, коварен и жесток. В человеке с бездуховным инстинктом отсутствует вера, доброта, жалость, совесть и честь. Для него то, хорошо, что ему выгодно. Он ищет богатства и власти. Бездуховному противостоит дух в человеке, начало сердца, разумной воли, ответственного предсто-

¹ *Ильин И.А.* Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. М., 1992. С. 232.

яния и совести. Дух проявляется в жажде священного, в искании Бога, в способности к самообладанию и к деятельной любви.

Ильин – один из тех мыслителей, который остро ощущал социокультурную специфику России, особенностей ее исторического пути, национальную идею, предназначение русской цивилизации. **В истории русской общественной мысли И.А. Ильин считается ярким «государственником».** Посвятивший значительную часть своего творчества проблеме российской государственности и национальной культуре, он категорически возражал противникам государства, он доказывал, что «меры подавления и расправы, к которым государственная власть бывает вынуждена прибегать, совсем не определяют сущность государства. Это есть дурной предрассудок, вредное недоразумение, распространенное близорукими и поверхностными людьми... На самом деле государство творится внутренне, душевно и духовно... Высшая цель государства отнюдь не в том, чтобы держать своих граждан в трепетной покорности, подавлять частную инициативу и завоевать земли других народов; но в том, чтобы организовать и защищать родину на основе права и справедливости, исходя из благородной глубины здорового правосознания»².

У Ильина **«государство, в его духовной сущности, есть не что иное, как Родина, оформленная и объединенная публичным правом, или иначе, «множество людей, связанных общностью духовной судьбы, и сжившихся в единство на почве духовной культуры и правосознания»**³. – «Право и государство возникают из внутреннего, духовного мира человека, создаются именно для духа и осуществляются через посредство правосознания... Словом: внешние проявления политической жизни совсем не составляют самую политическую жизнь; внешнее принуждение совсем не определяет сущность государства»⁴. Ильин определяет сущность государства – **«в том, что все его граждане имеют и признают – помимо своих различных и частных интересов и целей – еще единый интерес и единую цель, а именно, общий интерес и общую цель, ибо государство есть некая духовная община»**⁵.

² Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 258, 260.

³ Ильин И.А. Путь духовного обновления. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 20.

⁴ Там же. С. 234–235.

⁵ Там же. С. 241.

Отвергая любые формы антигосударственной, анархической идеологии, Ильин подверг резкой критике моральный анархизм Л.Н. Толстого. В отличие от Толстого, он не оправдывает применение силы, но *сила* рассматривается им как допустимое в определенных обстоятельствах, когда все другие меры исчерпаны. Отношение ко злу, с его точки зрения, – это прежде всего проблема нравственного выбора личности. «Соппротивление злу силой и мечом позволительно не тогда, когда оно возможно, но когда оно необходимо, потому что нет других средств». – Эта работа является обращением «мыслью и любовью» к «белым воинам», носителям православного меча, с призывом воскресить и защитить «православную рыцарскую традицию»⁶.

У Ильина **«творцами духа»** являются пророки, гении и герои, перед которыми склоняется достойный сын своего отечества в любви; и, назвав их имена, можно определить, «какого ты духа и где твоя Родина», каковы твои ценностные ориентиры и жизненные смыслы. Пророки и гении выполняют цивилизационную миссию, указывая своему народу верный путь к духу и духовности, «остаются духовным алтарем, вокруг которого собираются и из века в век будут собираться сыны его Родины». **Родина** – важнейшее понятие у Ильина, ей противостоит безродность как состояние обреченности – «без Родины», «без родни», свойственно тому, у кого душа закрыта для Божественного. Интернационализм безродных душ коренится прежде всего в религиозном кризисе нашего времени. И если осуществляется поиск «путей к России», то следует идти к ее гениям и пророкам: «Они показали нам то, чем мы призваны быть; к чему мы способны; как нам восходить на эту высокую и трудную гору».

Решение метафизической проблемы зла и средств борьбы с ним было выстрадано Ильиным, считавшим, что **«в страданиях мудреет человечество»**. Поколению Ильина опыт зла был дан с такою силою, которой не знало ни одно из предшествующих поколений: «Ничего равносильного и равнопорочного этому человеческая история еще не знала или, во всяком случае, не помнит. Столь подлинное зло впервые дано человеческому духу с такою откровенностью»⁷. В религиозных метафизических построениях

⁶ *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 15.

⁷ Там же. С. 7.

Ильина решающая роль отводится **духовности (духу)** в человеке и в обществе, уровень которого определяет качество индивидуальной и общественной жизни, и в конечном счёте зависит от волевых, творческих усилий личности. Человек должен нуждаться в объективном совершенстве, измерять и оценивать свою жизнь категориями истинности, прекрасности, правоты, любовности, и героизма. Мыслитель специально рассматривает вопросы любви и любовности, подчёркивая, что «без духовности любовь слепа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошлению и уродству»⁸. Дух выступает как сила личного самоутверждения в человеке, но не в смысле инстинкта и не в смысле рационалистического осознания состояний своего тела и своей души, а в смысле верного восприятия своей личностной самосутности, в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве. Человек, не осознававший своего предстояния и своего достоинства, не нашел своего духа, – писал Ильин.

Ориентация на объективное совершенство приводит к накоплению в обществе духовности, которую, оберегая, люди передают от поколения к поколению. «В процессе духовного роста человечества запасы верно направленной волевой энергии накапливаются, отрешаются от единичных, субъективных носителей, находят себе новые неумирающие, общественно организованные центры и способы воздействия, и в этом сосредоточенном и закреплённом виде передаются из поколения в поколение. Образуются как бы безличные резервуары внешней воспитывающей воли, скрывающиеся за неуловимым обликом “приличия” и “такта”, то проявляющихся в потоке “распоряжений” и “законов”, то поддерживаемые простым и безличным общественным “осуждением”, то скрепляемые действием целой системы организованных учреждений»⁹. Этими словами Ильин характеризует систему духовности, существующую в любом обществе, и это общество цементирующую. **Зло** он определяет как **антидуховность**, как «противодуховную вражду», как «слепую силу ненависти», а отмечая особую активность зла, он видит его проявления в стремлении нарушить покой духовности в душе человека и духовную гармонию в обществе. Носители зла угрожают дурным инстинктам, «разжигая их до состояния страстного кипения», будят в душах людей низменные чувства

⁸ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 15.

⁹ Там же. С. 25.

зависти, ненависти, злобы и мстительности, а поставив людей в унижительное положение, подкупают их выгодой и властью. Они подрывают в душах людей чувство собственного достоинства, «заражают» людей злом, расшатывают волю, прививают порочные душевные «механизмы».

Определив понятие зла и перечислив средства его воздействия на человека и общество, мыслитель концептуально исследует проблему допустимости сопротивления злу силою, перечисляя условия этого. Первым условием он считает наличие подлинного зла. Для правосознания это проявляется в злой человеческой воле, направленной против сущности и цели права. Для нравственного сознания это будет злая воля, направленная против единения людей. И если это действительное зло присутствует, то недопустимо «предоставить злодею кощунствовать и духовно губить». Необходимо вмешаться и **«пресечь злодейство физическим сопротивлением»**. И хотя Ильин считает допустимым сопротивление злу силою, саму такую возможность он считал, по словам Н.О. Лосского, «моральной трагедией человека». Проблема борьбы с моральным злом включает в себя многосторонний социальный аспект. Речь идёт о роли государства в борьбе с моральным и социальным злом. Государство, полагал Ильин, должно поощрять добро и сдерживать зло. Таким образом **право, правосознание и государство играют существенную роль в объединении людей** в социально-духовные общности, в регулировании их внутренней и внешней жизни. Правосознание, как считает философ, – неотделимо от инстинктивного стремления к добру и справедливости, а правовые нормы указывают человеку лучший путь внешнего устройства социальной и индивидуальной жизни.

Ильин определил **«аксиомы правосознания»**, лежащие в основе общественной и государственной жизни. Закон духовного достоинства, который фиксирует духовно-личностный статус гражданина, его неотъемлемое право на самоуважение, достоинство личности, отстаивание собственной позиции (интеллектуальной, религиозной, нравственной, эстетической). Закон автономии отражает сложную диалектику свободы и ответственности гражданина, который может сохранить собственную «автономность» только в том случае, если является подлинным субъектом права и «внутренне свободно» исполняет возложенные на него обществом и государством обязанности. Закон взаимного признания – признает важнейшим условием гражданской жизни взаим-

ное уважение граждан и понимание ими безусловной ценности гражданских и государственных институтов: «Я есть личность с духовным достоинством и правами, я знаю, что мне можно, должно и чего нельзя, и такую же свободную и ответственную личность я чту в каждом другом человеке»¹⁰.

Вопрос о происхождении **тоталитарно-коммунистической системы** достаточно актуальный и сегодня. Две противоположные точки зрения на него просматриваются вполне отчетливо. Одна из них состоит в том, что «тоталитаризм-коммунизм» есть явление не российского происхождения, оно рождено Западом и лишь привнесено на российскую почву, навязано России.

Другая точка зрения связывает тоталитарную систему исключительно с Россией, отстаивает тезис о том, что тоталитарный «ген» заключен в самой России как таковой, а Запад имеет к происхождению тоталитаризма весьма косвенное отношение или не имеет никакого отношения вовсе. Выразителем первой из них был И.А. Ильин, он писал: «Советский коммунизм имеет европейское происхождение... Он готовился в Европе сто лет в качестве социальной реакции на мировой капитализм; он был задуман европейскими социалистами и атеистами и осуществлен международным сообществом людей, сознательно политизировавших уголовщину и криминализировавших государственное управление. В мире встал аморальный властолюбец, сделавший науку и государственность орудием всеобщего ограбления и порабощения, жестокий и безбожный величайший лжец и пошляк мировой истории, научившийся у европейцев клясться именем “пролетариата” и оправдывать своими целями самые гнусные средства»¹¹.

Опыт строительства социализма дает все основания утверждать, что это социальное устройство может существовать «только в форме всепроникающего и всепорабощающего тоталитарного режима». Тоталитарный режим, как считал Ильин, – это политический строй, «беспредельно расширивший свое вмешательство в жизнь граждан» и включивший всю их деятельность в сферу своего управления и принудительного регулирования. Сущность

¹⁰ Ильин И.А. О грядущей России. Избранные статьи. М., 1993. С. 31.

¹¹ Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. М., 1992. С. 108.

тоталитаризма, как левого, так и правого толка, состоит в проведении «самой последовательной диктатуры, основанной на единстве власти, на единой исключительной партии, на монополии работодателя, на всепроникающем сыске, на взаимодонорстве и на беспощадном терроре». В тоталитарном обществе, спаянном страхом, инстинктом самосохранения и злодейством, граждане фактически лишаются всех прав, полномочий и свобод, они существуют только как субъекты обязанностей, объекты распоряжений и рабочие машины. Их правовое сознание замещается «психическими механизмами» – голода, страха, мук и унижения, а творческий труд – психофизическим механизмом рабского напряжения.

С точки зрения тоталитарных идеологий граждане являются деиндивидуализированными объектами управления, лишенными какой бы то ни было субъектности и самостоятельности, а навязываемая им властью **механическая солидарность** является формой лояльности правящему политическому режиму. Однако, как справедливо заметил Ильин, для **органической солидарности** принципиально важна категория свободной лояльности – когда гражданин готов добровольно придерживаться определенной модели поведения, связанной с частичным ограничением собственного произвола, но крайне актуальной для общего интереса и общего блага. Философ определяет свободную лояльность как основополагающее качество социальной идентичности: «Настоящее государство держится не принуждением и не страхом, а свободной лояльностью своих граждан – их верностью долгу; их отвращением к преступности; неподкупностью чиновников; честностью судей; патриотизмом избирателей; государственным смыслом парламентариев; гражданским мужеством писателей и ученых; инициативной храбростью и дисциплиной солдат. Все это не может быть заменено ничем. Человек есть самостоятельный волевой центр, субъект права, а не объект террора и эксплуатации. Он должен строить себя сам, владеть собою, управлять собою и отвечать за себя»¹².

И.А. Ильин глубоко проанализировал такие важные проблемы, как **формальная и творческая демократия**, федеративные принципы государственности. Он – один из первых, кто преду-

¹² *Ильин И.А.* О свободной лояльности // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 229.

преждем о возможных опасностях как тоталитаризма, так и либерализма для России. С его точки зрения, лозунг «Демократия немедленно и во что бы то ни стало» однажды привел Россию к тоталитарной диктатуре и может грозить диктатурой и впредь. Он предупреждал о том, что после распада СССР могут образоваться до двадцати отдельных «государств», не имеющих ни бесспорной территории, ни авторитетных правительств, ни законов, ни суда, ни бесспорного населения. Он считал, что предотвратить такое развитие событий может только собственный выбор России, избегающий тупиков, как тоталитаризма, так и псевдолиберализма. На постепенности и особой осмотрительности при проведении реформ настаивал Ильин. В статьях 1948–1954 гг. он разработал целостную программу перехода от тоталитаризма к демократии. С его точки зрения, самым ответственным будет не сам момент краха прежней системы, а первые шаги становления новой. По его мнению, немедленное предоставление полных гражданских и политических свобод станет шагом ошибочным. Люди, сформировавшиеся в условиях тоталитаризма, во многих случаях немедленно воспользуются свободой в разрушительных и нечистоплотных целях. «Мы спрашиваем: что сделает из политической свободы человек, который не созрел для нее и переживает ее как разнуздание?.. Мы спрашиваем: чем же заполнит такой человек свои политические права теперь, после тридцати- или сорокалетнего революционного рабства? Что даст своей стране такой человек, злоупотребляя всеми свободами, выбирая кривоудушно, голосуя продажно, решая все вопросы государства на основе воровства, мести и жадности? Что же можно будет сделать, если окажется, что он сам становится опаснейшим врагом чужой и общей свободы?»¹³. Ильин предвидел опасность подкупа избирателей, возможность разрушения государства, возрастание сепаратизма на национальной почве вплоть до разрушения России по национально-этническому принципу, резкий рост преступности, беззастенчивое расхищение бывшей государственной собственности, падение промышленного и сельскохозяйственного производства, опасность краха финансовой системы и тотального разлада хозяйственного и государственного механизмов. Мыслитель исходил из важнейшего принципа либерализма: демократическое обще-

¹³ Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. М., 1992. С. 143.

ство и демократические общественные порядки не рождаются немедленно и автоматически как простое следствие разрушения антидемократической общественной системы. Необходима длительная и упорная созидательная работа, прежде всего по овладению людьми навыками правовой свободы, уважения к закону, а главное – выработка уважения к правам и достоинству личности, независимо от ее должностного и иного положения. Такие навыки не успели сложиться в краткий период предреволюционной демократии (1906–1917 гг.). Не способствовала их выработке и жизнь в условиях тоталитарной системы.

Исходя из этих исторических особенностей Ильин считал, что немедленно после крушения тоталитарной общественной системы на переходный период в России должна быть установлена **«национально-государственно-воспитывающая диктатура»**¹⁴. Ее миссия как раз и должна была состоять в предотвращении тех отрицательных последствий резкого крушения тоталитаризма.

В статье «О сильной власти» Ильин приводит исторические доказательства необходимости сильной государственной власти в России, которая, как «национально-политическое явление была создана сильной государственной властью» и которая никогда, даже при Иване Грозном, «не покушалась на тоталитарное видение жизни, культуры и хозяйства». Это территориальные размеры России; большая численность населения; наличие военной угрозы; сильная дифференциация страны (много национальных, религиозных, бытовых, климатических и хозяйственных различий), её великодержавные задачи. Ильин обозначил их так: спаять внутренне множество в органическое единство; поднять культурный уровень народных масс; вызвать к жизни хозяйственный расцвет большого народа; установить трудовое равновесие и возможно большее хозяйственное развитие страны; найти верное торговое взаимодействие с соседями и ввести страну в меновой и дипломатический организм мирового общения, – все это требует сильной власти, независимой от партийного прилива и отлива, не опасющейся «сроков», не трепещущей перед новыми выборами, прозорливо ведущей свою линию из десятилетия в десятилетие. **«И в будущем: слабая власть не поведет Россию, а развалит и погубит ее»**. И.А. Ильин подчеркивает, что «силою равнин-

¹⁴ *Ильин И.А.* Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. М., 1992. С. 142.

ного пространства, силою национального темперамента, силою славянского индивидуализма и слабостью своей общественной дисциплины» – русский народ поставлен в условия, требующие не слабого, а сильного государственного центра. Русский человек способен блюсти порядок и строить государство – он способен соблюдать образцовую дисциплину, жертвенно служить и умирать за Родину, эта способность его проявляется и приносит плоды не тогда, когда она предоставлена самой себе, а тогда, когда она вызывается к жизни, закрепляется и ведется импонирующим ему, сильным и достойным государственным авторитетом. Именно поэтому России необходима сильная власть. Сильная власть грядущей России должна быть оформлена правом и служить по праву, при помощи права – всенародному правопорядку.

Государство как юридическое лицо организуется или по образцу **корпорации**, или по образцу учреждения. Корпорация строится снизу вверх равноправными членами, это есть осуществленное самоуправление. Учреждение строится сверху вниз, учредителем и группой назначенных им лиц, – это и есть осуществленное попечение о людях. Государство, нуждающееся в сильной власти, будет склоняться к форме учреждения, а государство, удовлетворяющееся слабой властью, будет более походить на корпорацию. Государственный строй новой России должен быть по форме унитарным, а по духу федеративным. Сильная власть отнюдь не должна привести в России к формам централизации и бюрократизма. Россия должна иметь сильный центр, формально-авторитетный, но по существу и по духу – народный и всенародный. Все государственные дела должны быть разделены на две категории: центрально-всероссийские, верховные, и местно-автономные, низовые. Коллективное (не единоличное) строение главы государства ослабит его политическую силу: при прочих равных условиях единоличный глава государства представляет более сильную волевою власть, нежели совокупный орган. Ильин делает важный вывод, что «новая конституция России должна совместить преимущества авторитарного строя с преимуществами демократии, устраняя опасности первого и недостатки второй».

В труде «О монархии и республике» он утверждает, что **ценность монархии** заключается в том, что это наилучший, гармоничный и справедливый способ общественной организации, совершенная форма правовой государственности, при которой ответственность правителей и подданных возводится «к высшим

источникам правосознания: к Богу»¹⁵. Будучи сторонником монархии, он в то же время считал, что монархический идеал далеко не всегда может и должен быть воплощен в жизнь. Так, размышляя о перспективах развития России в постсоветскую эпоху, он признавал целесообразным соединение в ее государственной организации монархических, республиканских и аристократических (элитарных) элементов.

Сегодня наблюдается общий кризис традиционных форм демократии во многих странах традиционно парламентской демократии, отмечается он и в России. Снижаются роль и значение парламентов и усиливаются аналогичные характеристики правительств. Власть становится все более технократичной, на первый план выходят исполнители, а не законодатели. В современном правоведении вводится специальный термин «эрозия законодательных стандартов»¹⁶, результатом которой становится законодательство, не отвечающее требованиям времени и неспособное эффективно урегулировать общественные отношения. Для исправления ситуации современные парламенты организуются по партийному принципу. Считается, что политическая конкуренция сама собой приведет к повышению качества конечного продукта – закона. Но насколько политическое структурирование парламента действительно полезно при осуществлении им своих законотворческих функций? И.А. Ильин отмечал, что «партия выдвигает совсем не лучших людей, а согласных с нею и послушных ей». Посредством партийных выборов, списков и пропорциональной системы «государственное дело превращается в мелкий базар политических спекулянтов... в политический разврат». Партийность – политическая болезнь, она «создана для того, чтобы отбирать худших... Партийность прямо гонит лучших людей из политики». В качестве основных черт кризиса демократии Ильин указывает на то, что демократия не обеспечивает качественного отбора, основывается на безответственности и некомпетентности. Среди проявлений кризиса демократии – абсентеизм, парламентский торг и популизм. Демократия, по его мнению, «развивается именно вследствие ее партийного строения». Партия – это часть,

¹⁵ *Ильин И.А.* О монархии и республике // Вопросы философии. 1991. № 4. С. 129.

¹⁶ *Остром В.* Смысл американского федерализма. Что такое самоуправляющееся общество. М., 1993. С. 137.

посягающая на целое¹⁷. Демократия, по мнению Ильина, заслуживает признания и поддержки лишь постольку, поскольку она способствует утверждению «подлинной аристократии». Общественной группой, способной придать динамизм и осмысленность процессам разрушения тоталитарных устоев, Ильин видел **«новый ведущий слой»**, который характеризуется тем, что есть «живое, подвижное, пополняющееся новыми способными людьми, всегда готовыми освободить себя от неспособных». Принадлежность к ведущему слою не есть привилегия, а несение трудной и ответственной обязанности.

Для нормального функционирования общества необходима определенная **социальная иерархия** – «ранг, который обосновывается качеством и покрывается “трудом и ответственностью”. Рангу должны соответствовать строгость у того, кто выше и беззаветная почтительность у того, кто ниже. Чувству ранга, как считал философ, принадлежит важная роль в воссоздании России. Публичные должностные должны давать человеку удовлетворяющее его вознаграждение и должны переживаться им не как «кормление», «а как служение». Новый ведущий слой призван вести за собой, чтить и поощрять свободное творчество ведомого народа, а «лучший способ вести – это живой пример». По Ильину, – «России нужна власть, верно блюдущая свою меру».

Новый ведущий слой обязан строить Россию не произволом, а правом, законом, который связывает всех – от Государя и министра до полицейского и рядового гражданина. От закона есть только одно «отступление» – «по совести, в сторону справедливости с принятием всей ответственности». Новый ведущий слой – **элита** – должна «блюсти и крепить авторитет государственной власти», сам авторитет необходимо укоренить на благородных и правовых основаниях: на основе религиозного созерцания и уважения к духовной свободе, братского правосознания и патриотического чувства, достоинства власти, ее силы и всеобщего доверия к ней. Новый ведущий слой должен быть воодушевлен творческой национальной идеей – религиозной по своему истоку и национальной по духовному смыслу. Только такая идея, – по Ильину, – и может возродить и воссоздать грядущую Россию.

¹⁷ *Ильин И.А.* О грядущей России. Избранные статьи. М., 1993. С. 43–44.

Мыслитель дает широкое толкование национальной, русской идее, которая неотделима от веры в Россию, от ее духовной силы, от ее творческой идеи, которую «не у кого и не для чего заимствовать». Она должна выражать «русское, историческое своеобразие и в то же время русское историческое призвание». Эта идея отражает то, что русскому народу уже присуще, что составляет его благую силу, в чем он прав перед лицом Божиим и самобытен среди других народов; что «указывает нам нашу историческую задачу и наш духовный путь; это то, что мы должны беречь и растить в себе, воспитывать в наших детях и грядущих поколениях и довести до настоящей чистоты и полноты бытия во всем: в нашей культуре и в нашем быту, в наших душах и в нашей вере, в наших учреждениях и законах»¹⁸.

Сущность русской идеи Ильин определяет, *во-первых*, как идею сердца, которая связана с любовью, ведь именно любовью строится совместная жизнь на земле, из любви рождается вера и вся культура духа. Эту идею русско-славянская душа восприняла исторически от христианства. Таким образом, русская идея имеет глубоко религиозные корни. Вера русского народа желает не власти над Вселенной, а качества, – и в этом живая сила русской души и русской истории. *Во-вторых*, проявление русской любви и веры есть живое созерцание, которое, в свою очередь, детерминировано природой, «равнинным пространством, реками, лесами, грозами и метелями». Отсюда, – считает Ильин, – неутомимое взирание, мечтательность, «созерцающая лень» (А.С. Пушкин), за которой скрывается сила творческого воображения, выраженная в рисунке, песне, слове, во всей русской культуре, отсюда особый тип свободы. *В-третьих*, свобода как характеристика русского духа предопределила важнейшие социокультурные феномены развития: это русско-славянская приверженность к национальному религиозному своеобразию, «этому соответствовала и православная концепция христианства: не формальная, не законническая, не морализующая, но освобождающая человека к живой любви и к живому совестному созерцанию. Этому содействовала и древняя русская церковная и государственная терпимость ко всякому иноверию и ко всякой иноплеменности, открывшая России пути к имперскому (не “империалистическому”) пониманию своих задач...».

¹⁸ *Ильин И.А.* О русской идее // Русский индивидуализм: Сборник работ русских философов XIX–XX веков. М., 2007. С. 214.

По Ильину, идея свободного созерцающего сердца призвана быть так же и предметным, ибо свобода дается человеку не для саморазнуздания, а для органически творческого самооформления. Ильин заключает, что там где русский человек жил и творил из акта свободной и предметно-созерцающей любви, «он духовно осуществлял свое национальное своеобразие и производил свои лучшие создания во всем: в праве и в государстве, в одинокой молитве и в общественной организации, в искусстве и науке, в хозяйстве и семейном быту, в церковном алтаре и на царском престоле»¹⁹. В этом нет заслуги русского человека, – отмечает философ, – но этим определяется его «драгоценная самобытность в сонме других народов».

Этим определяется и задача русского народа «блюсти свою духовную природу, не соблазняясь чужими укладами, не искажая своего духовного лица искусственно пересаживаемыми чертами», ведь у других народов был издревле другой характер, другой творческий уклад, другая вера, другая «кровь в жилах», другая наследственность, другая история, другая природа, у них свои достоинства и недостатки. «Каждый народ по-своему вступает в брак, рождает, болеет и умирает; по-своему ленится, трудится, хозяйствует и отдыхает; по-своему горюет, плачет и отчаивается, смеется и радуется; по-своему ходит и пляшет; по-своему поет и творит музыку; по-своему говорит, декламирует, острит и ораторствует; по-своему наблюдает, созерцает и творит живопись; по-своему исследует, познает, рассуждает и доказывает; по-своему нищенствует, благотворит и гостеприимствует; по-своему строит дома и храмы; по-своему молится и геройствует; по-своему воюет... Он по-своему возносится и падает духом; по-своему организуется. У каждого народа иное, свое чувство права и справедливости, иной характер, иная дисциплина, иное представление о нравственном идеале, иная политическая мечта... Словом: у каждого народа иной и особый душевный уклад и духовно-творческий акт. И у каждого народа особая, национально зарожденная, национально выношенная и национально выстраданная культура»²⁰.

¹⁹ Ильин И.А. О русской идее // Русский индивидуализм. М., 2007. С. 219.

²⁰ Ильин И.А. Путь духовного обновления. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 324.

«Стать настоящим русским, – писал Достоевский, – может быть и значит только (в конце концов...) стать братом всех людей; всечеловеком...». – «Для настоящего русского Европа и удел всего великого Арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силою братства». – «Стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в русской душе, всечеловечной и всеосоединяющей»²¹.

Наивными называет Ильин тех людей, воображающих, что можно было бы заимствовать чужие традиции, заглушив в себе славянство, искоренив в себе вековечное воздействие природы и истории, подавив в себе органическое свободолобие, извергнув из себя естественную православность души и непосредственную искренность духа. «И что за плачевная участь была бы у того народа, – писал Ильин, – главное призвание которого состояло бы не в самостоятельном созерцании и творчестве, а в честном перевоплощении в чужую национальность, в целении чужой тоски, в примирении чужих противоречий, в созидании чужого единения!».

«Тот, кто хочет быть “братом” других народов, должен *сам* сначала *стать и быть* – творчески, самобытно, самостоятельно: созерцать Бога и дела Его, 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 он может оказаться и “сверхнационально” и “братски” настроенным “всечеловеком”». – «Не будем же наивны и скажем себе зорко и определенно: заимствование и подражание есть дело не “гениального перевоплощения”, а беспочвенности и бессилия»²². Весь исторический путь развития России подтверждает истину, что все попытки заимствовать католическую культурную традицию, а именно преобладание воли над сердцем, анализа над созерцанием, рассудка над совестью, власти и принуждения над свободой были бы безнадежны, так как «у нас соотношение этих сил является обратным». Россия «не есть пустое вместилище, в которое можно механиче-

²¹ Достоевский Ф.М. «Дневник писателя» за 1880 год.

²² Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Пушкин в российской философской прозе. М., 1990. С. 334.

ски, по произволу вложить все что угодно, не считаясь с законами ее духовного организма. Россия есть живая духовная система со своими дарами и заданиями... за ней стоит некий божественный исторический замысел, от которого мы не смеем отказываться, и от которого нам не удалось бы отречься, если бы мы даже того и захотели... и все это выговаривается русской идеей», – заключает Ильин.

Нет единой общеобязательной «западной культуры», перед которой все остальное «темнота» или «варварство». Запад, – «нам не указ и не тюрьма», «а его культура не есть идеал совершенства», и «незачем гнаться за ним и делать себе из него образец». «У Запада свои заблуждения, недуги, слабости и опасности. Нам нет спасения в западничестве. У нас свои пути и свои задачи. И в этом смысл русской идеи». Это не гордость и не самопревознесение, это не утверждение будто все в России происходит и создается совершенно, будто русский характер не имеет своих недостатков, будто русская культура свободна от заблуждений, опасностей, недугов и соблазнов, это означает, что Россия должна идти своим путем. «Как бы не были велики наши исторические недостатки и крушения, мы призваны самостоятельно быть, а не ползать перед другими; творить, а не заимствовать; обращаться к Богу, а не подражать соседям; искать русского видения, русских содержаний и русской формы, а не ходить “в кусочки”, собирая на мнимую бедность. Мы Западу не ученики и не учителя. Мы ученики Богу и учителя сами себе. Перед нами задача: творить русскую самобытную культуру из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом смысл русской идеи»²³, – заключает И.А. Ильин. Необходимо подчеркнуть, что Ильин связывал национальную идею с началом российской государственности, в начале XX века он дал широкое истолкование «русской идеи» как своеобразной квинтэссенции русской духовности, сущностные черты которой формировались в процессе многовекового творчества народа, – и в этом смысле **«возраст русской идеи есть возраст самой России»**²⁴.

²³ Ильин И.А. О русской идее // Русский индивидуализм. М., 2007. С. 225.

²⁴ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 244.

ОБРАЗЫ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ РУССКОГО СЕВЕРА

Образы историко-культурного наследия старообрядцев Русского Севера, от истоков формирования в середине XVII столетия вплоть до наших дней, требуют пристального внимания и глубокого исследования в различных научных ракурсах. На наш взгляд, особенно актуальны вопросы выявления и соотношения концептов устойчивости и модернизации традиций, а также проявление многовекторности духовно-художественных воздействий в старообрядческом искусстве, что важно, прежде всего, для обоснования архетипичности художественной культуры Русского Севера, сохранения в ней древнейших традиций русского национального искусства.

Научный вопрос трактовки феномена старообрядчества в истории и культуре Европейского Севера России затрагивают многие ученые. К исследованию истории, изобразительного искусства староверов, сыгравших заметную роль в общественной, духовной жизни нашей страны, позитивную роль в искусстве Русского Севера, обращается ряд авторов с кон. XIX в. по настоящее время.

В энциклопедическом словаре «Христианство» дано следующее определение: «Старообрядчество – последование церковной старине в той области, которая касается не существа веры, а внешней церковной»¹. С данным заключением трудно согласиться, поскольку оно содержит некое противоречие: любой обычай, в том числе церковный, отражает суть явления, трансформация обычая свидетельствует об изменении смысла. Следовательно, неизбежно происходит историко-художественно-мировоззренческая диффузия, отраженная в «почерке» создания конкретных произведений (примером могут служить духовно-художественные различия православного, католического, протестантского искусства).

Архетипы северной культуры можно рассматривать через специфику староверческого искусства, что позволяет обоснованно

¹ Христианство. Энциклопедический словарь / Под общ. ред. В.М. Живова. Т. 2. М., 1995. С. 629.

трактовать такие характеристики Русского Севера, как архетипичность, многовекторность художественных влияний, устойчивость духовно-художественных традиций, их многовариативность. Поясняя дефиницию «устойчивость духовно-художественных традиций», подчеркнем, что искусство старообрядцев Русского Севера, периферийное по своей сути, как и северная культура в целом, во многом было связано с фольклором. Ю.М. Лотман, признававший особую значимость периферийного творчества («деление культуры на ядро и периферию – закон внутренней организации семиосферы»), считал, что «фольклорный мир искусства задает совершенно особую позицию аудитории. В рамках письменной культуры аудитория “потребляет” текст (слушает или читает, смотрит). В атмосфере фольклорности аудитория играет с текстом и в текст»², т. е. переживает и воссоздает его, что применимо к духовно-художественным традициям староверческой среды окраинных земель (произведения вышивки, резьбы, песенная традиция, отчасти иконы и рисованные листы), и будет рассматриваться далее. Мы склонны рассматривать старообрядческую культуру, при всей устойчивости ее традиций, как эволюционирующую, что соответствует заключениям И.В. Полозовой: «Современный взгляд на старообрядческую традицию, в отличие от мнения ученых XIX–XX вв., заключается в рассмотрении этой традиции как развивающейся культурной системы»³.

В качестве одного из подтверждений данного заключения обратимся к анализу воплощения мотива «Процветший крест» в старообрядческом искусстве Русского Севера. Образ Процветшего Креста является одним из древних, глубоко осмысленных символов в искусстве Русского Севера, иконография и религиозно-философское содержание которого требуют глубокого исследования.

Четко разграничить языческие и православные мотивы в народном искусстве, как правило, невозможно, ибо как их изобразительная форма, так и смысловое звучание основаны именно на синтезе, на синергии воздействия, в котором господствует

² Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллинн, 1992. С. 322.

³ Полозова И.В. О соотношении концептов «старообрядческая культура» и «эволюция» // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6.

православное мировосприятие. Таков, например, образ Древа Виноградного, по своему символическому звучанию близкий Прозцветшему Кресту. Древо Виноградное – один из центральных символов христианства, обращение к крестным страданиям Спасителя, Воскресению, Преображению, что уже более тысячелетия осознано, закреплено, духовно претворено в народном сознании. По заключению исследователя, с которым нельзя не согласиться, «образ всеединства человеческого мира и природного в народном восприятии, не отделяет небесного от земного, – “Древо Жизни” выражает идею Дома, – как небесного Отечества...»⁴. Если обратиться к истории Древней Руси, то упоминания, подобные символу Прозцветшего Креста, косвенно касающиеся его, находим, например, в послании императора Византии Константина князю Владимиру Великому, накануне принятия им православной веры в 988 г. В частности, в послании говорится о «новонасажденном винограде церкви Христовой»⁵.

Образы Древа и Дома пересекаются, образуя некую религиозно-философскую, духовную целостность, которая восходит к идеям макрокосма и микрокосма, воплощенных в крестьянском искусстве. Тому можно найти множество подтверждений в конкретных памятниках. Один из них – вологодская прялка конца XVIII в., декорированная трехгранновьемчатой резьбой, с помощью которой на ее лопастке изображены космологические круги, полукружия, квадраты, кресты.

Необходимо отметить и логическую связь, и некую амбивалентность содержания образа Прозцветшего Креста и солярных знаков, как в орнаментальных изображениях, например, в резьбе выше рассмотренной вологодской прялки (круг – солярный знак, символ солнца), так и в песенном фольклоре.

Следует заключить, что рассмотрение символики народного искусства Русского Севера в контексте православных традиций не содержит в себе скрытого противоречия. Именно такого взгляда придерживается, например, в своем исследовании Л.А. Тульцева:

⁴ Некрасова М.А. Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. М., 2013. С. 82.

⁵ Ломоносов М.В. Древняя российская история от начала российского народа до кончины Великого князя Ярослава Первого или до 1054 года, сочиненная Михайломъ Ломоносовымъ. Архангельск, 2011. С. 142.

«Если посмотреть праздничный круговорот аграрно-православного календаря, то можно увидеть, сколь большое место по ходу его возрастающего движения от зимнего солнцеворота к летнему солнцестоянию занимал образ Креста»⁶.

Не менее значимы иносказательные изображения креста в декоративно-прикладном искусстве северян, связанном как с православной традицией, так и с их бытом. По всему Русскому Северу иконописцы работали также в области декоративно-прикладного искусства, отображали в росписи как образы природы, так и древние религиозно-философские символы. Они приобретали множество вариаций, о чем позволяет судить, например, воплощение смысла Процветшего Креста в усть-цилемской вышивке и росписи. Данная традиция не угасает и в наши дни. Так, народный мастер Ольга Шелепетова, происходящая из старообрядческой семьи усть-цилемов, ныне занимается росписью по дереву, изучает древние символические смыслы изобразительных мотивов, к которым относится и Процветший Крест.

Данное изображение довольно широко распространено в росписи, вышивке, рисованных листах Великого Новгорода и Русского Севера, в частности, в произведениях Выговской старообрядческой пустыни, в районе Усть-Цильма республики Коми. С одной стороны, Процветший Крест – языческий иносказательный образ плодородия и процветания, что менее значимо в художественно-философском восприятии образа; с другой – один из центральных иносказательных знаков христианства, обращение к крестным страданиям Спасителя, что уже более тысячелетия закреплено в народном сознании.

Как явные аналоги усть-цилемских орнаментов следует определить образцы искусства Выговской старообрядческой пустыни: композиции рисованных листов, орнаментальные детали растительных орнаментов живописных и меднолитых икон, композицию оборотной стороны четырехстворчатых меднолитых складней «Двунадесятые праздники» с изображением Голгофского Креста в окружении вьющихся растительных мотивов. Так, в заставке-рамке книги «Праздники певчевские» в характерных

⁶ *Тульцева Л.А.* Процветший крест в крестьянском искусстве. Его сакральный смысл в изображении на девичьей рубахе // Некрасова М.А. Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. М., 2013. С. 82.

мотивах поморского орнамента просматривается крестообразная композиция, а в верхнем правом углу ее завершает изображение птицы Сириин. Подобная композиция присуща оформлению сочинения духовного содержания Семена Денисова «Виноград российский» (Выг, конец 1810–1920-х гг., ГИМ), «Жития Андрея Денисова (Выг, 1820-е гг., ГИМ). Крестообразная основа в изображении Древа жизни читается в рисованных листах Выга: «Родословное древо Андрея и Семена Денисовых» (Выг, 1-я пол. XIX в., ГИМ), «Притча о блудном сыне» (Лекса, 1-я пол. XIX в., ГИМ), «Птицы Сирины» (Выг, 2-я пол. XIX в., ГИМ).

Итак, как можно заключить, в искусстве Русского Севера образ Процветшего Креста получил широкое распространение. В частности, данное символическое изображение было преобразовано и в цветочные мотивы, что следует трактовать как некоторую деривацию от исходного религиозно-философского смысла. Такковы, например, мотивы свободной кистевой росписи Вологодской губернии: живописная деталь двери, исполненная И.Г. Чернышовым (нач. XX в., д. Малиновка, Емельяновский с/с, Кич-Городецкий р-н), припечной коничек из дома В.И. Синицкого (мастер М.А.К., 1901 г., д. Синики, Вельский уезд, Вологодская губ.).

Образ Процветшего Креста многолико и глубоко отражен в искусстве Русского Севера, что, в частности, подтверждает декор северных прялок. Например, в резьбе и росписи прялок он может соединяться с солярным знаком, в том числе трактованным в виде свастики, и правосторонней, и левосторонней, с цветком, состоящим из восьми лепестков. Данный элемент известен и как Солнцецвет. Таким образом, заключаем, что в искусстве Севера образ Процветшего Креста соединяется по своему содержанию с солярными знаками, с изображением Мирового Древа, т. е. наполнен глубоким космогоническим смыслом.

Значимо также и композиционное соединение креста с кругом – символом мироздания, как на вологодской прялке с трехгранномычатой резьбой конца XVIII в., где «система космологических кругов, завершенная изображением храма, – образ небесного Иерусалима, выражает христианскую идею вселенской церкви, вселенское единство»⁷. Вихревая розетка, основа рисунка которой – крест, является композиционным центром орнамен-

⁷ Некрасова М.А. Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. М., 2013. С. 32.

тальной композиции вологодской прялки конца XIX в. Роспись верхней части ее лопастки представляет собой крестообразный орнамент. Средокрестия выделены кругами, в которых чередуются изображения цветка и вихревой розетки.

Подобие символики Мирового Древа можно проследить в системе росписи прялки Олонецкой губернии (Каргопольский уезд, Коневская волость, 1908 г.). Композиция ее лопастки, словно затканная стилизованным цветочным орнаментом, разделена на два основных регистра, которые обрамлены орнаментальными полосами, составленными из кругов. Нижний регистр с изображением сцены чаепития является отображением сферы земного мира. Центром росписи верхнего регистра становится мифическая птица, заключенная в круг как символ принадлежности небесному миру, обращения к вечности. Мажорные, теплые цветовые сочетания, динамичный, витиеватый рисунок цветочных элементов воспринимаются как светлый образ райского сада, Божьего мира, познание которого возможно и в земной жизни.

Итак, в декоративном оформлении лопасток большинства прялок из Вологодской губернии преобладают символические образы круга и креста, часто дополненные элементами прямой и вихревой розетки, Процветшего Креста, что выражает идею мироздания, целостности земного и небесного мира. Именно Процветший Крест в обозначенной системе росписей наиболее явно заключает в себе идею небесной радости, постижения единства бытия и достижения причастности к вечному небесному миру.

Подчеркнем, что влияние и эволюция художественных традиций Русского Севера, их корреляция с древнейшими истоками культуры, с одной стороны; и с индивидуальным творчеством с конца XIX в. до настоящего времени – с другой, изучается лишь косвенно. В том числе недостаточно изучены и не всегда объективно оцениваются символы религиозно-философского содержания в северной культуре.

Образы искусства Русского Севера с древних времен и до наших дней хранят отголоски полузабытой символики, в том числе отражающей космогонические представления о мире. Распространены восходящие к древним традициям изображения птицы и древа, которые отчасти по своему религиозно-философскому смыслу перекликаются с образом Процветшего Креста.

В памятниках северного искусства, как правило, каждая деталь несет символическое содержание, отражает исторические

события, религиозно-философские, этические, эстетические представления. Среди них значимо иносказательное воплощение строения мира, напоминание о мире Горнем, что нередко раскрывается через детерминирование образов Древа – древо жизни, мировое древо, родовое древо, древо познания; Птицы – Сирий, Алконост, голубь; Процветшего Креста – иносказательное представление о строении мира, нерасторжимой связи мира Земного и Горнего, о вечном обновлении жизни.

Об этом свидетельствует и система росписей в крестьянской мебели Севера, в том числе в так называемых барочных шкафах. В данном случае применение термина «барокко» условно. Барочные черты определяют лишь построение композиций и линейные ритмы росписи, как, например, на дверцах шкафов-заборков и поставцов в виде витиеватых ярких букетов цветов или пучков ягод на длинных стеблях, как, например, в шкафчике-поставце (Выг, 2-я пол. XVIII в.).

В Карелии мастера украшали прялки, трепала, посуду крупными цветами, написанными чуть небрежно, насыщенными по цвету и тону красками. Подобные элементы можно видеть и в образцах народного искусства Урала. Общая особенность техники росписи вятских и уральских мастеров, названной скорописью, – белильные оживки, выполнявшиеся одновременно с цветной прокладкой. Мазки белил окаймляют изображения, подчеркивают контур. При этом художники добиваются тонких градаций от насыщенного цвета к разбеленным оттенкам.

С религиозно-философским содержанием мотива Процветшего Креста можно сопоставить некоторые варианты иконографии и трактовку деталей в религиозной станковой и монументальной живописи, как, например, иконописный извод изображения Богородицы «Неувядаемый цвет», детали храмовых росписей, образованные переплетениями растительных мотивов, ягод, виноградных лоз, – символа Христа, как следует предположить, древнего прообраза Процветшего Креста. Итак, значима общность орнаментальных композиций, состоящих из растительных мотивов, восходящих к крестообразным элементам и изображению виноградной лозы, которые получают распространение в иконописи, меднолитых иконах, рисованных листах, росписи по дереву на новгородских, ярославских землях, на Русском Севере.

В настоящее время целесообразно обращение к проблеме сохранения исконных религиозно-философских, этико-эстети-

ческих представлений в культуре, – в частности, через изучения народного искусства Русского Севера, поскольку такие произведения сохраняют древние формы и нравственное содержание. Слова Архимандрита Иоанна (Крестьянкина) приложимы к сфере изобразительного искусства: «Наше крестоношение, борьба с грехом, несение болезней, сопереживание, соболезнование другим и многое другое – житие по Богу свидетельство, что мы несем печать Божию на себе»⁸.

Таким образом, в лаконичной форме, близкой народному мировосприятию, неотделимой от повседневной жизни крестьянства, в том числе в иносказательном содержании образа Прोцветшего Креста, находят выражение сложные религиозно-философские идеи, раскрываемые в Библии, учении отцов церкви, богословских сочинениях, сохраняемые столетиями, неотделимые от вневременного мировоззрения народа.

⁸ *Архим. Иоанн (Крестьянкин)*. Главное – быть с Богом. М., 2014. С. 39.

Часть III

ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
АЛЕКСАНДРА ПАНАРИНА:
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ
И ПРОЕКЦИЯ БУДУЩЕГО

Мальшева Н.А.

СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ
В ТЕОРИИ А.С. ПАНАРИНА
И ЗАКОНОТВОРЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС
(Обращение от Экспертного совета
Государственной Думы)

Что такое социальная справедливость? Любой ответ на этот вопрос можно было бы, вероятно, оспорить, поскольку эта тема побывала почти во всех лабораториях мысли, и все возможные аспекты идеи справедливости за прошедшие столетия становились предметом ожесточенных споров между конкурирующими философскими школами. Еще более ожесточенная война за монопольное право на владение идеей справедливости идет между враждующими радикальными политическими идеологиями, которые, казалось бы, продемонстрировали миру все виды ужасающей несправедливости.

Но именно этим политические идеологии подсказывают нам ответ на вечный вопрос: если мы не способны договориться о том, есть ли справедливость и на чьей стороне правда, – то все мы прекрасно понимаем, что такое вопиющая социальная несправедливость. А это дает основания для того, чтобы соединить усилия в борьбе с самим чудовищными формами несправедливости всех социальных групп, разделенных имущественными интересами, а также всех мыслящих людей, разделенных междисциплинарными границами и школами, а в итоге и всех политиков, разделенных партийными интересами и идеологиями.

Именно здесь, по-моему, и заключается ответ на вопрос о том, как соотносится закон и справедливость. Дело в том, что сама справедливость представляет собой никем не писанный, но, тем не менее, незыблемый закон, которому подчиняются многие миллионы людей во все времена и во всех странах – независимо от того, какие политические режимы и законодательные системы в них бы ни господствовали.

* * *

Я представляю на Панаринских чтениях Экспертный совет одной из парламентских фракций – партии Справедливой России, который имеет особую миссию, вытекающую из названия фракции, и свою особую историю. Совет сложился при Совете Федерации

второго созыва, когда его создал и возглавил С.М. Миронов, в то время Председатель Верхней палаты Парламента. С самого начала своей работы Экспертный совет собрал в своих рядах выдающихся ученых и наиболее опытных экспертов, представляющих все основных отрасли знания. Его цель – способствовать выработке законов, призванных устранить причины социальной несправедливости. Поэтому наш Совет никогда не был ориентирован на обслуживание интересов отдельных партий и групп власти. Таким он и остался, перебазирувавшись в Государственную Думу.

Именно по этой причине мы постоянно обращаемся к наследию Александра Сергеевича Панарина. Его школа, которая сегодня формируется – в том числе и благодаря деятельности ежегодных Панаринских чтений, выгодно выделяется среди научных и, прежде всего, философско-политологических школ, которые могли бы послужить методологической основой законотворческой деятельности. Выделяется, как отметил С.М. Миронов в своем обращении, четкой социальной направленностью и остро негативным отношением к политическому радикализму, а также глубинной проработкой темы социальной справедливости.

Нам импонирует синтез глубокой теории и предельно честной, нелицеприятной политической аналитики, характерный для творчества А.С. Панарина. Только он мог сказать: единственное, что роднит бывшую большевистскую и нынешнюю монетаристскую революции, это реванш отщепенцев: «Не случайно обеим революциям сопутствовали специфические культурные революции. Культурная революция – это взрыв нормальной ценностной системы и системы оценок, без чего взявшие реванш отщепенцы все равно обречены на нравственный остракизм, на духовную отверженность. Поэтому они крайне озабочены тем, чтобы навязать обществу “новую мораль” – как раз такую, которая обеспечила бы легитимность их нелегитимным практикам»¹.

Именно эта озабоченность целенаправленным вытеснением традиционной морали и неприятие «морали нетрадиционной», а по сути, воинствующего аморализма, и сделала Панарина убежденным традиционалистом, изменило саму направленность его научного поиска. По его словам, «в моральной сфере нет прогресса, а то, что им называют этим именем, оказывается на поверку ни чем иным, правом сильного». – «Сегодня сторона, чувствующая явное

¹ *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2000. С. 181.

превосходство в материальной силе – экономической, технической и военной, – стремится убедить всех, что там, где сила, там и правда, что естественный отбор как торжество силы перечеркивает все другие критерии, которые выработала человеческая культура в ходе трудных побед разума над инстинктом, морали и справедливости – над культом силы, духа – над материей. Не вправе ли мы полагать, что на сегодня главный вопрос, касающийся всей глобальной проблематики, состоит в том, как в новых условиях глобального мира заново утвердить приоритеты культуры и морали, защитить право так называемых неадаптированных (а к ним относится большинство человечества) на существование, скорректировать социал-дарвинистскую стихию рынка процедурами, позволяющими сохранить разнообразие человеческих практик, в особенности относящихся к высшему «постматериальному» типу»².

По этой причине в последние годы в его творчестве явно доминировала цивилизационная тематика, открывающая стратегическому мышлению не только широкий временной горизонт, но и конфессиональную специфику исторического пути России. Только в том случае, писал Панарин, «если вечным критериям добра, красоты и справедливости суждено восстановить свое направляющее и оценочное значение», – мы сможем выработать долгосрочную стратегию развития страны.

Этот принцип не противоречит идеалам народовластия, поскольку только народ, по мысли Панарина, может выступать в роли «долговременного устойчивого исторического субъекта», способного накапливать достижения цивилизации не для отдельных индивидуумов и даже не для одного только современного поколения, а для многих поколений вперед. Если игнорировать социальные нужды народа, а тем более, как говорил Панарин, элиминировать сам народ как актора политики, все долговременные стратегии нашей цивилизации покажутся бессмысленными.

* * *

От имени и по поручению председателя Экспертного совета приглашаю всех участников Панаринских чтений принять деятельное участие в его работе и заверяю вас, что все наиболее значимые предложения, сделанные на заседаниях, проходящих в рамках чтений, будут учтены и использованы.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 64.

ИДЕЯ КОНСЕРВАТИВНО-ЛИБЕРАЛЬНОЙ
СТРАТЕГИИ ДЛЯ РОССИИ
В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЗДНЕГО А.С. ПАНАРИНА

В наши дни уже с полной определенностью можно охарактеризовать место творчества А.С. Панарина в отечественной общественно-политической и социально-философской мысли как первый в истории постсоветской России масштабный опыт осмысления перехода от парадигмы противоборства либерализма и коммунизма, доминировавшей на российской и мировой политических сценах на протяжении большей части XX в., к парадигме, характеризующейся противостоянием либерализма и консерватизма (последний интерпретируется в русле православно ориентированной версии консерватизма, в отличие от направления левого консерватизма, родоначальником новейшего течения которого выступил А.А. Зиновьев).

Эта смена парадигм может истолковываться как отражение важного сдвига в истории современности – от конкуренции различных версий модерна (капитализма, коммунизма, социализма) к противостоянию модернизма и традиционализма. Однако здесь я хотел бы остановиться не на проблеме разделения консервативной мысли на два русла – на правое и левое – но на том, что дает рассмотрение дискурса позднего А.С. Панарина для понимания мирового контекста и социокультурной стратегии для России. Здесь речь идёт не столько об историко-философском исследовании творчества Панарина, сколько о размышлении по мотивам его дискурса.

Одна из особенностей рассмотрения творчества Панарина, включая его поздние работы, – это разнообразие акцентов в трактовке его основных идей. И акценты эти могут служить основой для различных интерпретаций. Но нам важно ориентироваться на наиболее продуктивную интерпретацию. Почему здесь в качестве продуктивных выделяется именно идеи синтеза консервативно-либерального, традиционалистско-модернистского, консервативно-демократического? Перспектива эта рассматривается как продуктивная ввиду её особого синтетического потенциала, который проявляется не только в указании на эффект политической

интеграции, достигаемой за счет признания ценности демократии и значимости общественной свободы наряду с традиционными ценностями, но и в переходе от парадигм преимущественного противостояния современности прошлому, к поиску их синтетического взаимоотношения. Связь времен, традиционалистско-модернистский синтез ориентирован на восстановление связи прошлого и настоящего, социокультурных формаций «души» и «разума».

Для понимания особенностей социально-философского дискурса А.С. Панарина нужно помнить, что перед нами произведение не только политолога и культуролога, но и религиозного философа.

I

Какова, по Панарину, картина мировых процессов? В этой картине выделяется два полюса: регион «золотого миллиарда» – коллективный Запад, и страны, не входящие в этот регион либо по уровню развития и европеизации, либо не вступающие в американоцентристский коллективный Запад из-за неготовности пожертвовать суверенитетом.

Вместе с тем, современные мировые процессы Панарин рассматривал не только с позиций геополитики, глобальной и региональной, но и как взаимодействие различных цивилизаций, цивилизационных традиций, выделяя здесь в первую очередь взаимоотношения Запада и России. В отличие от евразийцев, рассматривавших цивилизационную специфику России вод углом зрения смешения европейских и азиатских начал, Панарин в своих поздних работах отмечал, что хотя Запад и Россия в своих истоках принадлежат к единой христианской цивилизации, однако к разным её вариантам: западно-христианскому и восточно-христианскому.

Победа над тоталитарными идеологиями и обществами в XX в. создала почву для утверждения либерализма в его универсальных притязаниях. Адепты либерального глобализма подчеркивают, что эта идеология и практика формирует общее пространство экономического взаимодействия и мирного сотрудничества государств. В известной мере это так; однако, наряду с достоинствами этой политике присущи и недостатки.

Так, рассуждая об общих характеристиках современности, Панарин выделял в качестве основных тенденций либерально-глобалистскую, вестернизаторскую в социокультурном плане, и однополярную американоцентристскую в геополитическом измерении; а также противоположные ей тенденции, в частности, традиционалистскую и национально ориентированную. Вместе с тем, не следует полагать, что Панарин предлагал всем разойтись по «национальным квартирам» и забыть об измерении международного взаимодействия. Он намечал контуры альтернативной модели глобализации, основанной не на проекте либерально-вестернизаторской унификации мира, но на диалоге культур, а в геополитическом измерении – на многополярной модели миропорядка.

Кроме того, не следует упускать из вида другие особенности либерал-глобалистской идеологии и практики, а именно те, что либерализм не создает условий для собственного воспроизводства, и что либерал-глобалистская идеология и практика существуют в режиме перманентной саморадикализации, – вследствие чего можно сказать, что область господства либерал-глобализма фактически представляет собой сферу достаточно радикального социокультурного эксперимента. Между тем видный теоретик социальной инженерии Карл Поппер подчеркивал, что главное отличие реалистической социальной инженерии от утопической – это её частичный характер; в случае же, когда в сфере социального эксперимента оказывается все общество, то это – один из признаков социальной инженерии утопического типа. В этой связи можно заметить, что вряд ли имеет смысл безоглядно присоединяться к радикальному либерал-глобалистскому социальному эксперименту, который к тому же осуществляется с нарушением требований «техники безопасности», сформулированных для социальной инженерии.

Вместе с тем, предупреждая об опасности безоглядного либерального реформаторства и механического следования принципам либерального глобализма, Панарин нигде не ставил под сомнение значимость принципов демократии и правового государства. Тем самым, применительно к творчеству позднего Панарина можно говорить о проблематике сочетания принципов православной цивилизации, демократии и правового государства. Отметим, что православная цивилизация истолковывается здесь как цивилизация-традиция. В свою очередь православная тради-

ция понимается здесь в широком смысле, в нее входят и православное христианство, и церковь, и православно ориентированная культура.

Идея единого человечества, отделенная в эпоху Просвещения от конфессиональной основы, позднее была подвергнута критике как «маскирующая» сложное соотношение исторических тенденций к объединению и разделению исторических общностей и как западоцентристская версия единого человечества. Восполнение такой односторонности означало включение в картину истории человечества наряду с западной и незападными цивилизациями. Однако одно дело – стремление к полному описанию многообразия цивилизаций, и другое – построение глобального цивилизационного и политического проекта объединённого человечества.

Процессы мировой интеграции в виде универсальной модернизации и глобальной экономики приводят не столько к размыванию цивилизационных идентичностей (которые в действительности воспроизводятся), сколько к формированию глобального пространства взаимодействия и соизмерения цивилизационных интересов. В таком контексте и западная цивилизация нередко определяется уже не в качестве универсальной, но скорее как ориентированная на воспроизводство собственной идентичности и собственных интересов.

Несмотря на то, что сегодня ведущим в составе западной идентичности является светский либерально-демократический проект, он существует как часть целого спектра возможностей, характеризующихся различной вероятностью в зависимости от изменяющихся условий и факторов.

Целый ряд факторов указывает на возможное возрастание роли христианско-демократического (христианско-либерального) проекта. И дело здесь не только в современных процессах, таких как последствия экономической миграции, с юга на север, хотя они, разумеется, имеют значение. Здесь имеются в виду и более глубокие исторические тенденции.

Казалось бы, глобализация способствует становлению единого глобального общества. Однако проблема в том, что эта глобализация осуществляется в форме вестернизаторской культурной унификации, а в геополитическом отношении представляет собой однополярный американоцентристский миропорядок.

О том, как именно Панарин мыслил альтернативную модель глобализации (и миропорядка), можно судить на основании

критики существующей модели глобализации. Однако прежде чем рассматривать версию глобализма, альтернативную господствующему вестернизаторскому и однополярному американоцентристскому типу глобализации, необходимо установить мировые и региональные тенденции и факторы, существенные для осмысления глобализации первого типа.

II

Не ставя под сомнение значимость дискурса о глобализации, структурированной установками на преимущественно секулярную вестернизаторскую модернизацию, масштабность тенденций глобализации и т. д.; всё же следует подчеркнуть, что указанной тип глобализации и её последствия – отнюдь не единственная существенная тенденция. В современном мире давно проявилась и постепенно набирает силу и другая культурно-историческая тенденция – традиционалистское возрождение, проявляющееся не только в виде возрождения определённых традиционалистских и даже архаичных форм культуры, но и в оживлении религиозной жизни.

Соответственно, к числу существенных тенденций со своей специфической проблематикой следует отнести не одну, а две исторические тенденции. Пока тенденция традиционалистского возрождения по масштабам и глубине уступает глобалистско-модернизаторской тенденции, однако позиции второй тенденции постоянно укрепляются. Вместе с тем может быть выделена и третья тенденция – традиционалистско-модернистская, ориентированная на синтез ряда основоположений культуры современной и традиционной.

Поэтому в целом современность может рассматриваться как характеризующаяся тремя основными социокультурными тенденциями, представленными неравномерно: модернистским, традиционалистским и синтетическим модернистско-традиционалистским, которые кратко могут быть охарактеризованы следующим образом: 1) стиль наследования, ориентированный преимущественно на отрицание роли традиций в индивидуальной и социальной жизни, – это позиция последовательного модернизма (и постмодернизма); 2) прямо противоположная первой позиция, а именно, признание традиций определяющим фактором в

структурировании социокультурного и индивидуального миров – это позиция последовательного традиционализма; и, наконец, 3) позиция, суть которой состоит в попытке найти третий путь в сравнении с радикальными односторонними модернизмом и традиционализмом, в намерении найти некоторый баланс принципов модернизма и традиционализма в рамках модернистско-традиционалистского синтеза, что возможно и будет наилучшим типом культурной политики.

Соответственно постепенно изменяется и типологический вектор структурирования политического спектра в национальных и глобальном масштабах: в основном, от политики противоборства различных версий прогрессизма (либерализма, реального социализма, демократического социализма) к противостоянию прогрессизма (существующего в разных видовых вариантах), фундаменталистского традиционализма и консервативно-либерального синтеза. Как представляется, существует определённая корреляция идей синтезов консервативно-либерального и модернистско-традиционалистского.

Говоря о развитии тенденции традиционалистского возрождения, в первую очередь следует акцентировать внимание на присущую ей неоднородность в виде разделения двух принципиально различных типов консерватизма – одностороннего фундаменталистско-традиционалистского и синтетического просвещённого, консервативно-либерального, ориентированного на консервативную демократию.

Последнее уточнение важно и в свете того, что сторонники этих типов консерватизма противостоят прогрессизму различным образом: первые – принципиально и бескомпромиссно, а вторые ориентированы на поиск синтеза принципов современности (цивилизации современного типа) и традиционализма на основе предположения о завершении эпохи Просвещения, модерна как времени торжества одностороннего прогрессистско-модернистского духа с одновременным признанием невозможности и нежелательности простого возврата в традиционно-архаический мир.

В современном мире тенденция традиционалистского возрождения наиболее зримо проявляется в виде религиозного оживления и даже возрождения; наиболее заметный феномен здесь – исламское возрождение, впервые обозначившееся на рубеже 70–80-х гг. XX в., и постепенно охватившее практически весь исламский мир.

Здесь также нужно упомянуть о борьбе двух основных тенденций в исламском возрождении – традиционалистско-фундаменталистского и традиционалистско-модернистского (сторонников последнего предпочитают именовать умеренными исламистами); хотя в массовом восприятии феномена исламского возрождения на первом плане часто оказывается линия исламского экстремизма, а также противостояние в исламском мире суннитов и шиитов. Интересующее нас разделение как бы скрывается за двумя последними, но оно не менее существенное. Типологически линия традиционалистско-модернистского исламского возрождения, именуемая направлением «умеренного ислама», тяготеет к синтезам модернистско-традиционалистскому и консервативно-либеральному. Однако это только в тенденции, поэтому в каждом конкретном случае следует специально исследовать, о какого рода феномене здесь идёт речь. Можно предполагать, что исламский просвещённый консерватизм в известной мере представлен в современной Турции в деятельности Р. Эрдогана и его сторонников. Своих единомышленников Эрдоган видел в движении «Братьев мусульман» в Египте во главе с М. Мурси. Однако Мурси в Египте в свое время удалось только заручиться поддержкой большинства египетского электората, в основном за счёт консервативно-традиционалистски настроенных сельских избирателей, но не удалось выдвинуть программу развития, способную сплотить элиту страны, расколотившую на исламистов и «западников», – сторонников светского пути развития. Конечно, без специального исследования сложно судить определённо о сути многих политических событий, – носят ли они характер противоборства сторонников различных путей развития общества, или являются в основном схваткой различных политических группировок за власть как за инструмент контроля над использованием ресурсов страны.

Важно отметить, что проблема формирования позиции исламского просвещённого консерватизма в качестве доминантной актуальна и для России, где пока в этой сфере общественного самосознания преобладает политически более актуальное разделение ислама на традиционный и экстремистский. Последнее разделение весьма важно в современных условиях, однако оно не может рассматриваться как достаточное для формирования государственно ориентированных национальных региональных элит в перспективе.

Упомянутая тенденция исламского возрождения в известной мере может рассматриваться как типологически аналогичная более ранней тенденции возрождения консервативного неотрадиционализма, проявившейся в идейной жизни Европы несколькими волнами на протяжении XVIII–XX вв.

Здесь также можно упомянуть и о «смягчении» стандартов рациональности в западной философии и в культуре (жанр фэнтези и др.). В целом можно сказать, что в западной философии оформились три позиции: 1) рационалистического фундаментализма (философия науки – за исключением зрелого периода творчества П. Фейерабенда, феноменология, аналитическая философия, неопрагматизм, сциентистско-технократические системы мысли); 2) постмодернистский скептицизм; 3) философские учения (по преимуществу в религиозной-философии), в которых затрагивается проблематика поисков традиционалистско-модернистского синтеза (проблема религиозной традиции и современности, учения христианского гуманизма и др.).

Возрождение мифологии в идеологии и практике политических движений в 1-й пол. XX в. заставило вновь задуматься об актуальности мифа для современной культуры, что привело, в частности, к разработке Толкиеном нового литературного жанра – фэнтези, что можно рассматривать и в связи с эволюцией жанра фантастики от фантастики научной с её основным сюжетом бытия человечества, научно-технически усовершенствованного настолько, что возникла возможность устремиться за земные пределы в космос и т. д., – к изображению великих архетипических миро- и социо-устроительных подвигов героев традиционного мира. В итоге можно говорить о смягчённой версии традиционалистского возрождения в ряде феноменов современной европейской культуры.

Насколько далеко уже сейчас (а действие общей неотрадиционалистской тенденции продолжается и углубляется) могут зайти эти «фоновые» и внешне «безопасные» (т. к. по всей видимости, надёжно упакованные в формы современного искусства и другие формы культуры) тенденции традиционалистского возрождения в современной культуре, содействующие нарастающему (по мере углубления кризиса идей просветительно-модернистского типа) переосмыслению дистанции между современностью и архаически-традиционным миром, ранее заданной прогрессистским самосознанием, – свидетельствует совсем недавний беспрецедентный

феномен практически планетарного масштаба массовых опасений наступления конца света 21 или 23 декабря 2013 г. по календарю маяя.

Хотя этот феномен может рассматриваться как маргинальный и тиражированный во многом благодаря его коммерческой эксплуатации, всё же следует отметить его характер «мировой эпидемии», демонстрирующий, каким образом накопление микроизменений в культуре в виде критики парадигмы идеологий просветительского типа (прогресса, рационализма и гуманизма, европоцентризма, сциентизма), а также утверждения постпросветительских реалий в сочетании с разработкой новой эстетической картины мира, признания эквивалентности культур и т. д., – может приводить к рождению массовых настроений больших групп людей, способных усиливать первую тенденцию, что в определённых исторических условиях, резонансно усиливающих указанную тенденцию, может образовать механизм «исторической мутации» типа гештальт-переключения на новую парадигму социокультурных принципов и связей.

Но дело вовсе не в том, чтобы, увидев новое подтверждение старой просветительской максимы о «сне разума, рождающем чудовищ» в явлениях «жесткого» и «мягкого» традиционалистского возрождения (в особенности, первого), прекратить критику одностороннего прогрессистского модернизма, стереть пыль с кумиров эпохи Просвещения.

Следует всего лишь ещё раз убедиться в том, что результатом критики одностороннего модернизма с позиций одностороннего же традиционализма может быть и разрушение возведённой новоевропейской идеологией прогресса преграды, отделяющей сознание современного типа от мира предрассудков, суеверий и мифических архетипов, что может привести к массовой экспансии этих самых предрассудков и суеверий в современное сознание с неминуемой ремифологизацией и деформацией последнего. А вот то, каким образом можно пройти между Сциллой одностороннего модернизма, прогрессизма и постмодернистского скептицизма и Харибдой возрождающегося традиционалистского фундаментализма, – это один из актуальных вызовов, обращённых к современной философии, науке и культуре.

Вероятность опасной ремифологизации и архаизации общественного сознания возрастает, когда одностороннему модернизму противопоставляется односторонний же традици-

онализм (фундаментализм), а не единственно уместный в такой перспективе курс на традиционалистско-модернистский синтез, в русле которого больше шансов избежать принципиальных ошибок односторонних ориентаций. В этой связи можно указать и на тенденцию постепенного выхода на первый план противостояния «жесткого» и «мягкого» традиционализма.

Оживление традиционализма и традиционных религий сегодня наблюдается не только в исламском мире и в России, а также, похоже, и в ряде восточноевропейских стран бывшего социалистического лагеря, в частности, в Польше и Венгрии.

Впрочем, проявление тенденций «мягкого» традиционализма в странах Запада сейчас не сопровождается признаками религиозного возрождения как восстановление влияния мировых религий; только на уровне маргинальных субкультур наблюдается актуализация более элементарных архаичных и традиционалистских неязыческих форм.

Кроме того, со 2-й пол. XX в. на Западе наблюдается оживление консервативно-либеральной мысли и активизация соответствующих политических сил («новые правые» и т. д.), – впрочем, «перекрытая» проблематикой практического осуществления политического мегапроекта единой Европы – Евросоюза, усилившей влияние либералов и социалистов, но вследствие этого лишь уступившая количественно, но не качественно, т. к. в идейном отношении консервативно-либеральные течения выглядят более продуктивными в сравнении с их прогрессистскими политическими конкурентами – либералами и социалистами.

III

Каким образом может быть конкретизирована в социально-политическом смысле идея православной цивилизации А.С. Панарина, социально-политическое измерение идеи консервативно-либерального синтеза?

В русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв. социально-философская проблематика в основном рассматривалась в политическом ракурсе. Среди видных представителей русской религиозной философии XX в. практически не было противников правового государства и демократии, сторонников авторитарного полицейского государства, были лишь разногласия о форме го-

сударственного устройства страны – конституционная монархия или республика. Однако помимо этой очевидной политической стороны дела у социально-философской проблематики есть и другая сторона, – и это поиск ответа на вопрос, в какой именно социальной структуре могут сочетаться начала демократии, общественной свободы и православной традиции?

Прямых указаний на социально-политическое устройство православной цивилизации у Панарина нет, но есть косвенные: во-первых, характерно отсутствие отрицания идеалов правового государства и демократии. Кроме того, в книге «Православная цивилизация в глобальном мире» Панарин говорил о необходимости сочетания в религиозной философии православия с новейшими достижениями современной науки. Эта формула повторяла известный тезис И.В. Киреевского о религиозной философии, в которой святоотеческая философия должна сочетаться с новейшими результатами западной образованности. Здесь важен акцент на синтетическую направленность замыслов разработки религиозной философии, на синтетическую структуру религиозно-философского самосознания.

Как представляется, эта синтетическая формула значима не только для религиозно-философского самосознания, но может быть истолкована и применительно к социально-политической сфере общества. Применительно к социально-политической структуре общества речь может идти о сочетании принципов демократии, общественной свободы и православной традиции. И тут сразу возникают вопросы: 1) в каком положении оказывается православная традиция в условиях демократии? – и, с другой стороны, 2) возможны ли демократия и общественная свобода в обществе с широко утверждаемыми ценностями православной традиции?

Конечно, в условиях демократии православная традиция нередко оказывается объектом нападков разного рода враждебных сил. Но, с другой стороны, ничто не мешает сторонникам православной традиции эффективно противодействовать этим нападениям. Соответственно, в положении православной традиции в демократическом обществе нет никакой негативной предопределенности, если, конечно не переходить на позицию, которую, по мнению Г.В. Флоровского, занимал К.П. Победоносцев. Как отмечал Флоровский в «Путиях русского богословия», Победоносцев «сомневался, готова ли Церковь к самозащите. Он предпочитал ее

ограждать извне государственной опекой и силой. Победоносцева скорее беспокоило пробуждение религиозных интересов в русском обществе. Он ценил религию, как быт, но не как искание...»¹.

Конечно, обращенная к вере внешняя свобода может быть вызовом и риском и для отдельного человека, и для общества, но в то же время это и возможность утверждения веры, постоянного труда веры.

Впрочем, сохранение свободы – это не только внешнее требование, но и внутренний императив. Вспомним замечательные слова Ивана Александровича Ильина о «законе свободы»: без нее гаснет дух, а без духа – вырождается и гибнет свобода; и его призыв, что люди должны увидеть и уразуметь этот закон.

Что касается второго вопроса о возможности демократии и общественной свободы в обществе с утверждаемыми ценностями православной традиции, то можно сказать, что в демократическом обществе эти ценности – не единственные: в обществе также существуют и другие социальные и культурные полюса. Иными словами, общество может быть построено таким образом, чтобы в нем были ниши и для «внешнего человека» и для «внутреннего».

Конечно, в условиях развития демократических свобод в обществе одновременно необходимо укреплять и консервативный общественно-политический и культурный полюс. При этом важно, чтобы это укрепление носило не только характер опоры на административный ресурс, но основывалось бы и на творческих усилиях.

Как представляется, осмысление исканий А.С. Панарина в русле просвещенного консерватизма, поиск путей сочетания принципов демократии и общественной свободы с православной традицией, – способны стимулировать выявление значительного интегрального потенциала просвещенного консерватизма.

Синтетической формуле сочетания откровений христианской духовности с новейшими открытиями просвещения, на которую ориентировался А.С. Панарин, присоединяясь к идее И.В. Киреевского, в социально-политическом плане наиболее полно соответствует проект правового государства, который, в свою очередь, дальше может быть конкретизирован в различных формах государственного устройства. Не менее важным

¹ *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 416.

моментом является присутствие в социокультурной системе, в обществе, полюса просвещённого и религиозно-ориентированного консерватизма как значимого противовеса другим общественно-культурным полюсам – прогрессистскому, либеральному и социалистическому, позициям правых и левых радикалов, разного рода маргиналов, и пр.

Поскольку религиозно (православно) ориентированный просвещённый консерватизм и правовое государство рассматриваются здесь как актуальные позиции, нужно уточнить их соотношение. В этом отношении следует сказать, что целесообразной должна быть признана общественно-политическая парадигма многообразия, а не авторитарная модель «монолитного единства» и т. д. Многообразии, представляющее как спектр позиций, делает возможным в известных пределах свободный выбор.

Поддержание принципа многообразия различия культурно-политических позиций, режима свободы, – принципиально важно для возможности выбора той позиции, в истинности которой человек убеждён, чтобы не было авторитарного навязывания человеку единственной истины. Хотя знакомить с истиной могут и другие, решающие шаги на пути постижения истины человек делает сам – самостоятельно, свободно, ответственно и убеждённо – и такова особенность субъектной формы. Воззрения и ценности, авторитарно навязываемые субъекту, порождают лишь лицемерие и двоемыслие. Путь к подлинным убеждениям возможен лишь через индивидуальную свободу, которая опирается на внешнюю поддержку в условиях общественной свободы, что и является аргументом в пользу выбора модели правового демократического государства. Только в условиях правового государства может быть адекватно представлено многообразие позиций межконфессиональных, межполитических, межкультурных и т. д. Аналогичным образом целесообразно рассуждать и о культурной политике.

Таким образом, сторонники консервативно-либерального синтеза нуждаются в свободе по внутренним основаниям, т. е. подлинным образом, и потому вполне сознательно вступают в диалог с современными либерально-демократическими силами, отстаивающими общественно-политический строй с правовым государством, политическим и культурным многообразием.

«РУССКАЯ ИДЕЯ»
КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ
СТРАТЕГИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ ДЛЯ XXI ВЕКА:
ВЕРСИЯ А.С. ПАНАРИНА

Несомненно, что наследие А.С. Панарина, начиная с его работы «Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)» (1994) и заканчивая фундаментальным текстом-завещанием – «Стратегическая нестабильность в XXI веке» (2003) – пронизывает весьма оригинальная идеология (эйдо-логия). А именно: сквозь это весьма насыщенное творческими озарениями и борьбой за идентичность русской цивилизации, хотя неполное десятилетие его жизни, проходит тема «Русской идеи», в конце концов отлитая им в цивилизационный стратегический концепт.

При этом нужно заметить, что сегодня в отечественной мысли наблюдается некоторый ренессанс в отношении интересующей нас концептуальной программы. О «Русской идее» с известными мировоззренческими и методологическими вариациями пишут В.В. Аксютин, Д.Е. Куликов, С.Э. Кургинян, В.В. Ильин, Н.А. Нарочницкая, М.В. Ремизов, М.Б. Смолин, А.И. Фурсов и др. Однако задел, совершенный А.С. Панариным, тут представляется вполне уникальным; и, что печально, не вполне востребованным.

Собственно ниже будет предложена реконструкция формы и содержания последнего, с учетом эволюции взглядов русского мыслителя, а также с «выходом» этих взглядов на стратегический уровень понимания мировых процессов, т. е. на уровень ориентации на субъектов мировой политики, среди которых, что естественно, находится место и России; плюс субъектов, ныне вовлеченных в коллективную игру и принимающих важнейшие решения глобально-исторического масштаба.

Вместе с тем, предлагаемая реконструкция и интерпретация нацелены на то, чтобы поставить идейно-мировоззренческое *credo* А.С. Панарина в один ряд с русскими мыслителями и их наследием, т. е. творцами «Русской идеи»¹. Однако основанием та-

¹ Недавно такую историко-философскую транскрипцию осуществил М.А. Маслин: См.: *Маслин М.А.* А.С. Панарин о русской идее //

кого включающего отношения служит философско-историческое представление о том, что *«Русская идея» – суть ценностно-нормативное представление о природе, предназначении и судьбе России, русской цивилизации как таковой в контексте всемирной истории.* При этом здесь полезно вспомнить, что подразумевали предшественники А.С. Панарина под «Русской идеей», дабы на этом фоне понять его вклад в актуальную разработку этого фундаментального культурно-политического и историософского концепта.

Так, у Ф.М. Достоевского «Русская идея» ассоциируется с как со «славянской», «православной идеей», так и со «всемирной отзывчивостью» русского народа; у В.С. Соловьева – это «замысел Бога о России», причем, о стране-цивилизации, вовлеченной во вселенскую теократию; Вяч. Иванов высекает её из диалектики «родного» и «вселенского»; у Н.А. Бердяева она носит ярко выраженный эсхатологический характер, что выделяет Россию с её обращенностью к концу, к Граду грядущему – в весьма особую исторически-трансисторическую величину; у Л.П. Карсавина она выражается в виде религиозно-общественного идеала с опорой на величины: государство – церковь – личность; И.А. Ильиным она рисуется как историческая задача и духовный путь, в основе которого лежат первичные (сердце, созерцание, любовь, святость, совесть) и вторичные (воля, мысль, форма и организация) антрополого-социальные силы.

Конечно, этот идейно-аксиологический контекст во многом соотносится с историческим бытием России романовской эпохи; но с другой стороны, что также хорошо известно, названные выдающиеся русские мыслители занимали и метаисторическую точку зрения, пытаясь определить некоторую ортогональность присутствия русской цивилизации в мировой истории. Причем, речь тут идет «русском логосе» с его спецификой постижения предметности и метапредметности истории, в которой проступает лик России. Впрочем, именно такой посыл можно найти в откровениях поэта Серебряного века М.А. Волошина:

Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. Е.Н. Моцелкова, О.Ю. Бойцовой, В.Н. Расторгуева; науч. ред. А.В. Никандров. М., 2015. С. 63–79.

*Сильна ты нездешней мерой,
Нездешней страстью чиста,
Неутоленную верой
Твои запеклись уста.*

*Дай слов за тебя молиться,
Понять твоё бытие,
Твоей тоске причаститься,
Сгореть во имя твоё².*

Правда, и сегодня в пространстве дискурсов о России как государстве-цивилизации, о «Русском мире», о российской неимперии и т. д., встречается немало любопытных, а подчас и крайне противоречивых суждений. Сошлось лишь на две из всего множества позиций, весьма показательных с точки зрения поиска фундирующей исторический маршрут России и её цивилизационной ойкумены идей.

Первая принадлежит известному историку и политологу Н.А. Нарочницкой, и сформирована она на основе цивилизационных и геополитических рефлексий «русского пути». Выражается эта идея, следует сказать, апофатически-заостренно: «Эксперименты XX века слишком очевидно продемонстрировали: для России одинаково губительны как самоизоляция, так и насильственное обезличение; как самонадеянное противопоставление себя миру, так и раболепное эпигонство»³. Вторая принадлежит французскому историку и политологу Элен Каррер д'Анкосс. Помимо своей цивилизационно-исторической ретроспективы (напр., «Евразийская империя») и фиксации нерешенных актуальных задач, стоявших перед русской цивилизацией (напр., «Незавершенная Россия»), она указывает на её актуальный цивилизационный выбор. В частности: Россия – «великая страна, зажата меж двух миров». Но её выбор, по мнению французской исследовательницы, таков: «Россия видит себя европейской страной, вступающей в Европу, и вместе с тем – европейской страной, присутствующей в Азии, распространяющей в Азии европейскую культуру и ев-

² Волошин М.А. Россия (1915) // Волошин М.А. Стихотворения. М., 1989. С. 11.

³ Нарочницкая Н.А. Россия и русские в современном мире. М., 2011. С. 283.

ропейские ценности». – И далее: «Большинство русских, да в конечном итоге и сам Владимир Путин, делают выбор, основываясь не на геополитике, которая означала бы сдвиг к Азии, а на своей цивилизации, бесспорно европейской...»⁴.

Как видим даже этих приведенных точек зрения пока достаточно, чтобы зафиксировать проблемную ситуацию, связанную с разномерностью системы аксиологических (а значит и онто-исторических) координат присутствия России-в-мире. Но с другой стороны, мы имеем дело с сущностным определением этой величины, либо полагаемой аскриптивно, либо фиксируемой дескриптивно, при этом с вариативно-инвариантной идейной «русскомирностью».

Разумеется, в этой современной полиглоссии своё особое место по праву занимает Александр Сергеевич Панарин, чья концепция развития русской цивилизации сегодня во многом (если не во всем) может считаться хрестоматийной.

Нужно заметить, что и для него предметом философских интересов всегда было *«бытие, существующее под знаком духа»*, т. е. отчетливо выраженная *пневматологическая транскрипция культурно-политических мировых и региональных реалий*. Но сам дух *«должен быть понят и истолкован с позиций Логоса, и события и перевороты, в нем совершающиеся, – на языке доказательных понятий, адресованных не слепой вере, но разуму»* (курсив мой. – Д. М.)⁵.

⁴ Каррер д'Анкокс Э. Россия между двух миров. М., 2017. С. 81. Последнее утверждение и содержащийся в нем ключ – «основываясь на своей цивилизации» – отсылает в том числе и к общей идее, т. е. «русской идее», которая отождествляется с Европой. Насколько ошибочна эта позиция, показывает недавняя работа другого известного французского интеллектуала – политолога И. Бло. В своей книге «Россия Путина» он говорит о совершенно ином выборе, стоящем перед Россией и странами Запада. А именно: между Бытием и Gestell (!). Причем *Россия как государство-цивилизация свой выбор уже сделала в пользу традиционалистски понимаемого бытия и сознания*. Отсюда фиксация: «Возвращение России есть возвращение жизни. Она должна служить примером для других стран, в первую очередь европейских, чтобы они тоже возвращались к жизни» (Бло И. Россия Путина. М., 2016. С. 235).

⁵ Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 18.

Отсюда, собственно, и проистекает намерение эксплицировать содержание панаринской версии «русской идеи» как цивилизационного стратегического концепта, – разумеется, в фокусе поисков им формулы новой архитектоники мирового исторического процесса.

Итак, первые важные теоретико-методологические представления, посвященные идейному фундированию пост-коммунистического существования России и её окружения (с государствами, бывшими республиками Союза ССР, с их различным международно-правовым статусом, т. е. признанными и «непризнанными» экзистенциями, а также этносами, только взыскующими своей государственной формы), уже содержатся в его работе «Россия в цивилизационном процессе» (1994). Здесь помимо множества иных важных политологических, социологических и культурологических сюжетов, содержится четкое представление о том, что в ходе всемирно-исторического процесса в России сформировалось вполне определенное и притом «большое цивилизационное пространство».

Но оно ценно не само по себе, а как предпосылка реабилитации историзма с содержащимся в нём «нетривиальным решением» в аксиологической сфере, причем как для самой России, так и для иных цивилизаций с их историческими альтернативами. И здесь А.С. Панарин – не только «анти-Поппер», ведь им дан отказ новому «избранному (= объединенному под эгидой США Западу) народу», признаванному «наследовать землю» после победы над СССР и пресловутого либерального «конца истории»⁶. Более того, со всей

⁶ Весьма точно передает панаринскую мысль такое его суждение: «Западнический антиисторизм существует в двух формах. В одной из них довлеет образ вовлечения новых масс “варваров”, новых континентов в систему “окончательно” сложившейся западной цивилизации; в другой – образ переноса западных достижений в другие регионы. Но при этом в обоих случаях “конец истории” не вызывает сомнения. В первом случае предполагается, что “пришельцы” пассивно заучивают кодексы “европейского дома”, не привнося никаких изменений в его институциональную и культурную систему; во втором – что местная почва, куда переносится новация, – это скорее не почва, а “tabula rasa” – чистая доска. Опыт опровергает и то, и другое» (Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 143–144).

очевидностью здесь поставлен под вопрос «закон» истории в виде её «конца» от Ф. Фукуямы, также теоретически узаконенный Г. Киссинджером в «Дипломатии» и Зб. Бжезинским в «Великой шахматной доске». А американская «социальная инженерия», точнее, игры на «евразийской шахматной доске» – в виде Realpolitik Дж. Буша-ст. и У. Клинтона – распознаны как продвижение в евразийском цивилизационном пространстве «открытого общества», «цивилизации» в их попперовском понимании.

Отсюда – поиск цивилизационного «ответа» на уровне стратегической перспективы, а значит, поиск идейно-фундирующего его основания. Недаром на страницах этой работы тема России, как стохастической, пульсирующей духовными энергиями и нелинейной величины, цивилизационная миссия которой (если и может быть прокалькулирована, то в логике «больших чисел») является превалирующей. Здесь пространство, время, субъектность (интерсубъектность) и духовное-и-политические действие образуют контур теоретического исследования, – а значит, возможного практического осуществления.

Нетривиальную и притом цивилизационно-системологическую характеристику мы находим в следующих словах: «Старая Россия представляла собой супер-этнос, управляемый не националистической, а особой “цивилизационной” монархией, которая была либеральной в специфическом смысле слова: в смысле терпимости к плюрализму образов жизни, верований, этнических традиций. Словом, это была терпимость к плюрализму культур, что и составляет основную специфику цивилизационных образований. Россия эволюционировала в направлении от национально-государственной к цивилизационной идее, но ее эволюция была прервана катастрофой 1914–1917 гг.»⁷. Но далее следует констатация, касающаяся первых лет постсоветского (посткоммунистического) существования: «Сегодня трудности цивилизационного строительства усугублены тем, что единство цивилизационного проекта подвергается небывалому давлению как снизу, со стороны национальных культур и движений, так и извне, со стороны других цивилизаций, в первую очередь – западной»⁸.

⁷ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 145.

⁸ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 145–146.

Отсюда наиважнейшее условие возобновления нашего исторического творчества в обстановке превалирования дезинтеграционных процессов, разрывов некогда единого цивилизационного пространства: «Сегодня, чтобы сохранить целостность, России нужна *особо мощная цивилизационная идея*, способная преодолеть это давление» (курсив мой. – Д. М.)⁹. Собственно, в этом створе и ведется поиск концепта «Русской идеи» на стратегическом уровне. По версии мыслителя, здесь возможна и желательна схема: *цивилизационно-историческое сознание* > «Русская идея» («русская идея», «евразийская идея», «евразийский проект») > *цивилизационное бытие* > *присутствие русской цивилизации в мировой истории*. При этом тотальное военно-стратегическое и идейно-ценностное наступление Запада; распад СССР, явившийся во-многом следствием девальвации «Русской идеи» в её советском варианте (радикальный и секуляризированный проект социального государства), замена идейного *credo* «красной империи» либеральным «универсализмом», а на деле войной с собственной государственностью и социальным консенсусом, культурными традициями и коллективистской моралью, – суть отправные точки для дальнейших рассуждений.

Итак, для воссоздания жизнеспособности русской цивилизации в условиях внутренней и внешней турбулентности, стягивания её пространственного ареала и активации присущего ей творческого типа времени, возможны два пути в интерпретации ценностно-смысловых опор.

Первый путь, соотносимый с «парадигмой духа», есть не что иное, как актуализируемый цивилизационный тип сознания. Он живет в логике реализации принципов Просвещения и христианского принципа обетования спасения всех и каждого. В определенной мере он есть манифестация идеи Рима¹⁰, плюс идеи

⁹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 146.

¹⁰ Здесь очень важна оговорка мыслителя, указывающая на то, что оформляющийся в единую субъектность, хотя и на гетерогенных началах Европейский Союз, корреспондирует с Первым Римом, в то время как русская цивилизация в её имперских, советских (и возможно, пост-советских) модификациях, – соотносительна с реальностью Второго Рима. Но на самом деле именно Третье-Римская идея образует подлинное имперско-цивилизационное *credo* России.

демократии в её исконном варианте, хотя здесь нельзя исключать и сугубо культурологических (собираательных) обертонов. Недаром русская или евразийская модель исторического развития (отечественный историзм) содержит в себе логику «кристаллизации и обособления»¹¹, которая контрадикторна атлантической и европейской (западный историзм) логике «рассасывания и втягивания»¹². Но это ещё не все. Дело в том, что «цивилизационный сценарий исходит из картины упорядоченного, структурированного мира, в котором над каждым суверенным государством возвышается некая суперсистема – цивилизационный свод наднациональных, надгосударственных норм, которым все подчиняются, создавая тем самым стабильное пространство предсказуемости»¹³. Понятно, что в этом смысле такой тип сознания более реалистичен, – а значит, он способен порождать и поддерживать жизнеспособные формы бытия.

Второй путь, соотносимый с «парадигмой тела», выражается в геополитическом типе сознания. Ему свойственна укорененность в органицизме, социологии и силовом дайджесте бытия. Но натурализм этого типа сознания чреват, как это ни парадоксально, такой «работой» над бытием, при которой его структура в конце концов представляется эфемерной, а ему дается номиналистическое истолкование. Так, к примеру, для многих западников внутри России – марксистов и либералов – неуклонная поступь западной цивилизации, линейная и притом прогрессистская перспектива «прописаны» в современной картине мира как незыблимые аксиомы. Отсюда наивные мечтания о конструкции «Второй Европы», «Третьей Европы» и т. д.

Более того, для России и иных цивилизаций такой геополитический тип сознания и соответствующий ему сценарий исторического развития «исходит из другой, номиналистической презумпции, согласно которой действительной реальностью являются изолированные организмы – государства, ведущие трудную и опасную борьбу за выживание, а вся цивилизационная

¹¹ Более точно: «эмансипаторско-самодеятельная идея с евразийским лицом» (!).

¹² *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. 160.

¹³ *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 208.

суперсистема – международное право, “новый мировой порядок”, единые общечеловеческие интересы и так далее – представляет собой конвенционалистскую призрачность – “дружбу до первого милиционера”»¹⁴.

С методологической точки зрения здесь напрашивается следующее уточнение: цивилизационный тип сознания и продуцируемое с его помощью бытие должны выступать основой функционирования геополитического типа сознания и бытия, ставя перед последним задачу выхода из натурализма, сферы «силовых решений» – в сферу решений духовно-нравственного порядка, в т. ч. формирования цивилизационных и межцивилизационных синтезов. И наоборот, если в жизни государства (государств) превалирует сугубо витально-силовой способ организации исторического процесса, а носители геополитического сознания всячески третируют культурно-цивилизационную традицию, то социальная энтропия попросту неизбежна, – даже при кажущейся константности силы сухопутной империи¹⁵.

¹⁴ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 207. Действительно, такая метафора передает весь драматизм квази-мультиверсальности. На деле же, как тонко показал А.А. Зиновьев в своем последнем социологическом романе «Русская трагедия (гибель утопии)», «судья» и «палач» никогда не оставляют шансов «жертве». См.: Муза Д.Е. «Да, жизнь лишь Веры воплощенье...» (Этюды русской аксиологии). Saarbruken, 2015. С. 81–93.

¹⁵ Речь идет не только об американской геополитической традиции, представленной Н. Спайкменом, Д. Мэйнингом, Зб. Бжезинским. Еще в геополитической концепции К. Хаусхофера, между прочим, теоретика «большого пространства», говорится об СССР как государстве – поборнике «оси истории» с ярко выраженным «пространственным мышлением». Так, он отмечал: его, Союза, развитие «происходит в условиях удивительного смещения вытесненных в Восточную Европу евразийского и варяжского влияний, великорусской зоны скудной земли (подзол), подчинившей плодородные почвы (чернозем), выкованного монголами и татарами панславистского и царистского мышления, которое ныне задрапировано в одежду Советов, но осталось все тем же пространственным мышлением и пользуется паназиатским стремлением к расширению пространства, чтобы окраинные ландшафты... поставить на службу центральной панидее Евразии» (*Хаусхофер К. Панидеи в геополитике // Хаусхофер К. О геополитике: Работы разных лет. М., 2016. С. 280*).

Напротив, полагая, что история всегда предоставляет народам и цивилизациям право экзистенциального выбора, совершаемого в сфере духа, А.С. Панарин выводит: «Нынешний статус Запада, полученный в результате краха тоталитарной сверхдержавы и ее сателлитов, отнюдь не является закономерным итогом и единственно возможной перспективой истории»¹⁶. Перспективы сугубо геополитической, подкрепленной финансово-экономическими и технико-технологическими инструментами. Но из этого следует, что и Pax Americana отличается сомнительной социокультурной легитимностью.

Россия же, с подачи западного интеллектуального истеблишмента, в сознании политических элит и мыслителей «местного разлива» толкуется либо как европейская держава-союзница, культура сестринского типа, либо как «восточный монстр», долгие годы нависавшего мрачной тенью над Европой и наконец-таки разваливающегося»¹⁷. Эта раздвоенность, присущая как самому Западу, так и «государевым людям» ельцинского призыва, очень дорого обошлась всей группе стран, культурно-исторически и политически тяготеющих к России столетиями. Речь о десоциализации и деморализации как больших масс людей, так и элит. Но последние не замедлили стать «внутренним Западом» – носителем атлантических ценностей¹⁸, объявив помимо всего прочего, войну собственному народу...

Конечно, перед Россией в начале 90-х гг. XX в. стояли нештучные проблемы, связанные с усвоением идей культуры-донора, т. е. Запада, на фоне проведения самостоятельной политики в пространстве СНГ, и шире – в Евразии. Но удовлетворится ли ролью «двуликого Януса» Россия?

В панаринской редакции эта проблема выглядит следующим образом: «В отношениях с Западом она должна придерживаться

¹⁶ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 177.

¹⁷ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 70.

¹⁸ В свое время такой тонкий наюлюдатель «русской трагедии» конца XX в., как Дж. Къеза, в работе «Прощай, Россия!» сделал обобщение, касающееся постсоветской (посткоммунистической) трансформации: «В общем, это была в полном смысле слова американская победа...» (Къеза Дж. Прощай, Россия! М., 1998. С. 9; курсив мой. – Д. М.).

евразийской политики, всячески подчеркивая свою цивилизационную особенность и защищаясь с помощью особого рода социокультурных фильтров, прозрачных для информации, касающейся технологических средств (в широком смысле слова, включая и социальные технологии), но непрозрачных или полупрозрачных для информации, способной напрямую воздействовать на аксиологическую сферу, на систему морали и ценностей»¹⁹. В отношении стран «ближнего зарубежья», где большие русские диаспоры, промышленно-кооперативные и семейные связи, но этнократии подняли стяги этнического национализма, рекомендуется следующее: «Здесь чаще всего именно Россия выступает в роли культуры-донора. Следовательно, ей выгодна “атлантическая” политика открытого социокультурного пространства и “деидеологизации”. Однако это быть может справедливо для ближнего евразийского контура.

В более широком евразийском контексте, России приходится выстаивать свою политику по трем направлениям: во-первых, “отвечать” на “вызовы” Запада (готового потеснить Россию с её европейских границ); во-вторых, “отвечать” на “вызовы” мусульманского Востока (стремящегося вовлечь в сферу своего влияния не только “родственные” республики Средней Азии и Закавказья, но и соответствующие автономии, входящие в состав Российской Федерации); в-третьих, “отвечать” на динамические сдвиги, порождаемые в Азиатско-Тихоокеанском регионе, который готов к мирной колонизации Дальнего Востока и Сибири»²⁰.

Тем не менее, реальные альтернативы российской геополитики связываются им либо с римской идеей сверх-державы, организующей евразийское пространство согласно новому разделу сфер влияния между западным «Римом» и восточными цивилизациями, либо с «романтической» по своей сути геополитической концепцией «государственного одиночества» России в мире, восходящей, опять же к Третье-Римскому архетипу, и не имеющем особых исторических гарантий.

Проще говоря мыслитель ратует за реабилитацию «ценностей укоренения»²¹, которые и должны дать свою санкцию тем или

¹⁹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 191.

²⁰ Там же. С. 246–247.

²¹ Там же. С. 166.

иным модернизационным сдвигам, или же напротив, поставить таковые под сомнение. В этом контексте важен и такой ракурс: «Национальные и регионально-цивилизационные ценности надо защищать, не упуская из виду общецивилизационные критерии эффективности – социально-экономической, научно-технической, политической. Без этого им не удержаться в условиях постоянного внешнего вызова и соревновательности»²². Иначе говоря, новая цивилизационная сборка должна сочетать в себе метафизическую и прагматическую составляющие.

Нужно заметить, что в более предметном виде эта проблематика была изложена в книге «Вторая Европа» или «Третий Рим»?» (1996). Но и здесь прозвучала ключевая мысль А.С. Панарина, касающаяся цивилизационной регенерации посредством продуцирования и реализации соответствующей (времени / месту / культурному коду / историческим притязаниям) идеи: «Разбегающаяся пространство России не удержат без новой цивилизационной (суперэтнической) идеи, которая по новому высветила бы универсалии нашей культуры, а тем самым – и единую историческую перспективу многих народов СНГ» (курсив мой. – Д. М.)²³. Но для полноценной её объективации необходим цельный ассоциированный субъект, а значит, наступает время «восстановления консенсуса по следующим основным направлениям:

- между интеллигенцией и народом;
- между различными социальными слоями и группами, каждая из которых несет свою долю государственных повинностей, не перекладывая всю их тяжесть на других;
- между нациями и народностями на основе принципа единой исторической судьбы, единой цивилизационной перспективы»²⁴.

И по большому историческому счету, перед этим разноразновным и разнокачественным, но все же единым субъектом стоит задача порождения новых «цивилизационных синтезов» в Евразии. Разработкой условий их создания мыслитель был занят в целом ряде последующих книг – «Реванш истории: российская

²² Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 167.

²³ Панарин А.С. «Вторая Европа» или «Третий Рим»? Избранная социально-философская публицистика. М., 1996. С. 112.

²⁴ Панарин А.С. «Вторая Европа» или «Третий Рим»? Избранная социально-философская публицистика. М., 1996. С. 112.

стратегическая инициатива в XXI веке» (1998), «Россия в циклах мировой истории» (1999), «Глобальное политическое прогнозирование» (2000).

На первой из работ следует остановиться несколько дольше, поскольку именно в ней дана диспозиция ныне живущих цивилизаций (восточнохристианской, мусульманской, индо-буддийской, конфуцианско-даосской) по отношению к волюнтаристски завершающему западной цивилизацией процессу вестернизации мира²⁵, – точнее реакции цивилизаций на этот унифицирующий мегатренд, в т. ч. в аспекте поиска альтернативных путей развития цивилизационно дискретного человечества.

Итак, все не-западные цивилизации сегодня испытывают нешуточное воздействие со стороны западной цивилизации, её идеолого-мировоззренческих клише, или т. н. «великих учений» – либерализма (нео-либерализма, либертаризма) и марксизма (нео-марксизма, нео-грамшизма). Кроме того, социокультурные деформации названных систем, включая русскую цивилизацию, заданы вытекающими из них ложными дилеммами: номенклатурный капитализм / коммунистическая реставрация; индустриализм / постиндустриализм. Разумеется, каждая цивилизация ищет пути развития не без учета этих дилемм, хотя каждая из них (что принципиально для научной позиции А.С. Панарина) имеет своё особое задание в Истории в особом пространстве планеты.

Но для осознания подобного обстоятельства нужна совершенно особая историческая «оптика», которую и предлагает мыслитель для уяснения налично-плюральной цивилизационной специфики. С её, цивилизационной эпистемологии помощью, состоящей из гуманитарного объяснения и гуманитарного понимания²⁶, каждая

²⁵ Весьма характерно, что именно эта работа А.С. Панарина перекликается со знаменитой книгой А.Дж. Тойнби «Мир и Запад» (1952), – в частности, с базисным положением британского историка: «И если мы что-то должны и можем уяснить себе, так это то, что столкновение между остальным миром и Западом переходит из сферы технологической в сферу духовную» (*Тойнби А.Дж. Мир и Запад // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М.; СПб., 1995. С. 161*).

²⁶ Нужно подчеркнуть, что у А.С. Панарина эти процедуры, что особенно важно для холистической методологической позиции, представлены в логике дополнительности. Однако в социогуманитарных исследованиях по-прежнему существует жесткая оппозиция номотетики

из пяти цивилизаций описывается как триединство «трех миров»: 1) мира ценностей; 2) «жизненного мира»; 3) мира истории. Но все они, тем не менее, объединены проективным принципом, т. е. «сознательно затребованного стихийно текущему».

По большому счету, для понимания истории (в противовес прежним её формулам: история как «железная» закономерность; история как социальный «отбор»; история как невзыскательная жизнь) здесь предлагается гуманитарное, герменевтическое «проникновение» в мироустроительные инициативы и ценностные полагания не-западных цивилизаций. Подобная процедура реализуется на фоне тезиса о том, что Запад свернул творческую фазу своего присутствия в истории, заменив её – в который раз – «гарантированной историей». Между тем, эти «гарантии» касаются только его самого. Иначе говоря, речь идет о самобольщении и обольщении других: прежде всего – в политических и академических кругах²⁷, а затем и в массовом сознании западных обществ;

и идеографии, объясняющего и понимающего подходов. «Как нам представляется, – пишет М.Ф. Румянцева, – если продлить во времени оппозицию номотетики и идеографии и применить эти подходы к построению теории исторического процесса, то именно цивилизационный подход может рассматриваться как “понимающий”, а глобалистский – как “объясняющий”» (Румянцева М.Ф. Цивилизационный и глобалистский подходы к теории исторического процесса // Глобальное сообщество: Картография постсовременного мира / Рук. проекта, сост. и отв. ред. А.И. Неклесса. М., 2002. С. 70).

²⁷ Даже такой яркий представитель американской академической элиты, как профессор Школы международных отношений Джорджтаунского университета, а также консультант американских высших властных кругов К. Куигли. Он был очень осторожен в своих прогнозах в отношении противостояния двух сверхдержав. Так, в своей известной работе «Трагедия и надежда» он подчеркивал: 1) развитие советско-американского соперничества будет идти по пути более низко-интенсивных и менее насильственных действий; 2) из-за неспособности сверхдержав обеспечить полноценную консолидацию союзников эти блоки будут испытывать напряжение; 3) в дальнейшем будет наблюдаться рост независимости нейтральных и неприсоединившихся наций, в т. ч. по причине полного структурного охвата советским и американским блоками всей структуры мира (Quigley C. Tragedy and Hope. A History of the World in Our Time. New York: The MacMillan Company; London, 1966. P. 1205–1206).

шире – той части человечества, которая принимает эту логику тотальной западнизации с вложенными в неё и тиражируемыми экзистенциальными суррогатами²⁸.

Таким образом, благодаря такой панаринской оптике «гуманитарно понятая история видится как разнообразие и диалог мировых культур, а смысл её – в сохранении и поддержании разнообразия»²⁹. Из этого пункта вытекает ряд весьма важных вопросов: например, о том, что содержится в культурных кодах цивилизаций и с чем они вообще идут на актуальную встречу друг к другу? Или вопрос о том, достаточно ли аксиологической валентности у цивилизаций для изменения формата и маршрута истории? Но главное: с чём Россия может включиться в диалог цивилизаций, желая реального «реванша Истории»?

Отвечая на последний вопрос, он находит, что поиск «большой идеи», способен пробудить в России и в Евразии массовую энергию, сформировать яркие политические характеры – и тем самым дать шанс историческому творчеству. Если говорить о внутрицивилизационной регенерации, то в ней в обязательном порядке присутствуют три слагаемых:

1) *новая идея социальной справедливости*, вмещающая в себя принцип социальной защиты обездоленных и демократический принцип «честной игры» (в экономическом и социальном аспектах);

2) *социально-культурный консерватизм*, выстроенный на основе религиозной и культурной традиций и выступающий как реакция на предельную нравственную распущенность;

3) *высокий патриотизм* как средство преодоления страной релятивизма компрадорской элиты либералов-торгашей³⁰.

²⁸ Как верно заметил в свое время А.Л. Казин, «Русское православие никогда не отождествляло христианский успех с его видимыми (языческими) подобиями – ни с военно-государственной мощью, ни с деньгами, ни с конструкциями конечного человеческого ума, и уж, конечно, ни с сытостью и комфортом. Более того, душевное и телесное самодовольство прямо признается в православии бедой, а не победой человека» (Казин А.Л. Великая Россия. Религия. Культура. Политика. СПб., 2007. С. 599).

²⁹ Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 49.

³⁰ Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 222–223.

Таковы в целом пункты духовной реформации России, её социальной структуры и культурных практик, на деле – давно назревших и воплощаемых сегодня, хотя и в неполном объеме.

Если же обратиться к внешней – по отношению к русской цивилизации – среде, то тут также прописаны важнейшие положения. Они как раз и направлены на воссоздание цивилизационного плюрализма и диалогизма, в т. ч. с Китаем и Индией, с мусульманским миром, а также с Европой. Среди них – отказ самим следовать «в фарватере Америки под знаком идеологии либерализма»³¹, но также призыв к таковому для цивилизационных партнеров. Естественно, с указанием на то, что западный модерн пришел к радикальному самовыврождению, что неприемлемо для цивилизаций, живущих в логике Большого времени.

Но наиболее важные, опорные пункты здесь таковы:

1) *экологическая идея*, повышающая статус окружающего природного мира, приниженного модерном и превращенного им в простое средство;

2) *идея культурного многообразия мира*, которому модерн угрожает нивелировкой, достигшей крайней формы в образе массовой потребительской культуры;

3) *идея нравственно-религиозного фундаментализма*, как реакция на нынешние крайности духовно-нравственного попустительства, чреватого саморазрушением социума³².

Собственно, эти положения сегодня разделяются многими политиками, общественными деятелями и учеными по всему миру. Но, пожалуй, главное тут состоит в ценностном неприятии самой миссии Запада в решении мировых дел, включая судьбу посткоммунистической России. Миссии без основания! Так, в своем предисловии к французскому изданию книги Н.А. Нарочницкой «За что и с кем мы воевали» профессор Высшей школы социальных наук Ж. Сапир подчеркнул: «Запад, если вообще эта концепция имеет смысл, слишком инструментализировал самые ничтожные, а также самые важные и первостепенные потребности демократии и прав человека для того, чтобы его утверждения об обладании абсолютной истиной имели хоть сколько-нибудь

³¹ *Панарин А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 377.

³² *Панарин А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 378–379.

приемлемое основание»³³. Напротив, возвращение России (понимаемое им предельно широко: от геополитической субъектности и диалога с Европой – до реабилитации места и роли СССР в победе над фашизмом), выступает важным условием равновесности мировой политики.

Любопытно, что эта проблематика, а именно взаимоотношения России и Запада, России и США, становится определяющей в последующих работах А.С. Панарина: «Россия в циклах мировой истории» (1999), «Искушение глобализмом» (2000), «Глобальное политическое прогнозирование» (2000). Здесь, что очень важно для нашей темы, мыслитель предлагает – в сравнении с ранее указанной – оригинальную герменевтику цивилизационной (национальной) идеи с «большой римской идеей».

Для него последняя выступает важнейшим инструментом форматирования исторического процесса, причем, на фоне национальных идей, также имеющих свой государствообразующий пафос³⁴, – форматирования, идущего из США, и в меньшей степени – из России.

Объявляя эти государства «правообладателями» (хотя и в различной хронополитической логике) «римской идеи», Панарин концентрирует внимание на их социально-аксиологическом и телеологическом содержании. Для него «римская идея» суть идея большого суперэтнического пространства, «единой Родины народов». Но если в США в качестве основания строительства империи избран образ республиканского языческого Рима³⁵, то

³³ *Сатур Ж.* С позиции защитника идеи Родины // Нарочницкая Н.А. Россия и русские в современном мире. М., 2011. С. 397.

³⁴ Скажем, национальной идеи Германии, как продукта трайбализма, Реформации, плюс около-Вестфальского творчества. Или национально-почвенной идеи России, отрицающей значимость опыта Просвещения и полагающей культурно-политическую автаркию.

³⁵ Для ясности предложенных аргументов нужно также посмотреть на дело и сквозь «американоцентрические очки». Напр., известный политик и политолог США Дж. Гаррисон, говоря об Америке как о стране, где был реализован эксперимент, основанный на радикальном понимании свободы, тем не менее, создает её генеалогию в виде целого ряда смысло-образов и реалий политического. Она и Новая Атлантида, и Новые Афины, и Новый Рим, и Новый Израиль и Новый Иерусалим (!). – См.: *Гаррисон Дж.* Америка: последняя империя. М., 2009. С. 72, и сл.

для Руси-России таковым явилась Византия как «универсальная империя».

Дальнейшая транскрипция позиций носителей «римской идеи» вполне понятна. На одном полюсе находится принцип первичности и независимости «материи» учреждений, институтов от «духа», от воли благонамеренных властителей. На другом – презумпция о всемогущем и всепроникающем «духе», способном задавать материи направленность и смысл. Но если в первом случае мы видим весьма условную «гарантированность» результатов демократического участия³⁶, то во втором духовная спонтанность общественных процессов может посрамлять любую гиперформализованную самонадеянную систему³⁷. Проще говоря, позиция «политической механики» резко контрастирует с позицией, опирающейся на валентность всегда необходимых для объективации материи политического интеллектуальных и моральных свершений.

В отечественной истории, в бытии русской цивилизации мы наблюдаем мировоззренческий Христоцентризм и опору на великую письменную традицию, которая его воплощает и раскрывает; космоцентризм как иерархически-структурированную модель бытия с подчеркнuto моральным фундаментом; консенсус Православия и народности (т. н. «мір»); наконец, принцип «священной справедливости».

Последний как ничто другое олицетворяет идеально-типическую результирующую исторического творчества России. Раскрывая его, А.С. Панарин показал, что в коллективных судьбах народа он может осуществляться либо как «реванш забытых и угнетенных низов», обращающих «священный меч царя-мессии против внутренних угнетателей и узурпаторов, либо в форме реванша народа, поработанного внешними угнетателями и мобилизующего свою государственность для сокрушительного отпора врагу». Но оба сюжета тесно переплетены и связаны с сакральностью самой России. Последняя суть большая православная об-

³⁶ Хотя многие выборы президентов США, включая последнего, 45-го, не подтверждают данного положения.

³⁷ Здесь нужно вспомнить события «Русской весны», и прежде всего в Донбассе, где «кристалл власти» партии регионов, с одной стороны, и тотальный «майдан», поддерживаемый из США и ЕС – с другой, не смогли предвидеть и дезавуировать подлинно народное сопротивление олигархату и необандеровской хунте.

щина, семья народов во главе с православным монархом, а никак не институционально-административная «машина»³⁸ (не только американская, но в том числе – советская).

Говоря о последней, он вполне резонно обратил внимание на феномен русского западничества (левого – большевистского, и правого – либерального), заметно деформировавшего самоё «Русскую идею» и её основание – «православно-византийскую традицию», по большому счету лишив русскую цивилизацию социокультурной устойчивости и самостоятельности: «Когда начался идейный кризис царизма, они поспешили обратиться к западным учителям за идейной помощью и получили ящик Пандоры в лице марксизма. Когда последовал идейный кризис коммунизма, они по привычке обратились по прежнему адресу и получили новый ящик Пандоры – в лице подержанного либерализма»³⁹.

В свою очередь православная идея, если следовать тексту панаринской работы «Православная цивилизация в глобальном мире» (2002), артикулирована им как *идея свободы*, сопряженная с ответственностью за судьбу бытия; как *идея благодати*, в противовес закону, т. е. полагание промыслительно-чудодейственного вмешательства Божия в ход человеческой истории; как *идея любви и сострадания*, этой главной зиждительной силы бытия; как *идея творчества*, связанная не с моралью успеха, а с аскезой. В таком виде она контрадикторна идеолого-ценностным потугам субъектов модерна, а тем более постмодерна с его редуционистской программой в отношении природы, общества и человека. Чего, между прочим, не скажешь о не-западных цивилизациях, сохранивших свои этические комплексы, в которых даны подчеркнута мироутверждающие смыслы⁴⁰.

³⁸ Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и Западе. М., 1999. С. 277–283.

³⁹ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000. С. 125.

⁴⁰ Не секрет, что мыслитель эксплицировал возможные междивизиционные синтезы (между восточнохристианской, мусульманской, индо-буддийской и конфуцианско-даосской цивилизациями в пространстве большой Евразии) в контексте позитивного сценария мировой динамики, а именно восточного мега-цикла всемирной истории. См.: Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000. С. 86–164. При негативном сценарии – мегатренде глобальной граждан

По большому счету, делая обобщение, касающее присутствия русской цивилизации в полицентрическом мире, мыслитель обоснованно заявляет о том, что перед нею стоит сверхзадача – «заново утвердить, “переоткрыть” единство человечества – единство “эллина и варвара”, “язычника и иудея»⁴¹. Но сам принцип этого «переоткрытия» зиждется на презумпции о «творческом времени». Обращаясь к этой хронополитической грани нашего цивилизационного бытия и сознания, он указал: «Вопреки либеральному мифу “конца истории” и принципу “иного не дано”, мы утверждаем: история не закончена, а иное впереди». – И далее самое важное: «Законы православного бытия таковы, что мы не можем открыть “иное” для самих себя – оно не приватизируемо. Только открыв его для других, мы имеем шанс обрести его и для себя. Таков парадокс нашего мессианства...»⁴².

В качестве итога предложенной реконструкции напрашивается следующее: «Русская идея» в понимании А.С. Панарина предстает в виде многослойного цивилизационного (суперэтнического) концепта, имеющего стратегическое «звучание» в плане снабжения исторического бытия опорами в виде:

- принципа «священной справедливости»;
- принципа Третье-Римского жертвенного служения «униженным и оскорбленным» (тем самым удерживания мира от сползания в хаос американского тоталитарного «порядка»;
- принципа творчества и сотворчества (с другими цивилизациями) бытия, на основе морального и физического самоограничения.

Эти принципы, хотя и субъективно избираемы, обращены к иным субъектам – периферии мировой истории, главным образом – для её консолидации и выработки нового, ценностно оправданного маршрута мировой истории в XXI веке.

ской войны – также предусмотрены альтернативы в виде реабилитации идейно-ценностного содержания, заложенного в культурных кодах указанных цивилизаций, плюс цивилизаций Европы, Латинской Америки и Афро-Азиатского Юга. См.: *Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке.* М., 2003. С. 476–557.

⁴¹ *Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире.* М., 2002. С. 485.

⁴² *Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире.* М., 2002. С. 492.

Для самой же России, её самосознания, этот морально-полагающий акт предопределен дилеммой: гибель или творческое созидание⁴³. Но её решение, актуализируемое сегодня в политической логике бытия России, прозрачно и недвусмысленно: «Те, кого не оставила большая вера и большая любовь, отвергают гибель и выбирают подвиг созидания».

⁴³ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 204.

ДОКТРИНАЛЬНЫЙ МИНИМУМ
НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
ПО А.С. ПАНАРИНУ

90-е годы прошлого века в России характеризовались полной утратой национальной идентичности, невероятной смутой во всех сферах общественной жизни и головах людей. Это было время удивительной турбулентности и стохастичности, упразднения законов эволюции и подмены их законами флотации, когда наверху оказывались сплошь криминального типа личности. Система ценностных координат в обществе была полностью разрушена, и наступило тяжкое безвременье, именуемое на языке социологии аномией.

В состоянии растерянности находились не только люди, но и целые отрасли знания, в том числе социально-гуманитарные науки, которые заблудились «среди трех сосен» – либеральных «ценностей», «рынка» и «гражданского общества». На деле не было ни того, ни другого, ни третьего. Была имитация либеральных реформ, являвшихся прикрытием беззастенчивого грабежа населения страны и криминально-уголовных практик бюрократических «элит», сросшихся с уголовным миром. Подавляющее большинство населения оказалось без своего представительства во власти, в экономике, в общественной жизни, в образовании и здравоохранении.

В стране остро чувствовался недостаток, выражаясь словами К.Н. Леонтьева, «деспотизма внутренней идеи, не дающей материи разбегаться». Это и обусловило «социальный заказ» Ельцина на выработку «национальной идеи». Однако, несмотря на очевидные преференции, в стране не нашлось ни отдельных лиц, ни организаций, которые были бы способны решить подобную задачу. Нельзя индоктринировать в национальное сознание то, чего в нем нет и быть не может. Представить в виде «национальной идеи» социальный и политический беспредел и «управляемый хаос» в стране не нашлось ни одного клеветы власти.

Тем не менее, настоятельная потребность в выработке национального мировоззрения и самосознания в обществе была. Но концепция национальной идентичности и национальная идея не

могут быть навязаны сверху. Их, по-видимому, мог предложить только человек, являющийся, что называется, «плотью от плоти» своего народа, его наиболее ценным, аутентичным представителем, носителем лучших черт национального ментального архетипа. Таким явился миру Александр Сергеевич Панарин, безупречная чистота и классическая ясность языка которого в философии чем-то напоминали художественные шедевры его великого тезки, также удивительно ярко и ёмко выразившего архетипические черты русского народа.

Политический феномен и культурные артефакты, обусловившие тяжкое положение российских этносов (да не только их, но и всех народов стран СНГ) именуется глобализацией. Именно этим явлениям, в противостоянии которым формируется национальное самосознание, и были посвящены капитальные работы А.С. Панарина «Искушение глобализмом», «Глобальное политическое прогнозирование», «Стратегическая нестабильность в XXI веке» и др.

Александр Сергеевич одним из первых осознал и первым высказал мысль, что национальная идея не возникает и не развивается по рыночным правилам. Нельзя бросать в топку псевдолиберальных ценностей, реанимирующих законы социал-дарвинизма, миллионы людей.

А для того, чтобы осознать свои национальные интересы, необходимо сначала научно достоверно выявить и описать явления глобализации, а затем интерпретировать этот феномен, т. е. придать ему содержательный смысл. Вот как ярко и убедительно делает это А.С. Панарин: глобализация – «это не абстрактная универсализация, чудесным образом возникающая повсюду. Напротив, это конкретные партикулярности, которым придается глобальный характер. Глобализируется не язык йоруба, но английский, не турецкая, но американская массовая культура, не сенегальская, но японская и германская технологии. Геометрия и траектория глобализации достаточно ясны. Глобализация формулирует язык, структуру и динамику мировой власти»¹.

Глобализация искусственно формирует «четвертый мир», к которому относятся все те, кто вынужден играть по правилам игры, определяемым другими и в свою пользу. Эта «законодательствующая» роль в социальной практике на языке социологии на-

¹ Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 11.

зывается паралогией. «По таким правилам “чужим” невозможно выиграть, ибо эти правила не только формулируются, но и переформулируются в пользу облеченных властью»², – разъясняет он российским «элитам» их подлинные интересы, связанные не с их компрадорской ролью в жизни страны, а с осознанием принципа мировой политики «мавр сделал свое дело, мавр должен уйти».

И здесь же та «последовательная однополярность, при которой США обретают монополию на управление миром, несовместима с существованием крупных суверенных государств, где бы они не находились. Последовательный демонтаж этих государств явно входит в замыслы архитекторов однополярного мира». – «Машина западной технической цивилизации стоит перед дилеммой: либо переориентироваться на «нулевой рост» ввиду экологических, энергетических и сырьевых ограничений планеты, либо осуществить передел мировых территорий и таким образом заполучить новые ресурсы»³.

А.С. Панарин предупреждает, что глобализация угрожает современной цивилизации тотальным застоєм – «новым изданием азиатского стабильного способа производства, а современным элитам – превращением в мандариинат древнекитайского образца, который выдавал инструкции и регламенты, но не был способен инициировать большие творческие новации и открывать новые горизонты». На языке социологии эту перспективу можно назвать установлением диктатуры бюрократической редистрибуции в планетарном масштабе.

Он предупреждает: «“Экономический человек” сегодня готов кастрировать национальную культуру, тщательно выбраковывая все то, в чем он подозревает некоммерческое воодушевление и мужество самодостаточности». – Сегодняшний феодально-бюрократический монстр именно с этих позиций утверждает свою ущербность и похабность. А ведь при этих условиях, действительно, «ни один народ, ни одна культура не способны выжить, если в качестве господствующего мотива и императива выступает прибыль». – И делает вывод: «Американский глобализм – это тотальная экономическая власть (финансовой олигархии в первую очередь), преследующая планетарные амбиции». Действительно, точнее не скажешь.

² Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 11.

³ Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 12.

Закладывая фундамент национальной идентичности, Александр Сергеевич чеканно произносит: «До сих пор культуры были дуалистическими: наряду с тем, что продается и покупается на рынке, они содержали не отчуждаемый фонд ценностей личного и коллективного назначения. Во всякой здоровой культуре непродажными считались любовь и вдохновение, истина и красота. Также непродажными выступали и испытанные коллективные ценности: родной язык и священная земля предков, национальная территория и национальные интересы, гражданский и воинский долг»⁴. Все вышеперечисленное входит в доктринальный минимум национальной идентичности по А.С. Панарину. Отрадно отметить, что лучшая часть властвующей элиты постепенно начинает осознавать эти системообразующие ценности в жизни народа.

А его прогноз о том, что международная экономическая власть, выступающая сегодня как власть доллара, «с болезненной ревностью относится к этим непродаваемым и не отчуждаемым ценностям. Пока они существуют, она чувствует себя ограниченной и неполной: там, где есть люди, которых нельзя купить, она ожидает неприятных сюрпризов и подвохов». — «Вот почему все то, что не имеет товарного статуса и признанной меновой стоимости, господствующий либерализм объявляет пережитками традиционализма»⁵.

В свете постоянного попрания международного права в виде «необъявленных войн» — в Ираке, Афганистане, Ливии, Сирии становится более понятной констатация и историко-политологический прогноз А. Панарина, касающийся Америки — «Парадокс демократической Америки, ведущей свое глобальное наступление, состоит в том, что ею последовательно отвергается ключевое для демократии понятие политического суверенитета народа. Дело в том, что там, где имеет место такой суверенитет, национальные интересы по определению не могут быть предметом купли-продажи»; «Пока на местах существуют неотчуждаемые ценности, глобальная власть невозможна»⁶.

Особую опасность для национальной идентичности представляет по А.С. Панарину, так называемый «экономический человек», давший всему, до сих пор неотчуждаемому и необме-

⁴ Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 20.

⁵ Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 22.

⁶ Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 25.

ниваемому, соответствующий денежный эквивалент, который «устраняет многообразие форм власти, как и многообразие мировых центров, в пользу одной формы и одного центра». Его космополитизм становится вирусом, разрушающим национальный суверенитет и идентичность.

Для современной России весьма актуально предупреждение А.С. Панарина: «Образование на месте единых крупных суверенных государств множества этносуверенитетов означает поставку на рынок того, что прежде не обменивалось и не продавалось, – национальных интересов»... – И далее: «Национальные (точнее в данном случае было бы сказать – антинациональные) элиты получают возможность попасть в разряд мировой финансовой элиты, пользующейся всеми возможностями, открытыми глобализацией, только выступив в роли продавцов важнейшего стратегического товара – национальных территорий и ресурсов».

Наибольшую опасность для национальной идентичности представляют попытки устранения народа как самостоятельного субъекта истории и носителя суверенитета. И здесь он конкретизирует доктринальный минимум национальной идентичности следующими положениями: «Ее основанием служит: *единство территории* (месторазвития), *истории*, образующей источник коллективной культурной памяти, и *ценностей нормативной системы*, служащей ориентиром группового и индивидуального поведения. Все это выражает язык, непрерывно актуализирующий все три единства в сознании данного народа»⁷. Эту триаду А.С. Панарин называет *законом трех единств*, образующих коллективную идентичность народа.

Его прогноз безукоризнен; он предупреждает, что впервые в истории на месте коллективной идентичности больших субъектов истории, какими являются народы, могут возникнуть разрозненные социальные атомы, кочующие «граждане мира». «Современная глобализация *впервые в истории человечества* посягает на эти основы коллективной судьбы и идентичности и предполагает *тотальную приватизацию*, исключающую саму постановку вопроса о национальной идее, национальных интересах, приоритетах, безопасности и т. п.». Упразднение национальной идентичности по А.С. Панарину – необходимое условие того, чтобы народ не оказывал сопротивления тотальному разграблению.

⁷ Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 30.

Грозным предупреждением новоявленным нуворишам служат его слова: «Властные элиты *не-западного* мира только для того делают частными собственниками материальных и нематериальных богатств нации, чтобы они в качестве ни перед кем не отчитывающихся собственников могли продать свою собственность *действительному* хозяину мира, у которого есть чем заплатить»⁸. А в большинстве случаев (Кадафи, Мубарак и пр.) это выглядит как простая конфискация.

Алгоритм конфискации национальных достояний предполагает, по Панарину, игру на понижение, включающую два этапа: на первом этапе, местные элиты за бесценок скупают все национальное достояние – не по действительной стоимости, а по «конвенциональной», связанной с круговой порукой компрадорской верхушки. – «Так, в России под флагом приватизации общенародная собственность стоимостью триллион долларов и неоцененные природные ресурсы были “проданы” частным лицам всего за 5 миллиардов долларов. На *втором этапе* главный доллародержатель мира скупает – этих самых “верхов” (дело М. Ходарковского и ЮКОСа, который планировалось продать за 30 млрд долларов. – *Е. К.*) раздробленное и обесцененное национальное богатство, назначая не столько рыночную, сколько *политическую* цену, связанную с гарантиями безопасности и другими тайными подстраховками»⁹.

Отсюда задача «опираясь на народ, закрепить результаты первого этапа приватизации, национального, и избежать второго этапа, экспроприации международной. Народу в этой перспективе «предстоит новое перерешение своей судьбы и новое осмысление своего статуса». Иными словами, речь идет о достижении нового, более высокого уровня национальной идентичности.

А.С. Панарин предупреждает нацию и об идеологеме «среднего класса», призванной расколоть национальное единство и внедрить в народное сознание идеи американского бихевиоризма. По его словам, «населению, замордованному “реформами”, предлагают не верить собственным глазам – игнорировать факт неслыханной социальной поляризации, деления общества на связанные групповой порукой коррумпированные “верхи” и загоняемые в гетто “низы”, и вместо удручающей действительно-

⁸ Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 31.

⁹ Панарин А.С. Народ без элиты. М., 2006. С. 32.

сти лелеять идеологически заданный образ “свободного среднего класса”».

Время – надежный критерий истины, подтверждающий, что прогностический дар Александра Панарина полностью оправдался. Сегодня есть востребованность концептуальных положений философа на всех уровнях – и у народа, и у интеллигенции, и у элиты, прежде всего властвующей, как это ни парадоксально звучит. Есть все основания полагать, что философия А.С. Панарина может стать основой, фундаментом государственной идеологии и национального мировоззрения.

Сегодня для того, чтобы стать конкурентоспособными в жестоком противостоянии на мировой арене, совершить технологический «вырыв» к развитию, необходима превентивная мировоззренческая парадигма, свидетельствующая о возвращении философскому познанию его законодательствующей роли в устройстве общества. Только социально-научными методами эта цель недостижима. Как говорится, «все сущее не делится на разум без остатка» («Фауст» Гёте).

90-е годы в общественном сознании характеризовались растерянностью, разбродом и шатаниями, идеологическими и методологическими заблуждениями. Наглядный пример подобных метаний – философия и социология А.А. Зиновьева. Позитивных, жизнеутверждающих голосов было мало, и к ним принадлежали, прежде всего, голоса Н.Н. Моисеева и А.С. Панарина. И это в то время, когда российское общественное сознание остро нуждалось во «властителях дум», роль которых традиционно исполняла русская литература. Но в 90-е годы и ее голос странно стих и стал малозаметен. Отрадно в этой связи отметить, что первыми лауреатами премии имени А.И. Солженицина стали Панарин и Бородин.

Именно в этот период кажущейся безысходности, особенно гальванизированной коллапсом 1998 года, возвысил свой голос Панарин, под влиянием которого страх стал спадать, «туман в головах» рассеиваться, перед мысленным взором его читателей и слушателей отчетливо предстали контуры происходящего, а на этой основе стала вырастать перспектива ближайших и последующих действий.

Патриотизм и государственность – неотъемлемые черты философии А.С. Панарина, ее системообразующие основания. Философ, во всех смыслах отказываясь от себя, приобретал весь мир, его служение высшим смыслам было сродни подвигу, «не-

сению креста», особенно в виду его экзистенциально трагичной биографии, отмеченной невероятными испытаниями...

Государственный патриотизм, который зиждется на фундаменте веры в духовную силу русского народа, в святоотеческие православные устои его духовного и нравственного бытия, рождал интерференцию с его философией, являвшей собой образ обретенной идентичности, самосознания философа, которым он щедро делился с соратниками и последователями, со всем российским социумом.

Нет тем в социальной философии, философии истории и политологии, не протестированных его пытливым умом. Абсолютное большинство псевдонаучных имитаций действительности (панегирики глобализации, неолиберализма, «рынка», социал-дарвинизма, марксизма и бихевиоризма вкупе с неофрейдизмом и структурализмом) получали под его пером суровую критику и возмездие.

Мягкий, чуткий, удивительно незлобивый в повседневной жизни человек становился непреклонным мыслителем сурово каравшим подлость, подтасовки, псевдонаучные подлоги в обоснованиях предельно извращенной и опухавшей действительности как в нашей стране, так и за ее пределами.

Очевидно, что его органичность и целостность, его имманентность являлись дофилософской предпосылкой его философии, рождавшей в массах эмфатическое, воодушевленное отношение к жизни и творчеству...

Сегодня, когда востребованность философии Александра Панарина обществом стала непреложным фактом общественного сознания, актуально звучат предложения об издании академического собрания сочинений его трудов, создании Центра или Фонда научных исследований имени А.С. Панарина, учреждении на философских и политологических факультетах страны именной стипендии его имени.

А.С. ПАНАРИН И В.Л. ЦЫМБУРСКИЙ:
ДВА ПОДХОДА К РАЗВИТИЮ РОССИИ

Распад Большой России (СССР) поставил перед политической мыслью нашей страны задачу осмысления того, а что же из себя представляет современное (на тот период) государство под названием Российская Федерация? Это самодостаточная страна? Государство, вернувшееся к своим естественным границам? Или осколок некогда большой страны? И как дальше должно развиваться это образование? На каких принципах оно должно строиться? Как взаимодействовать с теми своими частями, которые внезапно стали «Ближним зарубежьем»...

Вопросов возникало много. Вместе с тем, и российские мыслители старались осмыслить возникающую ситуацию. Официальное руководство взяло курс на евроатлантическую интеграцию.

Однако были и иные направления. В качестве альтернативы данному подходу возникло *евразийство*, восходившее корнями к идеям эмигрантских мыслителей-евразийцев. У истоков современного евразийства стоял Л.Н. Гумилёв, умерший летом 1992 г. Евразийство набирало стремительно популярность.

Условно в нём можно было выделить неоевразийство во главе с А.Г. Дугиным. «Популистское евразийство», взятое на вооружение, преимущественно, политиками, сводящееся, как правило, к легковесным размышлениям о России-Евразии, без тщательной проработки данной идеи. «Академическое евразийство», которого придерживались учёные – историки, философы и политологи, стремящиеся использовать идеи евразийства для научного анализа как истории, так и современности.

Фактически евразийцы стояли за возрождение, пусть и в видоизменённой форме, постсоветского пространства. Дань евразийству в тот период отдавал и А.С. Панарин, правда дистанцировавшийся от неоевразийства А.Г. Дугина и от иных направлений.

Вместе с тем, возникло и *изоляционистское направление* в политическое мысли. Уже в 1993 г. популярность обрела статья В.Л. Цымбурского «Остров Россия». Это была интеллектуальная попытка дать ответ как евразийству, так и атлантистам. В какой-то степени В.Л. Цымбурский, как и А.С. Панарин, оказался в тот пе-

риод в одиночестве. Тем не мене оба мыслителя дали свои оценки положения России и постарались разработать идеи дальнейшего развития страны. В центре нашего внимания и будет анализ идей А.С. Панарина и В.Л. Цымбурского. Этих мыслителей можно отнести к цивилизационной парадигме в геополитике. Но трактовки цивилизации у них отчасти разнятся.

В одной из своих работ, вновь полемизируя с С.П. Хантингтоном, А.С. Панарин категорически утверждал: «Цивилизация есть надгосударственный и “сверхгосударственный”, не укладывающийся в чисто политические рамки суперэтнический синтез»¹. В целом, основанием цивилизаций как надэтнических общностей является духовная связь этносов и регионов². Таким образом, мировой цивилизационный процесс для А.С. Панарина представляет два варианта:

1) геополитический, где главными акторами выступают государства;

2) цивилизационный – здесь главными игроками являются крупные надэтнические общности.

Хотя уже в 1990-х гг. А.С. Панарин много говорит и о другой альтернативе в мировой политике – противостоянии по линии «варварство-цивилизация». Данный конфликт может в целом погубить человечество. При этом варварство может иметь разные формы, в т. ч. и выступать роли какого-либо проекта, порождённого той или иной культурой, либо являться внешним феноменом. Здесь уже заложены, по сути, предпосылки перехода А.С. Панарина на позиции «цивилизационного глобализма».

В свою очередь, для В.Л. Цымбурского цивилизации – народы или группы народов, государственно контролируемые достаточно выделенный ареал в мировом географическом раскладе. При этом они освящают свою геополитику сакральной вертикалью, религией или идеологией³. Цивилизационная геополитика, по В.Л. Цымбурскому, должна, в первую очередь, рассматривать взаимоотношения ядра и народов периферии. Можно сказать, что В.Л. Цымбурский

¹ *Панарин А.С.* Реванш истории. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 2005. С. 263.

² *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1995. С. 129, 207–208.

³ *Цымбурский В.Л.* Конъюнктуры Земли и Времени. Геополитические и хронополитические интеллектуальные расследования. М., 2011. С. 56.

является представителем «этнологического подхода» в рамках цивилизационной парадигмы, так как в его представлении ядро рассматриваемых феноменов – народы. То есть уже в трактовках цивилизации у обоих авторов заметны расхождения.

Более того, если А.С. Панарин акцентирует внимание в деле формирования цивилизации на духовном факторе, то для В.Л. Цымбурского, хотя цивилизация и выступает в каждый период своего зрелого существования как определённый «тип духовности и социальности, подведённый под религиозно или квазисекулярно трактуемую сакральную вертикаль», – но вместе с тем, ценности и мировоззрения могут меняться во времени.

Соответственно, оба автора по-разному смотрят и на судьбы Российской цивилизации. Фактически В.Л. Цымбурский в начале 1990-х гг. первым дал чёткое, развёрнутое описание того, что из себя представляла Россия на тот момент⁴. Стремясь осмыслить распад Большой России, мыслитель предлагает концепцию «Острова России» (1993)⁵. Согласно данной идее, Россия в 1991 г. сама сбросила с себя пояс т. н. лимитрофных (пограничных) земель, окружавших её.

Теперь задача России, по В.Л. Цымбурскому, сосредоточиться на решении внутренних проблем. Что касается лимитрофных земель, превративших Россию в остров, то здесь задача нашей страны не допускать усиления влияния Евроатлантики, объединяясь для решения стратегических задач с Китаем и Ираном. Как и А.С. Панарин, В.Л. Цымбурский полемизировал с имперским направлением в евразийстве и с представителями евроатлантического подхода. Первым он указывал на призрачность евразийской идеи, опровергаемой реальным положением вещей на постсоветском пространстве. В свою очередь, полемизируя с «евроатлантистами» замечал, что Россия является чуждой для Запада, и все попытки России войти в Европу, быть там своей ни к чему хорошему не приводили.

А.С. Панарин, констатируя, что процесс распада Евразии может затронуть и Российскую Федерацию, выступил с критикой идеи В.Л. Цымбурского. С одной стороны, мыслитель не принимает имперскую политику части евразийцев, полагая, что стратегия сверхдержавы, раздела геопространства Евразии между

⁴ *Межуев Б.В.* Политическая критика Вадима Цымбурского. М., 2012.

⁵ См. подробнее: *Цымбурский В.Л.* Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М., 2007.

Западным и Восточным Римом не адекватна складывающейся ситуации. Но и «островитянский» или изоляционистский вариант, предлагаемый В.Л. Цымбурским, для него не приемлем.

Данная теория, по мнению А.С. Панарина, есть результат соединения заёмного «разумного эгоизма» с языческим натурализмом, которому неизвестно, что в основе больших государств лежат не естественные ниши, а цивилизационные идеи, обладающие мощным интеграционным характером.

А.С. Панарин предупреждает, что нельзя и игнорировать т.н. логику вызова и ответа, которая может поставить перед Россией новые задачи, от которых она не спрячется за лимитрофными землями. Мыслитель отмечает, что не может быть и речи о нейтральных межэтнических отношениях между народами Евразии. Либо это конфликт, либо дружеские отношения⁶. Концепция же «Остова России», по мысли А.С. Панарина, предполагает определённую «теплохладность».

Правда, В.Л. Цымбурский, полемизируя с евразийцами, указывал в своих работах на обострение отношений на пространствах Евразии, объясняя тем самым необходимость изоляционистской политики. А.С. Панарин игнорирует этот довод. Но можно воспринять его рассуждения, именно как предупреждение о том, что «островитянство» может усугубить архаику, активно развивающуюся на постсоветском пространстве, что приведёт к возникновению новых проблем и для самой Российской Федерации. Таким образом, «островитянство» В.Л. Цымбурского игнорирует логику развития евразийского геопространства, и потому неприемлемо для страны.

А.С. Панарин, полагая, что Россия в любом случае должна играть важную роль на постсоветском пространстве, в 1990-х гг. разрабатывает идеи Евразийской цивилизации, в рамках которой должны быть обеспечены единство и дифференциация составляющих это образование народов⁷. Возможно, что это будет или федерация или конфедерация, со своей конституцией. Соответственно и перед гуманитарными науками должна ставиться задача поиска евразийской идентичности.

⁶ *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1995. С. 242–244.

⁷ *Панарин А.С.* Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. М., 1995. С. 32.

Таким образом, В.Л. Цымбурский и А.С. Панарин по сути занимают разные позиции в деле устройства постсоветского пространства. Более того, в начале 2000-х гг. А.С. Панарин переходит на позиции «цивилизационного глобализма» или «глобалистско-го византизма».

Во-первых, он всё чаще использует термин «Православная цивилизация», полагая, что России необходимо обратиться к византийским корням. Поэтому здесь можно говорить, в какой-то степени, и о «византизме». Во-вторых, критикуя локальную модель цивилизаций, предложенную Данилевским-Шпенглером-Тойнби, А.С. Панарин отмечает, что проект США носит глобальный характер. Соответственно, идеи создания локальных цивилизаций в современных условиях не являются адекватными существующей обстановке. Нужен подобный же глобальный цивилизационный проект, альтернативный Западу. И Россия, обратившись к православию может создать такой проект⁸. Данный подход, фактически ещё больше отвергает изоляционистский вариант, предлагаемый В.Л. Цымбурским.

У них сохраняются общие моменты. Например, критика территориальных, локальных проектов, евроатлантической стратегии России. При том, если А.С. Панарин подходит здесь с глобалистских позиций, то В.Л. Цымбурский – привлекая большой конкретно-исторический материал взаимоотношений России и соседей.

Так же общим можно назвать и ориентацию на Китай, Иран (А.С. Панарин писал ещё и о сотрудничестве с Индией, и с левыми силами Евроатлантики) в деле противостояния с Западом. Однако в целом следует констатировать весьма существенные различия в их позициях. В какой-то степени можно сказать, что В.Л. Цымбурский и А.С. Панарин заняли два крайних фланга в 2000-х гг. по вопросу о месте России в мире.

В чём-то идеи, предложения В.Л. Цымбурского выглядят более проработанными в плане конкретики. Он часто выступает больше как геополитик, аналитик. В свою очередь, А.С. Панарин в чём-то абстрактен в своих рассуждениях, часто выступает как философ. Но в целом оба они занимают достойное место в истории политической мысли постсоветской России.

⁸ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 532, 483.

А.С. ПАНАРИН КАК РУССКИЙ КОСМИСТ

Русский космизм, несомненно, – ведущее направление русской философии. Многие полагают, что это учение о Вселенной и ее единстве. Правильнее будет сказать, что космизм постулирует единство Вселенной и мира людей, человеческой цивилизации. Не Вселенная есть подлинный предмет русского космизма, а Человек, активный делатель окружающего мира, включающего в себя также и общество, человек как «мировая арена микрокосма, через который звучит мир»¹. Итак, космизм – это мысль о Вселенной в единстве всех ее составляющих, но в еще большей степени – мысль о человеке, навеки укорененном в ней.

Профессор философского факультета МГУ А.С. Панарин (1940–2003), ярчайшая фигура отечественного обществознания конца XX в., был, безусловно, не чужд идей космизма – как в рамках его философии человека, так и в своей философии природы, которая занимала почетное место в ряду его идей, будучи раскрыта, немного нетрадиционно, в русле цивилизационного анализа.

Почему русские являются обладателями крупнейшего в мире государства, но не дорожат самим институтом государства? Почему, не любя государственной власти, они все же стремятся к общности, единству? И почему, горячо любя свою Родину, русские вряд ли могут быть названы адептами идеологии национализма?

Отвечая на эти и другие вопросы, Панарин предстал одновременно как философ цивилизации и космизма. При этом Панарин отвергал общность своей мысли о русской цивилизации с «парадигмой Данилевского – Тойнби – Хантингтона». Его православная цивилизация – не обособленный культурно-исторический тип в окружении аналогичных враждебных систем. (Что справедливо, однако, по отношению к другим цивилизациям, в т. ч. западной.) Наша цивилизация – иная. В центре ее рассмотрения неизбежно оказывается вопрос о конфликте человечества с самой мировой историей, сегодня вступившей на этап глобального экологического кризиса. В центре анализа Панарина – связка «космос – общество – человек», внутри которой все тесно взаи-

¹ *Булгаков С.Н.* Философия имени. СПб., 1998. С. 35.

мопереплетено. И сходятся эти связи – в самом русском человеке, который «живет не только Небом, но и землей, и территориально-географические детерминанты в немалой степени ответственны за склад характера, образ жизни и мирочувствия народов, живущих в определенной части ойкумены»².

И все же, выделяя как материальное, так и идеациональное (термин Питирима Сорокина) в русской культурной реальности, Панарин указывал, что русский извечно является носителем высших ценностных систем, живет «для чего-то», и имеет базовые метафизические ценности в основе своей жизни. Ученый обосновывал роль духовной вертикали в русской цивилизации, обращая внимание на духовную культуру православия, постулирующего пространственно-временные границы нового типа, духовную культуру космического характера.

В традиционном русском обществе нет этноцентризма или моноэтнической доминанты. Российская идентичность имеет конфессионально-цивилизационный характер, который заключается в идеале христианского царства, основанном на высшей правде и жертвенном служении.

Объясняя, что в России нет соперничества между гражданским обществом и государственно-властными структурами, Панарин показал, что русская идея царства и государство Россия – в реальной жизни и сознании людей никак не связаны между собой. Государство в России не входит в цивилизационное ядро, не принимает участия в разработке ответов на цивилизационный вызов, выступает внешним явлением по отношению к русской цивилизации. Более того, оно не нейтрально для русского, а олицетворяет «человека порядка», враждебного русской идее. Оно на русской почве – осколок чуждой, западной, цивилизации, *против* которого, а не вокруг которого, миру (міру) должно объединяться.

Но русская идея – не только о царстве. Она шире – о противоборстве идеи материальной культуре. В русском побеждает Дух. Но русская цивилизационная матрица есть не абсолютная монархия духа, а, напротив, соединение Космоса и Земли, земного и небесного. Правда и то, что русская идея неутилитарна, и имеет под собой специфическую материальную почву, какова есть не материальная культура русских, а «привязка к русскому космическому пространству», которая и обусловила специфику нашего

² См.: Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 44.

цивилизационного типа. Именно в контексте этой привязки можно сказать, что в недрах русской цивилизации – христианские сакральные Смыслы, в т. ч. особое отношение к материальному, природе, диктуемое особым восприятием нашего «русского пространства». Человек русской цивилизации живет, по Панарину, адаптируясь к «особенностям своего пространства-времени», и к своей окружающей среде, с опорой на базовые метафизические ценности.

Как именно происходит сама адаптация? Путем реинтерпретации импульсов из окружающей среды, осуществленной не непосредственно, ситуативно, а в контексте собственной культурной идентичности, относительно русского культурного ядра и народного культурного опыта. В ответ на импульсы среды входит и священный текст, его осмысление, и повседневные общественные практики, и универсалии вселенского характера, и личный местный опыт. В недрах цивилизационной матрицы России мы имеем сплав цивилизационных и формационных механизмов, пребывающих в перманентной полемике с местными особенностями, фактически с самими собой, во имя движения к высшему, сакральному, идеациональному.

При всем этом Панарин в целом солидаризировался с экологическими идеями своего современника и друга акад. Н.Н. Моисеева (автора идеи коэволюции и теории ноосферогенеза), который полагал, что цивилизации рождаются, живут и умирают в ходе непрерывного поиска своей экологической ниши. Экологический кризис нашего времени диктуется правилами, заданными господствующей организацией жизни в рамках цивилизационной матрицы, ядра. И, если у русских здесь – отказ от экспансии вовне, переделки окружающего мира «под себя», стремление оставить мир вокруг нетронутым, и меняться самим. У западной модели цивилизации, которая сегодня превалирует, все – ровно наоборот³.

Для Моисеева, и ряда других ученых его направления западное общество – виновник экологического кризиса. Но почему оно не разделяет (и никогда не разделит!) эту ответственность с нами? Лишь Панарин дал четкий ответ.

С этой целью он выделил русский архетип и противопоставил западный и русский архетипы как содержимое ядер этих ци-

³ См.: Глушенкова Е.И. Экополитология Н.Н. Моисеева и устойчивое развитие России. М.: МНЭПУ, 2015.

визаций. Запад – мужское начало европейского ratio, что стремится «к подавлению, переделке, преобразованию мира, и создает тип угнетенной, технически перенасыщенной и перегруженной среды, теряющей свое естественное биологическое разнообразие, от которой отказываются, приносят в жертву техносфере»⁴. Торжество этого архетипа сегодня сопровождается восхождением постчеловека как человека-бога, восхождением, которое есть не торжество ветхого или нового Адама, а диктат человека технологического, раба общественного института и прогресса. Это – бывший человек, постчеловек, которого постмодерн берется разотождествить с привычным его миром, оторвать от естественной среды обитания и изгнать за пределы земли. Но человек был и останется «геоцентричным существом», способным лишь временно мигрировать в инопланетные среды исключительно при условии сохранения земной идентичности. «Непосредственные, без участия земной среды, выходы в открытое межпланетное пространство неминуемо ведут к реваншу неорганической материи космоса над органической земной материей», потерей мирового равновесия и гибели человечества, всеобщей гибели⁵.

Россия – это гибкая, сочувствующая, приноравливающаяся к особенностям среды терпеливая архаика женственности (олицетворяемая культурным архетипом матери-земли, матери-родины), пронизанная единым смыслом – не техно-, а космоцентризмом, не отрывающая человека от природы. Именно здесь стихийно действуют древние законы коэволюции. Среда воспринимается как родная, а не как враждебная и подлежащая изъятию ее ресурсов, шире – переделке, работы с ней, экспансии (какова логика модерна).

У Панарина Запад не есть даже виновник экологического кризиса, он сам есть живой экологический кризис. Так работает

⁴ Цит. по: *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 115. Панарин опасается все большего снижения статуса собственно природы в мире, указывает, как природа перестала быть объектом рассмотрения ученых, и ее заменила техносфера – предмет рассмотрения ученых и управления политиков. Природа рассматривается как технологическая среда, а не первозданная природа. Собственно природу не изучают, ее заменили на миф о ней. Наука, постулируя, что изучает природу, изучает то, как технология контролирует мир.

⁵ См.: *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 203.

западная цивилизационная матрица. Русская земля-берегиня, источник силы и мощи духа – не архаика традиционного общества, а специфика России, которая сохранится, пока есть Россия. (Здесь наблюдается прямая перекличка с космизмом, в частности, Н.Ф. Федорова.) Панарин обнаруживал истоки русского космизма в православии. Здесь же он увидел возможности для преодоления экологического кризиса. Его христианство не а-космично, а космично и этикоцентрично. Так, не пронизанный логосом, традиционный труд русского крестьянина космогеничен⁶. Космизм открыл, в чем заключается подлинное отчуждение эры модерна – не отрыв производителя от средств производства, а космический отрыв человека от природы и попадание в искусственную рукотворную среду падшего человека⁷. На рубеже тысячелетий драма отлучения от мира, драма погруженности в виртуальные, знаковые, искусственные системы, изолирующие личность от подлинного бытия, «космической причастности»,

⁶ Панарин считал, что статус берегини-земли у русских имеет параллели в культе Богородицы в России. Каковая для простого русского ума, скажем, крестьянина – вечная неотмирная защитница русской земли. Приписываемая ей мысль – логика Софии, отличная от логики Логоса. Логос – всеобщий космический Закон и Порядок, в котором нет любви. София, отмечал С.Н. Булгаков, есть образ любви, идущей от материнского образа Божества. Это – Западный Логос плюс Эрос, Любовь. Любовь как Сила, имеющая универсальный, надмирный характер. К ней причастны Божественные Энергии. (См.: *Панарин А.С. Православная цивилизация*. М., 2014. С. 231.)

⁷ Марксизм в свое время нащупал реальную проблему – радикализацию производительного принципа при капитализме, причем то, что сегодня человек умственного труда становится производителем прибавочного продукта, не влияет на характер воздействия этого явления. Наивным, по Панарину, является предположение, что постиндустриальный переворот здесь все радикально меняет; тем более, что он якобы экологически дружелюбен. Что именно производит интеллект, этот новый средний класс современного развитого общества? Будучи сам человеком потребляющим, он и множит пространства общества потребления, создает новые потребности, опираясь на нескончаемо возрастающие желания и комплексы современного человека. Творится новый иллюзорный мир, искусственная среда расширяется. Расчеловечивание идет полным ходом.

достигла апогея. Необходимо преобразование сегодняшней науки из рационально-репрессивно-механистического в знание гуманистического толка с применением коэволюционной парадигмы, знания тайной логики экосистем и биоценозов. К сожалению, это неосуществимо, если только современная научная элита России не преодолеет старой порочной картины мира, продиктованной западной, а не русской, системой мышления.

Россия может и должна стать источником нового знания и новых практик преодоления экологического кризиса. Иного не дано, ведь Запад в принципе не способен разрешить экологический кризис. Все глобальные проблемы Римского клуба, как они сформулированы – проблемы интеллектуальные, требующие мобилизации человеческого разума. Но в рамках самой этой системы мысли они неразрешимы и потому все западные исследователи – апокалиптики. Мировая цивилизация подвергается глобальной опасности потому, что «не представляет собой достаточно совершенную систему с обратной связью: не умеет во время корректировать свое экологическое, демографическое, научно-техническое поведение, реагируя на последствия своих действий»⁸. А авторы ищут решение проблем в среде, в природе, которая не входит в предмет их исследования. Как Запад может спасти мир, если фокус на мирового человека для него невозможен?

Сама экологическая политика на Западе идет в ситуации острой конкурентной борьбы. Мыслители обращаются как бы к некоему планетарному субъекту, а его на самом деле нет, это – онтологическая фикция для Римского клуба, как сама глобализация нашего времени – социоцентрична, а не космоцентрична. Для человека западной культуры невозможен универсальный человек. Реабилитация природы в западной ренессансной культуре носила кратковременный, промежуточный характер: между замкнутостью средневековой культуры и отверженностью, изгойством механистической, техноцентричной культуры, видящей в космосе лишь массу объектов. Статус человека в Космосе вообще не определен.

Русская идея не отрывает человека от природы, а вписывает его в природный мир. Это – космоцентричная парадигма. Православное христианство содержит в своих недрах зерна космизма. Космизм не отвергает природу в угоду общественным отношениям, а ставит в центр. Православие одухотворяет природную

⁸ См.: *Панарин А.С. Православная цивилизация*. М., 2014. С. 266.

телесность, высветляет в ней богоспасаемое начало. Ведь Господь есть Спаситель не только души, но и тела, следовательно – всего мира⁹. Кроме того, у русских всегда все действуют вместе, а не одни спасаются за счет других.

Что предлагают наследники Римского клуба? Отодвигать до бесконечности «пределы роста» и другие глобальные ограничения за счет подключения дополнительных ресурсов, в том числе территорий бывшего «второго мира»? А что дальше, когда «второй», «третий», «четвертый» мир кончится? Христианство не устраивает Запад: его космичность этически не нейтральна: христианство космично, но это этикоцентричный космизм.

Панарин настаивает: от экологической катастрофы мир спасут православные цивилизационные ценности, среди которых – соборность. (В смысле не общинность, а духовное единство, в предельном своем определении объединяющее весь человеческий род, весь мир людей, а не одиночек, замкнутых в своих цивилизационных мирах со стремительно сжимающейся ресурсной базой, которую они все время панически подсчитывают.) Преодоление кризиса случится тогда, когда на политическую арену выйдет планетарный человек, сполна осознавший бремя человеческой судьбы и заново осмысляющий свой статус в Космосе. Человек этот мыслим в рамках православного цивилизационного типа, но совершенно не может быть помыслен в рамках западного, который есть тип конфронтации и взаимного подавления. (Человек этот, по мнению Панарина, впервые встречается на страницах работ Отцов церкви.)

Сегодня глобальное «открытое общество» понимается как свободный индивидуальный выход постчеловека в «открытый космос», подальше от социальной ответственности и ценностных систем, в мир глобальной неупорядоченности и неустойчивости, в котором «тоскливо-озлобленная постмодернистская личность» падет в окончательное «космическое сиротство».

Русский космизм противопоставляет всему этому синергетику Православия, связующую трансцендентную Божественную сущность с благодатными энергиями. Для Панарина весь пафос

⁹ Вот как говорит об этом С.Л. Франк: «В логически устроенном, гармоничном космосе, составной частью которого был человек как тело, носящее в себе красоту и гармонию мира (макрокосма)...» (Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 348).

в том, что русские призваны противопоставить ущербной логике Запада православную вселенскость, – подлинную вселенскость, а не имперский проект; единство духа, чувствительное к судьбам человеческого рода¹⁰.

В научном поиске обществоведов и естествоиспытателей Панарин предлагает совершенно сместить фокус исследования – оставить «природу творящую», которая есть следствие падшего человеческого духа, и обрести и осознать, наконец, «природу сотворенную», мир, таков, каков он есть. Без этого экологический кризис не может не только быть преодолен, но даже и осознан. На это были направлены его усилия в последние годы жизни. Не этнические и этнонациональные доминанты, а универсальный человек, гражданин Планеты земля – как всеобщая основа политики. И в этом был он весь – хранитель русского культурного ядра, самобытный носитель Высших Смыслов русской цивилизации.

¹⁰ Как писал свт. Григорий Нисский, образ Божий «не в части естества, но на весь род равно простирается» (цит. по: *Архим. Киприан (Кери)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 10).

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ КАК ЯДРО ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ А.С. ПАНАРИНА

Философия политики А.С. Панарина как наука о наиболее общих основаниях и возможностях политики обладает многосоставной структурой. Основаниями панаринской политико-философской теории являются: 1) политическая онтология, 2) политическая антропология, 3) политическая праксеология, 4) политическая эпистемология, 5) политическая культурология, и 6) политическая аксиология. Краеугольным камнем панаринской философии политики представляется политическая онтология.

Если философию политики А.С. Панарина следует понимать в качестве ядра его интегративной цивилизационной философии, то стержнем панаринской философии политики, в свою очередь, является политическая онтология как учение о политическом бытии, в центре которого находится проблема бытия власти. С такой постановкой вопроса соглашаются многие видные политологи. Так, К.С. Гаджиев рассматривает государство и власть в качестве основополагающих категорий политики, подчёркивая, что «центр мира политического составляют государство, власть и властные отношения. Это основополагающие категории политической теории, и они дают ключ к пониманию сущности и предназначения политики. Только раскрыв вопрос о природе власти и государства, можно выделить политику из всей общественной системы и комплекса общественных отношений»¹. Центральную роль государства признают не только политологи, но и правоведы-международники: «Среди самих субъектов международного права главное и определяющее место принадлежит суверенным государствам, каждое из которых в пределах своей государственной территории обладает верховенством в решении всех внутренних и внешних вопросов. Именно от государств – основных субъектов международного права и их деятельности зависят стабильное функционирование всей международной системы в целом (в том числе международной системы в широком смысле), состояние международных отношений и эффективность

¹ *Гаджиев К.С.* Политическая наука. М., 1995. С. 96–97.

действия международного права, поскольку только государства, действуя в рамках международно-правовых норм, обладают реальной силой и возможностями обеспечить мир и международную безопасность, пресечь акты агрессии, а также обеспечить соблюдение и выполнение всеми субъектами международного права своих международных обязательств»². Данный факт признания значимости принципа государственного суверенитета со стороны одновременно политологов и правоведов создаёт определённую основу для обоснования единой философии политики и права как философии государства.

Политическая онтология Панарина представляет собой пример субстанциального подхода к политике, заключающегося в поиске её первоосновы, субстанции, сущности. В духе цивилизационного интегрализма Панарин стремился положить в основу бытия власти и, соответственно, своей политической онтологии, принцип диалогизма, формулируя понимание философии политики как философии диалога (культур, цивилизаций, политических партнеров). Диалогоцентричный подход к политической онтологии представляет собой определённую альтернативу пониманию философии политики в качестве философии борьбы, конфликта, противостояния (и войны как их крайней формы). В этой связи можно вспомнить высказывание прусского военного теоретика К. Клаузевица, который в метафорической форме говорил о войне как продолжении политики другими средствами. Связь политики с войной и, следовательно, с конфликтом, борьбой, противостоянием отмечалась и классиками марксизма: «Первый вопрос, который возникает – что появилось раньше: война или цивилизация?.. Если рассматривать его в марксистской парадигме, то получается, что война появляется вместе с государством, делением на классы, появлением политики»³. На политико-философском уровне ту же

² Международное публичное право: Учебник / Под ред. К.А. Бекашева. М., 1999. С. 9.

³ *Соловьев А.В.* Война как ответ на цивилизационные вызовы // Россия как государство-цивилизация: Высшие цели и альтернативы развития. Коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Отв. ред. В.Н. Расторгуев, науч.ред. А.В. Никандров / Институт Наследия; МГУ имени М.В. Ломоносова. Философский факультет. М., 2016. С. 216.

точку зрения развивал немецкий политический философ Карл Шмитт в своей работе «Понятие политического» подчеркивает, что разделение на «друзей» и «врагов» составляет фундаментальную первооснову понятия политического: «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, – это различие друга и врага»⁴. Согласно концепции К. Шмитта, «политическое качество возникает в результате “уплотнения” общественных противоречий, их осознания как отношений “друзей” – “врагов”. Враг – это кто-то “чужой”, представляющий угрозу данному субъекту или его интересам, друг же – это союзник, помощник в достижении целей. К. Шмитт придаёт отношениям “друг – враг” конституирующее, создающее политику значение...»⁵. Примечательно, что этот же конфликтоцентричный подход К. Шмитта в конце XX в. воспроизводил известный американский политолог, теоретик «столкновения цивилизаций» С. Хантингтон, подчёркивавший, что «люди всегда подвергались соблазну поделить мир на “своих” и “чужих”, нашу цивилизацию и варваров»⁶. Панарин, в свою очередь, выступал оппонентом С. Хантингтона и его концепции «столкновения цивилизаций»: «Наш дискурс о православной цивилизации ничего общего не имеет с парадигмой Данилевского – Тойнби – Хантингтона. Мы говорим о православной цивилизации не как об обособленном культурно-историческом типе, противопоставленном другим типам и самой особостью своей обреченном на столкновение с ними. Не о “конflikте цивилизаций” идёт речь...»⁷.

Можно сказать, что существуют две парадигмы в философии политики: первая делает акцент на философии борьбы, конфликта, противостояния – условно назовём её шмиттианской по имени К. Шмитта, как яркого сторонника этой точки зрения; тогда как вторая – на философии диалога – её следует назвать интегративной. Панарин был приверженцем именно интегративной политико-философской парадигмы: «Главное, чему учит современная философия политики – это ориентация в многокачествен-

⁴ Шмитт К. Понятие политического. СПб., 2016. С. 301.

⁵ Пугачев В.П., Соловьёв А.И. Введение в политологию. М., 1995. С. 13.

⁶ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2007. С. 30.

⁷ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире // Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 245.

ном и высококомобильном мире, требующем диалоговых стратегий как в области теории, так и в сфере общественно-политической практики... Философия диалога исходит из того, что полученный в ходе диалога (культур, цивилизаций, политических партнеров) ответ в принципе нельзя получить никаким другим путём, и опыт этот не только обогащает сферу полезного, но и сферу духовного, ибо в ходе диалога возделывается поле взаимного согласия людей, растёт копилка общечеловеческих ценностей. Общечеловеческое не дано заранее или навязано в виде объективного “природного” закона... важно то, что выстрадано людьми сообща и признано ими как совместное достояние. Философия диалога – это, по сути, теория обретения совместных человеческих достояний. И в рамках такой философии собственно политической теории принадлежит далеко не последняя роль, ибо стержнем этой теории является учение о партнерстве. Вместо того, чтобы отыскать класс-“гегемон” и на этом успокоиться, теория политики исходит из того, что историческое творчество не является монополией какого-либо одного общественного субъекта (класса, партии); историческая инициатива может принадлежать разным общественным группам, взаимодействие которых сообщает общественному развитию сложный и неповторимый характер»⁸. Заложив принцип диалогизма в основание собственного понимания бытия власти и, соответственно, собственной политической онтологии, Панарин придал диалогоцентричный, интегративный характер своей философии политики, которая, смыкаясь с социальной философией и философией истории, превращается по сути в интегративную цивилизационную философию.

Именно на уровне политической онтологии философия политики соприкасается с социальной философией. Определяя политическую онтологию как учение о политическом бытии, Панарин в тоже время при формулировании проблемного поля писал о том, что в её рамках «анализируются проблемы объективных оснований политики, специфика политического детерминизма, политического пространства и политического времени, общие преобразовательные возможности политики, касающиеся самого социального бытия»⁹. С учётом того, что учение о социальном бытии – это и есть социальная философия, мы видим, что социаль-

⁸ *Панарин А.С.* Философия политики. М., 1994. С. 12.

⁹ *Панарин А.С.* Философия политики. М., 1994. С. 5.

но-философский подход фактически интегрирован Панариным в политическую онтологию как стержень философии политики и, соответственно, всей его интегративной цивилизационной философии в целом. Подчеркивая единство политического и социального бытия, Панарин тем самым проводил мысль о необходимости диалога между властью и обществом, ибо если фундаментом политического бытия является бытие власти, то первооснова социального бытия – бытие общества.

Интегрируя социальную философию в свою политическую онтологию, Панарин в тоже время писал о «нищете экономикоцентризма». Размышляя над проблемой бытия власти, мыслитель полемизировал с экономикоцентризмом марксистской картины мира, в рамках которой бытийственный статус признавался лишь за экономикой, тогда как политика наряду с культурой, идеологией, религией и т. д., относилась к сфере «надстройки». Справедливости ради отметим, что экономикоцентричный подход характерен не только для марксистской картины мира, но и для либеральный. Кроме того, признание исключительно экономического бытия типично скорее для классического марксизма, тогда как неомарксисты («новые левые», А. Грамши, Франкфуртская школа, школа мир-системного анализа И. Валлерстайна) относятся к данной проблеме соотношения базиса и надстройки далеко не так однозначно.

Пользуясь терминологией Фрэнсиса Бэкона, Панарин призывал отказаться от «идола» экономикоцентризма, ведущего к одномерному видению общества, согласно которому вся человеческая деятельность обусловлена исключительно материальными интересами, тогда как идеалы, ценности, высшие духовные запросы представляют собой лишь средства идеологического оправдания социального эгоизма. «То же самое касалось картины общества в целом: его динамика помещалась внизу, в сфере материального производства...»¹⁰. Все высшие сферы, включая политику, мораль, культуру и религию, напротив, в рамках экономического детерминизма признаются лишь в качестве надстройки над экономико-производственным базисом. Поэтому отказ от базисно-надстроечного детерминизма виделся Панарину необходимым условием становления политической онтологии как самостоятельной дисциплины. Цель этой дисциплины, по

¹⁰ Панарин А.С. Философия политики. М., 1994. С. 14.

мнению философа, заключается в том, чтобы «реабилитировать мир политики, восстановить её бытийственный статус. Политика – не надстройка, а вид человеческой практики, посредством которой люди воздействуют на социальную среду, перерешают свою судьбу, меняют свой статус в обществе». – Однако Панарин не останавливается на критике экономикоцентризма, настаивая на том, что он, в свою очередь, является частью «лапласовского» детерминизма в целом: «Становлению политической онтологии препятствует не только базисно-надстроечный детерминизм. Сам он должен быть понят в более широком мировоззренческо-методологическом контексте – как наследие старого “лапласовского” детерминизма»¹¹.

В панаринской критике «лапласовского» детерминизма ярко проявляется тесная связь философии политики Панарина с его же философией истории, поскольку, с точки зрения философа, обосновать обусловленность политики не бытием экономики, а бытием власти как самостоятельной политической субстанции невозможно не только в рамках экономикоцентризма, но и в рамках «материалистического понимания истории» в целом. Ввиду того, что политическая онтология Панарина – это не просто учение о политическом бытии, а ещё и учение о политическом диалоге, базирующееся на принципе диалогизма, она оказывается прямой противоположностью исторического материализма, с которым Панарин полемизировал по причине своего несогласия с механистической философией истории, основывающейся на идее монолога господствующего исторического субъекта, а не диалога многих субъектов. Ведь «в такой вселенной и политика выступает как движение с predetermined, заранее известным (“великому учению”) исходом»¹².

Общим тезисом, объединяющим панаринскую философию политики и философию истории, является превращение человека из пассивного объекта непреложных объективных закономерностей в активный субъект как политики, так и истории. Более того, речь идёт не об одномерном человеке (термин Г. Маркузе), а о многомерном, обладающем способностью к диалогу с Другим. Панарин был убеждён, что «политики нет там, где действуют “непреложные закономерности” и линейные зависимости, где

¹¹ *Панарин А.С.* Философия политики. М., 1994. С. 15.

¹² *Панарин А.С.* Философия политики. М., 1994. С. 16.

исход группового соперничества заранее предрешен, а монополией на историческое творчество пользуются классы-гегемоны, безраздельно присваивающие себе историческое будущее»¹³. Марксистская идея класса-гегемона была объектом панаринской критики по той причине, что она представляет собой пример политического, равно как и исторического монолизма, когда один единственный субъект присваивает себе право на монолог от лица политики и истории.

В рамках философии политики Панарина и политической онтологии как её ядра особую роль играет социология и «космология» власти, поскольку с точки зрения мыслителя именно проблеме власти принадлежит центральное место в политике. Власть понималась Панариным не в качестве исторически обусловленного феномена, что свойственно марксизму, связывающему появление власти с зарождением классового неравенства, эксплуатации и государства, а как нечто вечное и онтологически присущее человеку. При этом сам вопрос неравенства интерпретировался учёным не в духе теории классовой борьбы, обрекающей занимающих разные этажи социальной иерархии классы на перманентную войну, а скорее с позиций интегративной цивилизационной философии как философии диалогизма и плюрализма, позволяющей участникам политического диалога дополнять друг друга. «...Неравенство – категория не столько социологическая, сколько онтологическая и антропологическая. Люди индивидуальны и потому изначально не равны друг другу. Неравенство нельзя понимать как историческое грехопадение человека, преодолимое в перспективе того или иного “земного рая”. Там, где поборники полного равенства видят отклонения, философия плюрализма видит шанс личности, истории и культуры. Люди интересны друг другу своей неодинаковостью, их неравенство является источником социальной и исторической динамики. Продуктивность взаимного обмена людей базируется на их различии»¹⁴.

Идея Панарина о «вечности» власти, укорененной в фундаментальной онтологии человека и составляющей саму первооснову человеческого бытия, представляется нам ещё одной точкой, в которой панаринская философия политики сходится с философией истории и с социальной философией.

¹³ Панарин А.С. Философия политики. М., 1994. С. 17.

¹⁴ Панарин А.С. Философия политики. М., 1994. С. 18.

Продолжая свою полемику с экономикоцентризмом, Панарин отвергал концепцию homo economicus и вставал на позиции политического аристотелизма, соглашаясь с аристотелевским пониманием человека в качестве не экономического, а политического животного, сопрячающего полису и гражданскому состоянию. Рассуждая как политический аристотелианец, русский философ трактовал проблему неравенства не с точки зрения экономического редукционизма, сводящего её исключительно к сфере экономики, а сквозь призму аристотелевского политикоцентризма, делающего акцент на неравенстве влияния и власти.

Ссылаясь на положения французской философии постструктурализма, Панарин полемизировал с концепцией антропологического оптимизма как с мифом эпохи Просвещения, постулирующим благую природу человека. В то же время философ не вставал напрямую на позиции антропологического пессимизма, утверждающего, что человек по своей природе зол. В данном споре мыслитель занимал промежуточную позицию аристотелевской «золотой середины», суть которой заключается в том, что в человеке присутствует дуализм Добра и Зла, поэтому и власть может быть употреблена им как к Добру, так и ко Злу. «Современная философия власти должна постоянно иметь в виду две альтернативы, за которыми стоят имена Ницше, с одной стороны, и Достоевского – с другой. Первая альтернатива – ницшеанского сверхчеловека...»¹⁵. Панарин полагал, что Ницше осуществил языческую эстетизацию власти, превращающую её из средства в самоцель и высшую страсть человека. Достоевский, в свою очередь, отстаивал христианский подход к проблеме власти, в рамках которой власть предстаёт как средство служения высшим идеалам Блага, Истины, Красоты. Если ницшеанская альтернатива – это языческий сверхчеловек, превозносящийся в своей гордыне над остальным обществом, то альтернатива Достоевского может быть обозначена скорее в качестве христианского всечеловека, чья мотивация лежит в сфере братской любви ко всему человечеству.

Исследуя процессы самовоспроизводства власти, мыслитель выделял два основных механизма. Первым механизмом является идеология миллениаризма, в основе которой лежит миф о земном рае. Тот комплекс идей, который Панарин называет «миллениаристскими упованиями на царство божье на земле», можно

¹⁵ Панарин А.С. Философия политики. М., 1994. С. 20.

также обозначить как хилиазм. Суть этого механизма заключается в том, что «абсолютная власть воспроизводится через абсолютную мироспасательную утопию». – Второй механизм представляет собой самовоспроизводство власти через идеологию модернизации. По мнению Панарина, в мифе модернизации «воспроизводятся многие из предпосылок тоталитарной власти. Во-первых, это деление населения на просвещённый авангард (только это уже не пролетарский авангард) и консервативную массу, цепляющуюся за отжившие порядки и институты. Во-вторых, это эзотерика “великого учения”, недоступная массовому общественному сознанию, выходящая за пределы обычного здравого смысла. Опять-таки, сегодня в роли великого учения не может выступать марксизм. Это должно быть другое учение, наследующее, однако, два признака предыдущего: экспортированный характер и противоположность местной народной традиции. Сегодня на такую роль в России претендует “чикагская школа”. Заимствованные у неё рецепты переделки российского бытия и сознания, безусловно, требуют высокой власти и авторитарности. В этом смысле пора уже обобщать характеристики российского западника как авторитарного типа»¹⁶.

Панарин призывал рассматривать политическое искусство как искусство политического диалога. Он подчёркивал, что гуманизация социальной и политической реальности требует признать суверенитет воли другого, который должен восприниматься в качестве равноправного субъекта. Оставаясь принцип диалогизма в философии политики, Панарин ссылался на рассуждения М.М. Бахтина о Достоевском: «Никакие человеческие события не развертываются и не разрешаются в пределах одного сознания. Отсюда враждебность Достоевского к таким мировоззрениям, которые видят последнюю цель в слиянии, растворении сознаний в одном сознании, в снятии индивидуализации... Не принимает Достоевский и таких мировоззрений, которые признают право за высшим сознанием брать на себя решения за низшие, превращать их в безгласные вещи»¹⁷.

Отметим интересный факт, что в своих последних работах Панарин для обоснования собственного варианта политической онтологии обращался к фундаментальной онтологии немецкого

¹⁶ Панарин А.С. Философия политики. М., 1994. С. 23–25.

¹⁷ Цит. по.: Панарин А.С. Философия политики. М., 1994. С. 25.

философа М. Хайдеггера: «...Создатель фундаментальной онтологии... вполне может претендовать на то, чтобы стать пророком современных народных антиглобалистских движений – подобно тому как Маркс стал пророком пролетарского движения. В концепции Хайдеггера заложены возможности философской реабилитации антиглобалистских движений»¹⁸. Исследователи уже обращали внимание на то, что одним из источников панаринской философии политики следует считать немецкую феноменологию Э. Гуссерля и М. Хайдеггера¹⁹.

Подводя итог рассмотрению политической онтологии Панарина, следует ещё раз обратить внимание на её «диалогоцентричный» характер, подразумевающий диалог власти и государства с народом и обществом. За счёт принципа диалогизма «политикоцентризм» и «властечентризм» уравниваются «социоцентризмом». Как философ политики, Панарин, безусловно, является государственнымником, но его государственничество носит не абсолютный и самодостаточный, а социально ориентированный характер. Сильное государство и сильная власть нуждаются в партнере в виде сильного гражданского общества, поскольку при слабом социуме они фактически превращаются в «колосса на глиняных ногах». Панарин подчеркивал, что «главное – легитимировать присутствие другого в мире, то есть признать его законные интересы. Будущее оппонентов – составная часть проблемы, которую решает занятый преобразованиями политический субъект. Необходимо в этой связи ещё раз прояснить философию стохастического мира, характеризующегося неустрашимым многообразием и многовариантностью. Доктринально оформленные позиции сторон отличаются моновариантностью, тогда как реальные интересы многоварианты: их можно удовлетворить альтернативными способами. Переговорный процесс, связанный с открытием каждой стороной “бытия другого в мире”, означает увеличение числа взаимоприемлемых вариантов. Вместо жестких дилемм и “единственно правильных” решений открывается стохастическая картина гибких, многовариантных систем. Признание “другого”, актуализация “Ты” в общественном созна-

¹⁸ *Панарин А.С.* Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 161.

¹⁹ *Харин А.Н.* Россия и мир в творчестве Александра Панарина. М., 2017. С. 5.

нии неминуемо ведет от одновариантного к многовариантному миру. В таком мире нет места “единственно правильным”, “всепобеждающим” учениям»²⁰. Политическая онтология Панарина подразумевает, во-первых, что политика обладает собственным политическим бытием, во-вторых, что сердцевину политического бытия составляет бытие власти, которая признается естественной, вечной, онтологически обусловленной и укорененной в человеческой метафизике. При этом важно подчеркнуть, что «идеальная» власть с точки зрения мыслителя – это власть на основе диалога, а не монолога. Поэтому панаринская философия политики – это философия власти на основе диалога.

²⁰ *Панарин А.С. Философия политики. С. 61.*

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

БАЖОВ Сергей Иванович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН

БАХРЕВСКИЙ Евгений Владиславович – кандидат филологических наук, заместитель директора Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва

БЕЛОЗЁРОВ Василий Клавдиевич – доктор политических наук, профессор, заведующий кафедрой политологии Московского государственного лингвистического университета имени Мориса Тореза, председатель Ассоциации военных политологов

БЕСПАЛОВА Татьяна Викторовна – доктор философских наук, кандидат политических наук, эксперт Всемирного Русского Народного Собора, ведущий научный сотрудник, руководитель Отдела государственной культурной политики Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва

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, старший научный сотрудник ИМЭМО РАН

ГОРЕЛОВА Юлия Робертовна – кандидат исторических наук, ученый секретарь Сибирского филиала 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

КАЗИН Александр Леонидович – доктор философских наук, профессор, и.о. директора Российского института истории искусств, зав. кафедрой искусствознания Санкт-Петербургского гос. института кино и телевидения

КАРЦЕВ Евгений Александрович – доктор философских наук, профессор

КАЦАПОВА Ирина Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

КОЗЫРЬКОВ Владимир Павлович – доктор социологических наук, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии факультета социальных наук Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского

ЛУКЬЯНЧИКОВА Людмила Владимировна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории государства и права Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА)

МАЛЫШЕВА Наталья Александровна – советник фракции Государственной Думы СФ РФ, заместитель руководителя Экспертного совета фракции партии «Справедливая Россия»

МИРОНОВ Владимир Васильевич – член-корреспондент Российской Академии наук, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

МИРОНОВА Дагмар Вали Герта – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории политики факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова

МУЗА Дмитрий Евгеньевич – доктор философских наук, член-корреспондент Крымской Академии наук, начальник научного отдела Донецкого педагогического института, профессор кафедры Международных отношений и внешней политики Донецкого национального университета (ДНР)

НИКАНДРОВ Алексей Всеволодович – кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

- ПИШО-БРАВАР Филипп (PICHOT-BRAVARD Philippe) – доктор права, доцент Брестского университета, лектор католического университета Вандеи (ICES) и католического университета Запада (Анже)
- РАСТОРГУЕВ Валерий Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- РЕВЕЙАР Кристоф (RÉVEILLARD Christophe) – профессор Университета Сорбонна (Исследовательская группа Euris, UMR 8596, Центр Ролана Мунье)
- САВКА Аврора Валерьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации
- СИГАЧЁВ Максим Игоревич – младший научный сотрудник Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений имени Е.М. Примакова
- СКОРОБОГАЧЕВА Екатерина Александровна – кандидат искусствоведения, доцент кафедры всеобщей истории искусств Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова, 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, главный научный сотрудник, руководитель сектора философских проблем политики Института философии РАН
- СТРАХОВСКАЯ Ирина Глебовна – кандидат химических наук, доцент кафедры славяноведения и культурологии Института славянской культуры РГУ имени А.Н. Косыгина

ТОРОПОВ Егор Андреевич – *студент магистратуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*

ФИЛАТОВ Анатолий Сергеевич – *кандидат философских наук, доцент кафедры политических наук и международных отношений философского факультета Таврической академии Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского*

ФРОЛОВА Елизавета Александровна – *доктор юридических наук, профессор кафедры теории государства и права и политологии юридического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*

ХАРИН Алексей Николаевич – *кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных наук Кировского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации*

ЯКОВЛЕВ Максим Владимирович – *доктор политических наук, профессор Института социальной инженерии РГУ имени А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство)*

Научное издание

ВЫБОР ДОЛГОСРОЧНОЙ СТРАТЕГИИ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ РОССИИ

Коллективная монография
по материалам
XV Международных Панаринских чтений

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор
Валерий Николаевич Расторгуев

Научный редактор
кандидат политических наук, доцент
Алексей Всеволодович Никандров

Электронное издание

Утверждено редакционно-издательским советом
Российского научно-исследовательского
института культурного и природного наследия
имени Д.С. Лихачёва

Верстка *Н.В. Москвина*

Формат 60×90/16

Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва
129366, Москва, ул. Космонавтов, 2
e-mail: info@heritage-institute.ru