

— — — — — **ПРОБЛЕМЫ** — — — — —
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

2019. Том 1. Номер 1

Главный редактор

В.Н. Шевченко (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Зам. главного редактора

В.И. Спиридонова (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Ответственный секретарь

И.М. Угрин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Заведующий редакцией

Б.В. Грачёв (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Кара-Мурза Алексей Алексеевич (Институт философии РАН), Лапин Николай Иванович (Институт философии РАН), Лепский Владимир Евгеньевич (Институт философии РАН), Лисеев Игорь Константинович (Институт философии РАН), Никольский Сергей Анатольевич (Институт философии РАН), Резник Юрий Михайлович (Институт философии РАН), Сиземская Ирина Николаевна (Институт философии РАН), Смирнов Андрей Вадимович (Институт философии РАН), Степанянц Мариэтта Тиграновна (Институт философии РАН), Федорова Мария Михайловна (Институт философии РАН), Черняев Анатолий Владимирович (Институт философии РАН).

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77-76168 от 08 июля 2019 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Проблемы цивилизационного развития» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 422.

Тел.: +7 (495) 697-91-89

E-mail: info@civstudies.ru

Сайт: <https://civstudies.ru>

— ≡ CIVILIZATION ≡ —
STUDIES REVIEW

2019. Volume 1. Number 1

Editor-in-Chief:

Vladimir N. Shevchenko (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Deputy Editor-in-Chief:

Valeria I. Spiridonova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Executive Editor:

Ivan M. Ugrin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Managing Editor:

Bogdan V. Grachev (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Alexey A. Kara-Murza (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Vladimir E. Lepskiy (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Igor K. Liseev (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Sergey A. Nickolsky (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Yuriy M. Reznik (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Irina N. Sizemskaya (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Marietta T. Stepanyants (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Anatoly V. Chernyaev (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia).

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Frequency: 2 times per year.

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FC77-76168 on 08 July 2019.

All materials published in the “Civilization studies review” undergo peer review process.

No materials published in “Civilization studies review” can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in “Civilization studies review” are those of the respective authors and contributors and not of “Civilization studies review”.

Editorial address: 109240, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation.

Tel.: +7 (495) 697-91-89

E-mail: info@civstudies.ru

Website: <https://civstudies.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

Беседа директора Института философии РАН академика А. В. Смирнова
с главным редактором журнала В. Н. Шевченко 5

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ – ИДЕЯ, ЦЕЛИ, ИДЕОЛОГИЯ

А. Г. СЫТИН. Цивилизационная проблематика
в философско-политических трудах академика Н. Н. Моисеева 17

В. Е. ЛЕПСКИЙ. Системные основания для перехода
от техногенной цивилизации к социогуманитарной цивилизации 33

М. И. БИЛАЛОВ. Аксиологические основания евразийской идентичности
Юга России в глобальной перспективе 49

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Р. Р. ВАХИТОВ. Евразийство: мифы революционной эпохи 69

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В. И. СПИРИДОНОВА. Западный дискурс
«стандарта цивилизации» и его эволюция 91

ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

Г. Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ. Российские инверсии в контексте цивилизационного
развития: перспективы конструктивно-исторического подхода 108

Т. В. БЕСПАЛОВА. Мировоззренческие основания
цивилизационного подхода: к постановке проблемы 123

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Т. А. СЕНЮШКИНА. Стратегическая нестабильность в XXI веке.
Обзор работы Международного круглого стола памяти А. С. Панарина 137

Л. Б. ЧЕТЫРОВА. Тибетский буддизм
в цивилизационном пространстве России (обзор) 146

РЕЦЕНЗИИ

Д. Е. МУЗА.
Цивилизационное развитие России: наследие, потенциал, перспективы 156

И. М. УГРИН.
А. А. Кара-Мурза. Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825) 166

TABLE OF CONTENTS

Interview of the Director of the Institute of Philosophy RAS Academician A. V. Smirnov with the Editor-in-chief V. N. Shevchenko	5
CIVILIZATION PROJECT – IDEA, GOALS, IDEOLOGY	
ANDREY G. SYTIN. Nikita N. Moiseev’s civilization study approach	17
VLADIMIR E. LEPSKIY. System bases for transition from technogenic civilization to socio-humanitarian	33
MUSTAFA I. BILALOV. The axiological bases of the Eurasian identity of the South of Russia in global perspective	49
CULTURE AND CIVILIZATION	
RUSTEM R. VAKHITOV. Eurasianism: myths of the revolutionary epoch	69
GLOBAL PROJECTS IN THE MODERN WORLD	
Valeria I. Spiridonova. Western discourse of the “standard of civilization” and its evolution	91
DISCUSSION AREA	
GRIGORII L. TULCHINSKII. Factors of Russian inversions “from above” and “from below”	108
TATIANA V. BESPALOVA. The worldview grounds of the civilizational approach: to the setting of the problem	123
ACADEMIC LIFE	
TATIANA A. SENYUSHKINA. Strategic instability in the XXI century. Review of the International round table in memory of A. S. Panarin	137
LYUBOV B. CHETYROVA. Tibetan Buddhism in Russia’s civilizational expanse	146
REVIEWS	
DMITRY E. MUZA. Civilizational Development of Russia: Heritage, Potential, Prospects	156
IVAN M. UGRIN. A. A. Kara-Murza. Italian journey of Pyotr Chaadayev (1824–1825)	166

**Беседа директора Института философии РАН
академика РАН А. В. Смирнова
с главным редактором журнала В. Н. Шевченко**

В интервью директора Института философии РАН А.В. Смирнова говорится о цивилизационном проекте для России, обсуждаются возможности и особенности его конструирования. На различных уровнях социального анализа рассматриваются вопросы исторического и государственного развития страны, оценивается возможность применения зарубежного опыта в отечественных цивилизационных реалиях, озвучиваются угрозы, стоящие сегодня перед российским обществом и государством. Главная мысль директора института, высказанная в интервью, состоит в том, что Россию нельзя рассматривать как монокультурную или моноцивилизационную страну. В России есть православие, ислам, буддизм, иудаизм, традиционные религии народов Севера и Юга, есть люди свободные от религии. Это все разные культурные потоки. Собрать воедино разнологичные, разнонаправленные, разнокультурные движения, существующие во всех регионах и субъектах республики, понять историю России, ее смысл, ее будущее, независимо от партийных или каких-то иных пристрастий – вот генеральная задача огромного, цивилизационного, по сути дела, мегапроекта. Однако при этом необходимо отказаться от заранее заданной для всех исследователей жестко фиксированной идентификации. В заключение беседы директор подчеркнул, насколько важно, чтобы для решения этой задачи журнал «Проблемы цивилизационного развития» стал общей дискуссионной площадкой для всех ученых, философов, для всех без исключения интеллектуальных сил страны.

**Interview of the Director of the Institute of Philosophy RAS
Academician of RAS A. V. Smirnov
with the Editor-in-chief V. N. Shevchenko**

In the interview the director of the Institute of Philosophy Andrey V. Smirnov talks about Russian civilizational project and discusses challenges and features of its construction. In particular, he considers the issues of country's historical and national development, estimates the efficiency of foreign experience application in Russian specifics, uncovers the threats that Russian state and society face. The main idea of the interview describes inaccuracy of perceiving Russia as monoculture or monocivilisation and unveils its complexity as an amalgam of Orthodoxy, Islam, Buddhism, Judaism, traditional religions of the North and the South and people free from religion. These are all different cultural flows. So the priority of the civilizational megaproject is to unite diverse, multidirectional, mul-

ticultural movements of every part of the country and to understand Russian historical trend, its logic, its sense and its future regardless to political or any other identity of the researcher. And that is why the ideological freedom is a key stone. In the end, the director highlights the importance of "Civilization studies review" as a discussion platform for the academic researchers, philosophers and all the intellectual forces of the country.

В.Н. Андрей Вадимович, добрый вечер! Как известно, весной этого года Ученый совет института при Вашем активном содействии принял решение о создании электронного общеинститутского журнала, который при регистрации получил название «Проблемы цивилизационного развития». Создание журнала рассматривается как одно из тех важных средств наряду с другими, которые позволят приступить к практической реализации общеинститутского, долгосрочного по своим целям «Российского проекта цивилизационного развития». В этой связи мне хотелось бы задать ряд вопросов, связанных с Вашим пониманием важнейших смысловых опор предложенного всему институтскому сообществу российского проекта.

Цивилизационный проект для России – это практический императив, острая, первостепенная необходимость или это проблема, которую еще предстоит нам обсудить и понять, в чем же главная суть этого проекта? Насколько эта проблема соотносится с вопросом сегодняшнего выживания нашей российской цивилизации?

А.В. Думаю, все три слова – правильные: и императив, и проблема, и проект. Почему императив? Вот только один пример. Два года назад у нас была календарная историческая дата – столетие Русской революции. Как она отмечалась в стране? Да никак. Никак! Если брать страну в целом. Не было предложено никакого осмысления... было какое-то смущение у власти, да, пожалуй, у всех, от того, что прошло сто лет, а мы, в целом МЫ, не знаем, что о ней сказать. А ведь это революция, которая перевернула не только нашу страну, но и пол-Европы, и которая повлияла на весь мир. Как можно относиться так к своей истории: как будто этого события не было и нам нечего сказать о нем? Это только один пример, но, по-моему, очень яркий, и он свидетельствует о том, что наше национальное самосознание находится в растерянности.

В.Н. Можно даже сильнее сказать – в глубоком кризисе.

А.В. Да, кризис в том и выражается, что мы как будто стесняемся самих себя, как будто стесняемся своей истории. А если говорить более широко, мы стесняемся называть себя русскими. Русскими не в этническом смысле, а в том смысле, который имел в виду Иосиф Бродский, когда говорил: «Я – русский поэт». А мы слишком часто используем слово «россияне». Но это форма ухода от ответа на вопрос «кто мы?». Местоимение «мы» имеет значение. По какому праву люди используют «мы»? Что нас держит всех вместе? Для чего мы существуем? Куда мы идем?

На уровне государства приняты разные правительственные документы, в названии которых постоянно фигурирует понятия стратегии, стратегий обозначено много – одна, другая, третья.

В.Н. У нас принято, кажется, 12 национальных проектов: цифровая экономика, экология, наука, образование, культура, демография и т. д., но нет единого общенационального проекта.

А.В. Да, наверное, они сами по себе очень хорошие проекты, но это – технические проекты. То есть проекты, которые содержат технические решения: что-то сделать, что-то улучшить, повысить такие-то показатели. Например, в проекте «Наука» упоминается среди других задача создания не менее 15 научно-образовательных центров мирового уровня. И здесь возникает два вопроса. Во-первых, эти проекты выполняют не роботы, а люди, которые должны понимать, для каких конкретных целей эти задачи они призваны решать. И, во-вторых, к чему ведут эти отдельные технические решения. Они же должны быть вписаны в какой-то общий проект, который бы объяснял всем гражданам страны смысл всего того, что мы делаем. Вот все мы сетуем: «В экономике имеет место нерациональное использование природных ресурсов, мы не думаем о будущих поколениях»... А зачем мы будем думать о будущих поколениях, если мы не знаем, будут ли существовать эти поколения, будут ли они жить здесь или, может, уберут в другую страну? Для чего мы будем думать о них, если у нас нет проекта?

Китайцы очень хорошо знают, что будет у них через 10 лет, через 20 лет, через 50 и даже через 100 лет. И, в общем-то, они и на тысячу лет могут загадать вперед. Мы же понятия не имеем, что у нас позади и что у нас впереди, мы не можем даже рационально и осмысленно отнестись к таким эпохальным событиям, как две революционные ломки, имевшие место в прошлом веке в 1917 и 1991 годах. Две революции мы пережили! И каков же их смысл? Так что, я думаю, проект цивилизационного развития для России – это наше общее дело, дело всех нас, без деления на какие-то идейно противостоящие лагеря.

В.Н. Что касается более конкретного содержания национального проекта. Можно ли сказать, что прежде всего необходимо подходить к его конкретизации с точки зрения решения задач национальной или цивилизационной безопасности? То есть мы должны стремиться к обеспечению условий и внешних, и внутренних для нашего безопасного развития. Эти условия важно проговорить и осмыслить, – это первое исходное требование с тем, чтобы дальше продолжать работать над цивилизационным проектом. Как Вы смотрите на проблему цивилизационной, общенациональной безопасности России, каков мир, в котором она сейчас находится, насколько опасны те угрозы и вызовы, которые он бросает нам?

А.В. Да, вы правильно ставите вопрос о цивилизационной или национальной безопасности, но здесь нужно выделять несколько аспектов или уровней, когда мы говорим о безопасности. Конечно, есть силовой аспект, это понятно. Это дело соответствующих ведомств, пусть они выполняют свою работу, и слава богу, что они ее выполняют успешно.

Другой аспект – политический. Как политика может обеспечивать безопасность государства? Важно, прежде всего, чтобы страна не оказалась в изоляции, поэтому диверсификация нашей внешней политики, которая происходит в последние годы, это, конечно, позитивный сдвиг. Я имею в виду формирование действенных, эффективно работающих не западно-центрированных осей, таких как «Россия – Турция – Иран», «Россия – Китай», «Россия – Куба – Венесуэла», наше возвращение в Африку и многое другое. Конечно, нужно иметь в виду, что Россия – не Советский Союз в плане ресурсов и возможностей влияния, но в целом эта диверсификация – очень положительная и перспективная вещь, поскольку без этого говорить о становлении многополярного мира просто бессмысленно.

Есть еще один, более глубокий уровень – социально-экономический уровень анализа. Среди самых острых вопросов – вопрос территориального развития. Ведь фактически взят курс на формирование примерно полутора десятков мегагородов. Это – губительный курс для России. Вообще, если говорить более широко, политический курс на сверхцентрализацию очевиден. И в экономике в целом, и в промышленности, и в образовании мы видим сверхцентрализацию. В промышленности все концентрируется в руках нескольких лиц, которых называют капитанами экономики. В сельском хозяйстве растут и ширятся гигантские агрохолдинги, что ведет к практическому уничтожению фермерских хозяйств, вымиранию деревни. Нельзя не упомянуть и про энергетические монополии.

Но проблема в том, насколько сверхцентрализация, которая проявляется в самых разных сферах, служит интересам самого общества, а насколько интересам партикулярным, эгоистическим. На мой взгляд, сверхцентрализация как тенденция безусловно очень опасна и может привести к непоправимым и трагическим последствиям.

Ну и наконец, еще более глубокий, культурно-цивилизационный уровень, который связан, прежде всего, с нашим самосознанием, о чем мы уже немного говорили. Но главное на этом уровне анализа заключается в том фундаментальном факте, что Россию нельзя рассматривать как монокультурную или моноцивилизационную страну. В России есть и православие, и ислам, и буддизм, и иудаизм, и традиционные религии народов Севера и Юга. Есть люди, свободные от религии. Это все разные культурные потоки. И вы никогда не сможете их отождествить. Поэтому преждевременно, я думаю, говорить о «российской идентичности» (ведь идентичность –

это тождество). Какую бы идентичность из названных вы ни выбрали, вы не можете к этой идентичности привязать все культурные потоки, которые есть в стране. Они все должны быть включены в определенный проект развития и жить в нем своей жизнью. Этот процесс собирания оказывается постоянно движущимся, меняющимся, так что о некой застывшей идентичности не приходится и говорить.

В.Н. Нельзя отрицать появления в современных условиях свободного самостоятельного развития культурных регионов, но здесь как раз и появляются опасности дезинтеграционного характера.

А.В. Да, это опасение, конечно, правильное. И, собственно говоря, Советский Союз был создан по принципу выделения национальных, союзных и автономных, республик, чего не было в дореволюционной России. Хотя в ней была такая же точно, как и сегодня, национально-культурная пестрота, и, может быть, было даже больше национально-этнической автономии, в смысле наличия местного законодательства. Тем не менее, имевшее место жесткое сращение политического и этнокультурного – это, с моей точки зрения, было грандиозной ошибкой, которая, в конечном счете, и облегчила распад Советского Союза. Современная Россия унаследовала в определенной мере разграничения по этническим (национальным) признакам. С одной стороны, это хорошо, что многие национальности или этносы имеют свою, пусть неполную, государственность, но, с другой стороны, конечно, нельзя закрывать глаза на возникающую при этом опасность. Должны быть выработаны какие-то очень действенные меры для того, чтобы не допустить, чтобы самостоятельное и свободное развитие этнических (национальных) образований не перерастало в открытый сепаратизм. Это крайне важно, и это можно сделать в рамках цивилизационного проекта.

В.Н. То есть мы можем сказать, что цивилизационный проект для России в результате многих обсуждений должен создать ясное представление о российской цивилизации как о многосоставном, многоуровневом образовании, таком образовании, в котором каждая из составляющих могла бы иметь свою программу развития на длительную перспективу. Но эти программы нужно согласовать так, чтобы согласие в развитии стало постоянно достижимой нормой и чтобы мы могли все вместе принимать участие в корректировке этого процесса.

А.В. Да, я согласен.

В.Н. Андрей Вадимович, здесь и возникает очень непростой вопрос: а кто должен брать на себя вот эту интегрирующую, координирующую, организаторскую роль? Государство? Но деятельность государства очень часто подвергается критике за неоправданное вмешательство. Насколько сегодняшняя высокоцентрализованная форма российского государства, наличие у него самых разнообразных функций будет способствовать решению раз-

личных задач цивилизационного проекта? Или мы просто недооцениваем возможности самоорганизации, деятельности институтов гражданского общества, которые могли бы дополнить или даже заменить многие функции государства?

И в продолжение этого вопроса. Является ли для нас политическая система Запада образцом или, по меньшей мере, каким-то мериллом развития нашей политической системы? Можно ли утверждать, что у нас вообще какая-то другая история развития политической системы, в которой высокий централизм (при всех связанных с ним опасностях) является условием, способствующим успешному решению и проблем национальной безопасности, и координации действий различных субъектов Российской Федерации, а в прошлом и Российской империи?

А.В. Понимаете, это открытый вопрос. Его как раз и нужно обсуждать, и обсуждать без предвзятости, без каких-либо готовых решений. С одной стороны, очевидно, что какой бы хорошей ни была демократия в тех странах, где она зародилась и где она органично выросла из проблем и особенностей культурного развития этих стран, она, при всей ее значимости, не смогла остановить у нас ни дикую централизацию экономической власти, ни совершенно безумное расслоение общества, ни обеднение населения. То есть все то, что произошло у нас в последние десятилетия. Мы можем сказать, что те законы, которые у нас принимаются, принимаются в интересах большинства? Ведь смысл демократии заключается, в конечном счете, в том, чтобы политические решения и законы принимались в интересах большинства. Мы этого не можем сказать. И примеров тут много. Поэтому с пересадкой, пусть даже успешной, на свою почву чужих институтов не нужно, мне кажется, спешить и питать большие иллюзии, что это произойдет успешно.

Но, с другой стороны, представим себе ситуацию, что вот завтра вдруг станет возможным серьезное изменение нашей политической системы... И что мы сможем предложить взамен?..

Если подходить к проблеме разумно, то это должна быть очень неспешная работа, которая начинается именно с философских дискуссий, с рассмотрения самых разных проектов. При этом, мне кажется, прямая демократия, прямое представительство, прямое народовластие имеет преимущество перед представительной демократией. И здесь нужно учитывать и социально-исторические основы, потому что политическая система демократически устроенных западных стран все-таки построена на идее того, что большие группы и даже слои и классы людей могут быть представлены неким одним представителем или небольшим количеством представителей. Что делать в таком многокультурном, многосубъектном, многоцивилизационном обществе, как наше, где порождаемое историей

многообразие культурных составляющих не может быть редуцировано и утрачено, не может быть как-то «обобщено»? Это вопрос открытый.

Речь не только о европейской модели развития. Возьмите Соединенные Штаты. США – страна иммигрантов. Сам факт иммиграции означает отказ от своих культурных корней, редукцию этих культурных корней. В пользу чего? В пользу общих политических институтов. Эти институты имеют безусловный приоритет над всякими твоими культурными корнями. Пусть твои культурные корни остаются, но пусть они остаются только в твоей частной жизни: дома, на кухне, еще где-то, одевайся в свои костюмы, делай что хочешь, но в школу ходи без хиджабов, и вообще не смей такое говорить, что как-то представляло бы твои культурные традиции в качестве чего-то безусловного.

В нашей стране так нельзя. Это очень сложный вопрос для всех нас. Здесь нет готовых решений. И в опыте других стран мы не найдем этих решений. Мы должны решения выработать сами, это огромный вызов для нас и вместе с тем огромное поле возможностей, потому что если мы способны будем найти решение, то это решение будет и очень интересным теоретически, но и очень эффективным практически. В свое время у нас в стране были советы. Они, конечно, были превращены при советской власти в управленческий механизм, но все-таки по своей идее советы являются органом прямой демократии, прямого представительства. Почему не взять этот опыт? Почему не взять историю земств? Кто только не ругал этот самый крестьянский «мир», но этот мир, тем не менее, тоже наша традиция. Почему же об этом не подумать? Я не говорю, что все это нужно взять из прошлого и просто перенести в настоящее. Нет. Но наше прошлое – наш драгоценный ресурс, который поможет нам осмыслить наши сегодняшние проблемы и который мы недооцениваем. Нам нужно найти какую-то логику собирания разноречивых культурно-цивилизационных потоков, а не стремиться уложить многообразие в рамки интереса класса, социальных слоев или экономических страт. Мы просто не сможем вогнать наши культуры в некие общие рамки. Мы должны собрать эти разноречивые потоки, как-то их связать. Это открытая задача, поэтому мы имеем дело именно с цивилизационным проектом. Так что это и проект, и проблема.

Вот ее нам и нужно увидеть как сложную, реальную и актуальную проблему. Проблема не в том, чтобы успешно применить некие западные образцы у нас. Это никогда не получится. Сегодня уже многие из нас, но пока не все, это поняли. А проблема в том, чтобы встать лицом к лицу с собственной историей, не бояться ее, из нее вывести, «вытянуть» то, что может быть нам полезно сегодня. Это абсолютно нормальная философская работа. Она и должна стать такой.

В.Н. Но насколько мы готовы к этому? Насколько философия, насколько социально-гуманитарные дисциплины готовы к тому, чтобы создавать такое недостающее всем нам знание?

А.В. Пусть мое утверждение будет походить на тавтологию, но мы готовы настолько, насколько мы готовы сегодня. Конечно, гораздо проще быть вторичным. Безусловно, проще комментировать то, что есть, то, что ты прочитал в других книгах, чем думать самому. Но я еще раз повторю, мы ни в каких книгах, ни в западных, ни в восточных, ни в южных, не найдем ответов на те вопросы, которые нас тревожат. Их нельзя там подсмотреть, потому что там другая ситуация. Поэтому, ничего не отбрасывая и максимально учитывая другой опыт, нам надо не бояться быть русскими, опять же, не в этническом смысле, а в том смысле, что мы обладаем собственной историей, и эта история должна иметь для нас смысл. Это вопрос, на который только мы можем ответить. На эти вопросы не ответят ни Тойнби, ни Шпенглер, ни Фукуяма, никто другой, это – наши вопросы. Мы должны на них отвечать. И некоторая инфантильность нашего сознания заключается в том, что мы боимся этого. Мы почему-то отворачиваем голову в сторону.

Я ни в коем случае не призываю, чтобы мы в одну шеренгу построились и куда-то пошли. Но некое общее понимание того, что нам надо ясно смотреть на собственные проблемы, должно быть. Иначе мы от нашей вторичности не избавимся, мы навсегда останемся комментаторами. Надо не бояться быть первыми, чтобы суметь стать первыми.

В.Н. Вот в связи с этим. Раскол общественного сознания в России – это очевидный факт. И в течение длительного времени он как-то не сглаживается, напротив, приобретает все более необычные формы. Раскол угрожает нам, угрожает самому существованию нашего общества. Есть разные философские учения в отечественной мысли, например евразийство, в котором можно если не в классической форме, то в одной из современных форм увидеть попытки соединения конфликтующих идейных течений, присущих современной России. Насколько вообще перспективен такой путь преодоления раскола, как создание новых, синтезных по природе, идейных образований, и насколько обращение, в частности, к классическому евразийству может помочь осознать причины раскола, помочь в поисках выхода из этой бесплодной идейной конфронтации?

А.В. Да, еще до евразийцев Николай Яковлевич Данилевский был, мне кажется, первым, кто попытался встать над этой схваткой, над этим расколом «западников» и «славянофилов». Оба эти течения он считал заблуждением, содержательно разным, но логически одинаковым. Он-то и выдвинул идею нередуцируемого различия цивилизаций, или «культурно-исторических типов», как он их называл. Он, кстати, считал, что славянский культурно-исторический тип еще не создан, и еще большой вопрос, возник-

нет ли он. Тысячелетняя история России не создала славянского культурно-исторического типа. Так что Данилевский не был славянофилом. Показательный факт: у нас чуть ли не все записывают его в славянофилы – но ведь ничего подобного! Это ясно следует из его работ, просто их не очень внимательно читают. Данилевский считал, что необходимо собирание разных культурных потоков, созданных историей человечества, а не редукция их к чему-то «общему». Его идея всечеловеческого была именно в этом.

Я думаю, что мы имеем здесь огромный мыслительный ресурс, на который надо опираться и который следует развивать далее. Но хотелось бы особо подчеркнуть, что мы и в собственном прошлом готовых решений не найдем. Мы найдем, может быть, только подсказки, куда нам стоит двигаться и где стоит продолжить идейные поиски. Классические евразийцы развивали идею всечеловеческого. Они использовали понятие «Россия – Евразия». Но критики окрестили все это «татарщиной», а Евразию иронически называли «Азиопой», и много чего другого было сказано в этом духе.

В.Н. Это несправедливо в отношении классических евразийцев.

А.В. Это, конечно, несправедливо. Но они сами ответили на все подобные обвинения. Ведь у них была идея не этнического, как у Гумилева, а культурного синтеза. Кстати, недавно я читал статьи крымско-татарского мыслителя Исмаила Гаспринского. Удивительно, насколько созвучными идеям классического евразийства оказались его мысли и взгляды, которые он излагал в своих работах конца XIX века, задолго до появления евразийства в 20-е годы XX века. Он был очень просвещенным, европейски образованным ученым, издателем. Несколько лет жил во Франции, но себя считал русским гражданином. Вот пример того, как укорененный в национальной крымско-татарской культуре человек может быть европейски образованным русским патриотом. И это не единичное явление в отечественной истории.

От этого же нельзя отворачиваться. Ну, хорошо, возьмем классическое евразийство. Николай Сергеевич Трубецкой, ученый мирового уровня, создатель фонологии, вдохновитель и основной генератор идей евразийства. Если бы не было его, не было бы евразийства как цельного течения, или оно было бы совсем другим. Как же можно от такого наследия отказываться? Современное евразийство мне менее симпатично, поскольку оно потеряло главное. Главное в евразийстве, что меня привлекает, – это идея логики культуры, и классические евразийцы об этом постоянно говорили примерно так: до тех пор, пока вы не поймете логику своей культуры, не поймете, как развивалась ваша история, вы не поймете, почему ваша этика должна быть такой, а не другой, что она должна вытекать не из каких-то абстрактных теоретических конструкций, которые вы заимствовали, а должна быть согласована с опытом вашей собственной культуры. Именно культура раскрывает, что у вас есть свой опыт, определяющий в общих чертах и этику, и по-

литическое устройство, и общественное устройство. И только если вся ваша деятельность будет основана на логике вашей культуры, тогда сможет быть успешным дальнейшее развитие культуры и общества в целом.

Мне кажется, что это совершенно правильная мысль. Кстати говоря, они были решительными противниками каких-то готовых образцов и всегда говорили, что никаких образцов нет, дело в творчестве, они акцентировали это творческое начало.

В.Н. Один из последних вопросов, Андрей Вадимович. Все-таки, если брать своеобразие развития российского общества, российской истории, то мы не можем не отметить экономическую отсталость России по сравнению с Западной Европой. Проблема отсталости – это ведь одна из самых острых проблем. Помимо сложных проблем культурного развития, о которых мы сейчас говорили с Вами, есть еще проблема: как нам преодолевать отсталость? Известно, что есть два решения: это решение ускоряться и догонять или решение обгонять, не догоняя. Вот как Вы смотрите, насколько вообще теоретически возможно решение обогнать, не догоняя? И в какой мере культура может помочь обществу мобилизоваться или, по крайней мере, собрать его воедино с тем, чтобы мы могли открыть для себя широкие горизонты самостоятельного развития?

А.В. Конечно, надо обгонять, потому что, догоняя, даже ускоренно, мы никогда не догоним. Это понятно по двум причинам. Во-первых, потому что мы никогда не пройдем этот путь до конца: как черепаха у Ахиллеса, догоняемое всегда будет впереди нас. А во-вторых, потому что мы в этом случае идем по чужому пути, играем по чужим правилам, которые не обязательно для нас органичны. Как тут может помочь культура? Есть вроде бы объективные экономические законы, даже имеющие математическую форму, но почему-то мы все время обнаруживаем, что математически выверенные экономические решения не действуют сами по себе, проблема их практической реализации все время упирается в человека. В самом деле, хозяйствующий субъект – это человек. А человек – это не такая универсальная машина, которая всегда стремится к максимизации прибыли или к максимизации своих интересов за счет интересов других. Человек всегда включен в культуру, ведь нет человека без культуры и языка. Взгляд на человека как на сумму экономических отношений его немного обедняет. Если мы берем марксистский взгляд на человека как на сумму общественных отношений, то что понимать под суммой общественных отношений? Ведь их нельзя редуцировать, свести к экономическим отношениям, к отношению к средствам производства и т. д. Это гораздо более сложное суммирование, в него нужно включать и культурные отношения, и язык, и личностное общение. И в этом случае мировоззрение начинает играть ключевую роль.

Мы говорим: «Нужно, чтобы бизнес сотрудничал с наукой, с государством». А почему он должен сотрудничать? Ведь это вопрос мотивации. Человек бизнеса должен видеть смысл. Если он не видит никакого социально-культурного смысла во всем, что у нас происходит, тогда у него не будет желания ни с кем сотрудничать, тогда у него появится единственный смысл – самообогащение, индивидуализация. Значит, должно быть создано какое-то смысловое пространство. Причем это комплексная задача, которая начинается с воспитания, с детского сада, со школьной скамьи и т. д. Вот это все у нас совершенно упущено. Советская система социально-культурного воспитания разрушена. Она, кстати говоря, была очень эффективна как система воспитания. Другое дело, что к ней есть вопросы по содержанию, но, безусловно, это была эффективная система. А сейчас наше подрастающее поколение просто отдано на откуп другой культуре, она его и воспитывает. Недавно замечательно сказал декан философского факультета МГУ В.В. Миронов: «Сейчас у нас вырастает поколение детей, которые хорошо знают, кто такой Микки Маус <и от себя добавлю – Свинка Пеппа>, но не знают, кто такая Баба-яга».

Что это означает? Это означает, что дети теряют связь со своей культурой, а мы, старшее поколение, теряем связь со своими детьми. Ровно то же самое происходит с русским языком, который теряет не только лексику, но уже и синтаксис, и все больше людей бьет тревогу по этому поводу. Существует очень много вещей: язык, культура, история, воспитание, из которых складывается коллективное сознание, коллективное самосознание. Без наличия этих вещей не может быть целеполагания, понимаете? У нас есть национальный проект «Наука». Сейчас разрабатываются основы нового закона о науке. Но любой закон должен, прежде всего, формулировать цель – ради чего. А у нас нет такой стратегической цели. У нас нет в документах ее формулировки. Вот нам говорят в качестве цели: «Повысить наше присутствие в базах данных». Но это же не цель. Это техническое средство для чего-то другого. А какова наша цель, чего мы хотим?

Все эти вопросы складываются в какой-то один сложный и многогранный комплекс, именно комплекс проблем, который требует осознания и затем проектной работы. Нам нужно подумать над таким проектом, который бы создавался, пересоздавался, перепродумывался, который предполагал бы постоянное движение вперед. Собрание воедино разнонаправленных, разнокультурных движений, существующих во всех регионах и субъектах республики – вот генеральная задача огромного, цивилизационного, по сути, мегапроекта.

В.Н. И в заключение, Андрей Вадимович, что Вы могли бы пожелать редколлегии и редакции нашего журнала «Проблемы цивилизационного развития»? Мы выпускаем в свет первый номер журнала. Что нам

предстоит сделать, чтобы завоевать доверие и интерес наших читателей? Ведь сегодня идет довольно острая конкуренция между журналами за авторов и читателей.

А.В. Мне бы очень хотелось, чтобы журнал стал общей площадкой для всех без исключения интеллектуальных сил, для ученых, философов, для всех тех, кто заинтересован в том, чтобы понять историю России, ее смысл, ее будущее, независимо от партийных или каких-то иных пристрастий. Это очень непродуктивная вещь, когда научный журнал проводит какую-то одну точку зрения, становится, по сути, партийным. Мне кажется, что дискуссионный характер материалов, публикуемых в журнале, будет способствовать решению тех больших задач, которые ставятся в российском проекте цивилизационного развития и которые, надеюсь, привлекут внимание и сотрудников нашего института.

В.Н. Спасибо большое за интересную и содержательную беседу!

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ – ИДЕЯ, ЦЕЛИ, ИДЕОЛОГИЯ

А. Г. Сытин

**Цивилизационная проблематика
в философско-политических трудах
академика Н. Н. Моисеева**

Andrey G. Sytin

Nikita N. Moiseev's civilization study approach

Статья посвящена исследованию идей в области цивилизационной проблематики, которые развивал ученый-энциклопедист, академик РАН Никита Николаевич Моисеев. Рассказано о жизненном и творческом пути ученого, о том, почему и как он, специалист в области математики и механики, пришел постепенно к занятиям философией, экономикой, международными отношениями, политическим анализом, экологией и общественно-политической публицистикой. Показано, какое место в его научном и публицистическом творчестве занимала цивилизационная проблематика. Проанализировано данное им авторское определение понятия «цивилизация». Изучена специфика трактовки Н. Н. Моисеевым цивилизации как современного человечества в целом. Исследовано обоснование ученым ценности цивилизационного многообразия и бесперспективность попыток цивилизационной унификации. Проведен анализ трактовки мыслителем России как государства-цивилизации, а также цивилизационной специфики России. Осмыслено существо кризиса современной цивилизации в трактовке Н. Н. Моисеева. Показано существо классического вопроса русской общественной мысли, каким всегда был вопрос «что делать?», в философско-политическом творчестве Моисеева. Проанализированы предложения Моисеева о путях возможного преодоления кризиса цивилизации и путях «сохранения будущего» для России. Показана ведущая роль науки и образования в преодолении цивилизационных кризисов согласно взглядам Н. Н. Моисеева. Дан анализ идей Моисеева в области мирного взаимодействия различных цивилизаций.

Ключевые слова: Н. Н. Моисеев; научная биография; цивилизация; определение; кризис; многообразие; государство-цивилизация; взаимодействие; образование; будущее.

The paper is devoted to the research of ideas in the field of civilizational problems, which were preceded by the scientist and the encyclopedist, the academic of RAS Nikita Moiseev. It is told about the life and the career of the scientist, about why and how he, a specialist in mathematics and mechanics, came gradually to study philosophy, economics, international relations, political analysis, ecology and socio-political journalism. It is shown what place was occupied by civilizational problems in his scientific and journalistic work. The author's definition of "civilization" is analyzed. The specificity of N.N. Moiseev's interpretation of civilization as modern humanity as a whole is studied. It is investigated the author's justification of the values of civilization diversity and the futility of civilization unification. The analysis of the thinker's interpretation of Russia as a state-civilization, as well as the civilizational specifics of Russia. The essence of the crisis of modern civilization in the interpretation of N. N. Moiseev is comprehended. The essence of the classical question of Russian social thought is shown, which has always been the question "What to do?". This question is posed as part of the philosophical and political creativity of the scientist. Moiseev's reasoning on ways of possible overcoming the crisis of civilization and ways of "preserving the future existence" for Russia are analyzed. The leading role of science and education in overcoming civilization crises according to the views of N. N. Moiseev is shown. The analysis of Moiseev's ideas in the field of peaceful interaction of different civilizations is given.

Keywords: N. N. Moiseev; scientific biography; civilization; definition; crisis; diversity; state-civilization; interaction; education; future.

Если думать об опыте разработки цивилизационной проблематики в русской и советской общественной мысли, то никак нельзя обойти вниманием имеющие мировоззренческое значение труды выдающегося ученого, академика РАН Никиты Николаевича Моисеева. В последние годы жизни он написал немало трудов по философской и общественно-политической проблематике, в том числе и по проблемам цивилизаций. Цель настоящей статьи – попытаться свести воедино, обобщить и проанализировать то, что ученый писал (в основном в последнее десятилетие его творческого и человеческого пути) по проблематике цивилизаций и цивилизационного развития.

Н. Н. Моисеев (1917–2000) являл собой редкий в наше время тип ученого-энциклопедиста, отнюдь не чуждого и философской проблематики. Он родился на рубеже эпох в Москве и свои детские годы провел в доме в Большом Афанасьевском переулке, который принадлежал тогда Николаю Карловичу фон Мекку, сыну Надежды Филаретовны фон Мекк, сыгравшей важную роль в жизни великого русского композитора П. И. Чайковского. Мать Н. Н. Моисеева была приемной дочерью Н. К. фон Мекка. Отец же его происходил из служилых дворян и работал в то время приват-доцентом Московского университета, вел юридические дисциплины. Дед Моисеева по матери был видным инженером-железнодорожником и дослужился до поста начальника Дальневосточного железнодорожного округа. «Общей верой» семьи, по воспоминаниям Никиты Николаевича, был российский патриотизм. Служить своему отечеству во всех доступных формах считалось в этой семье делом чести.

Судьба же семьи и самого Никиты Николаевича оказалась совсем не простой. Уже в 3 года он потерял мать, скончавшуюся при рождении его младшего брата. Затем были репрессированы его отец и Николай Карлович фон Мекк, скончался дед по отцовской линии. Репрессии старших отразились и на жизни Никиты. Несмотря на то что он победил в математической олимпиаде и хорошо сдал экзамены, его не приняли на мехмат МГУ.

И все же ему удалось, поступив в Педагогический институт, через год учебы сдать все зачеты и экзамены за 1-й курс экстерном и быть принятым сразу на 2-й курс мехмата.

В 1940 году, еще до окончания МГУ, Н. Н. Моисеев был призван в армию во время войны с Финляндией. Здесь пригодилась его физкультурная подготовка: к этому времени Моисеев увлекался лыжами и имел звание чемпиона России среди юношей по лыжным гонкам на максимальную дистанцию – 50 км. Поэтому во время войны с Финляндией ему выпало особое задание – обучать наших бойцов лыжной технике для боевых действий.

Непосредственно перед началом Великой Отечественной войны Моисеев закончил мехмат МГУ по специальности «функциональный анализ». Он был направлен на специальные курсы в Академию имени Н. Е. Жуковского. В это же время там формировались команды для сопровождения поставок по ленд-лизу, и, поскольку Моисеев неплохо владел английским, его включили в такую команду для длительной командировки в США. Однако Никита Николаевич решительно отказался от такого назначения и настоял на своей отправке на фронт, в действующую армию.

Во время Великой Отечественной войны Никита Николаевич служил в авиационных частях на Волховском фронте (и затем до конца жизни самой дорогой своей наградой считал медаль «За оборону Ленинграда»). Сначала он был техником эскадрильи, затем – инженером и начальником службы по вооружению авиаполка. Ввиду нехватки летных кадров не раз выполнял в полете обязанности воздушного стрелка, два раза был сбит. Закончил войну уже в звании капитана.

После войны Н. Н. Моисеев работал инженером в НИИ Минавиапрома, защитил диссертацию по техническим наукам, преподавал на кафедре реактивной техники Академии Жуковского под руководством генерала и профессора Д. А. Венцеля, который оказал на Моисеева значительное влияние. В начале 1950-х Никита Николаевич был принят в докторантуру Математического института имени Стеклова, а в 1955 году защитил докторскую диссертацию, причем уже не по техническим, а по физико-математическим наукам. Моисеев работал в те годы и в знаменитом Физтехе в качестве профессора кафедры математики, а затем создал и возглавил в этом институте факультет управления и прикладной математики.

В эти же годы академик А. А. Дородницын приглашает Моисеева работать по совместительству в Вычислительном центре, имеющем статус научного института в системе Академии наук СССР. Из этого совместительства вырастет для Моисеева плодотворное сотрудничество на многие годы: с 1967 по 1987 год он будет работать заместителем директора Вычислительного центра по научной работе, с коллективом Центра выполнит работы первостепенной важности.

Работа в Вычислительном центре, связанная с созданием математических моделей самых различных процессов, заставит Никиту Николаевича задумываться об очень широком круге проблем. Так, уже с 1960 года он приступает к разработке теории оптимального управления, а затем и методов оптимизации управления, создает целую школу теории и методов оптимизации. С 1966-го он впервые разворачивает свои занятия в сторону экономики, анализа и проектирования сложных систем. По его собственным рассказам, Моисеев в эти годы верил в возможность значительной модернизации нашей страны на базе новой вычислительной техники.

К началу 1980-х Никита Николаевич был уже широко известен как специалист по анализу и методологии анализа сложных систем и подготовке решений, основанных на применении математических моделей и новейшей вычислительной техники («системщик», по неофициальной терминологии тех лет). В 1980 году за цикл работ по динамике движения тел он в составе коллектива ученых был отмечен Государственной премией СССР, в 1981-м – премией Совета министров СССР. В 1983-м под его руководством была выполнена работа, получившая самую широкую известность, – была разработана математическая модель динамики биосферы Земли в условиях ядерной войны. Эта модель получила название «ядерной ночи» или «ядерной зимы», поскольку впервые была доказана неизбежность необратимых изменений земной биосферы в подобных условиях. Нужно сказать, что важные работы по близкой тематике выполнил в эти годы и американский ученый Карл Саган, однако он смог дать лишь качественную прогнозную оценку вероятных изменений биосферы, но лишь коллективу ученых под руководством Н. Н. Моисеева удалось построить работающую математическую модель поведения биосферы при таких воздействиях. Очевидно, что эти разработки, помимо того, что имели большую научную значимость, серьезно стимулировали переговоры по ограничению вооружений и тем самым оказали влияние на саму мировую политику. Тогда стало ясно, что в ядерной войне не будет победителей и что такая война недопустима ни в каких масштабах, поскольку может поставить под угрозу сами антропологические условия существования человечества.

Последние годы жизни Н. Н. Моисеева (а они пришлись на «лихие девяностые»), хотя он и ушел с официальных постов в Физтехе и в Вычислительном центре, наполнены чрезвычайно интенсивным трудом. В эти годы он становит-

ся президентом российской организации содействия ООН (ЮНЕПКОМ), президентом Международного независимого эколого-политологического университета, президентом российского отделения международной экологической организации «Зеленый Крест», главным редактором журналов «Экология и жизнь» и «Экологическое образование в России». И все-таки, думается, главным видом труда для него в эти годы становится то, что он пишет. Только за 90-е годы, будучи в это время человеком уже далеко не идеального здоровья, ученый написал и опубликовал не менее 20 книг, причем тематика их была небывало широкой. И очень значительное место в его трудах (как и в трудах последнего десятилетия жизни, например, Д. И. Менделеева) занимает положение и судьба России.

Итак, как мы уже говорили, постепенно Моисеев от математики и механики приходит к новой для себя и очень широкой проблематике философии, экологии, экономики, международных отношений, этики, педагогики, политической науки и теории образования. Чем обусловлено такое расширение интересов и сферы занятия ученого? Во-первых, думается, это было связано с изменением самих задач, которые приходилось решать ученому. В эти годы все чаще перед ним встают задачи разработки математических моделей самых различных процессов с целью нахождения путей оптимизации управления ими. Такие задачи порождали необходимость основательно вникать в специфику весьма разных областей знания и при этом обнаруживать их общие черты с точки зрения возможных алгоритмов управления. Во-вторых, подобно Д. И. Менделееву, который свою работу в науке, образовании и промышленности называл «три моих службы отечеству», Н. Н. Моисеев, лично защищавший нашу страну в ходе Великой Отечественной войны, именно ей, в конечном счете, посвящал все свои труды. А их предметное многообразие определялось во многом динамикой наиболее актуальных задач, которые приходилось решать в контексте служения отечеству. Необходимо также добавить, что в 90-е годы как в процессах, происходивших в мире, так и в трансформациях, имевших место в нашей стране, многие тенденции вызывали у ученого вполне обоснованную тревогу. В то же время он имел уже весьма немалый опыт успешного решения далеко не простых научных и научно-технических задач. Поэтому, обращаясь к проблемам общества, Никита Николаевич всегда подходил к ним не только с теоретических, но и с практических позиций, ставя перед собой вопросы, какими путями они могут решаться в принципе и что лично он может сделать для их решения. Если переводить это на язык универсалий русской общественной мысли, то в духе наших лучших мыслительных традиций, по отношению даже к самым «проклятым» вопросам и проблемам общественной жизни, центром интеллектуального поиска Н. Н. Моисеева всегда был вопрос «что делать?». А его личная позиция была неизменно действенной и весьма далекой от того, чтобы предаваться унынию.

Глубокое равнодушие ученого к тому, что происходило как в стране, так и в мире в целом, порождало у него стойкое желание помогать, прежде всего нашей стране, в решении самых жгучих проблем. Однако на поверку наиболее жгучие проблемы оказывались тесно связанными с целым рядом проблем иного рода (например, экологические проблемы – с проблемами массового и элитарного сознания, образования, а также и с проблемами формирования адекватной этим вызовам политики). Отсюда ясно выраженное стремление Моисеева осуществлять системный подход к осмыслению существования общественных проблем и предложению способов их решения. В контексте этого системного подхода, на наш взгляд, целесообразно понимать и обращение Н. Н. Моисеева к цивилизационной проблематике.

Однако, что именно означает в данном контексте «цивилизационная проблематика»? Термин «цивилизация» к этому времени обрел уже большую многозначность. Были проведены даже специальные исследования по истории этого термина [см.: 1, с. 386–396]. Из них следовало, что этот термин впервые был употреблен во Франции во 2-й половине XVIII века, когда происходило существенное обновление всего понятийного арсенала исследования общества. При этом, как отмечает видный французский специалист по лингвистике Э. Бенвенист, к этому моменту «глагол *civiliser* “смягчать нравы, просвещать” и прилагательное от причастия *civilisé* “благовоспитанный, просвещенный” давно уже широко употреблялись» [1, с. 390]. Слово «цивилизация» первоначально употреблялось только в связанном с этими словами значении как обозначение общества, в котором произошло смягчение нравов и утверждение определенного уровня общей культуры, или, если говорить еще точнее, скорее именно как *процесс* смягчения нравов и становления некоего «политеса» как общепринятой нормы поведения. Считается, что впервые в вышедшем из печати в 1757 году сочинении его употребил маркиз де Мирабо; ему же принадлежат (правда, оставшиеся лишь в состоянии черновиков) наброски «Трактата о цивилизации».

Однако сам Мирабо говорит об этом термине как уже широко известном и ссылается также на ставшее, по его мнению, общепринятым его толкование. Со свойственным его времени и его кругу изяществом стиля он пишет об этом термине следующее: «Если бы я спросил у большинства, в чем, по-вашему, состоит цивилизация, то мне ответили бы: “Цивилизация есть смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдались правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общежития”» [1, с. 389]. Таким образом, в первоначальном словоупотреблении термин «цивилизация» мало отличался от того, что сегодня мы назвали бы «*цивизованностью*», и выражал процесс (а иногда результаты) того, что можно было бы назвать «*окультуриванием*» маловоспитанного до этого общества.

Впоследствии круг значений термина «цивилизация» значительно расширился, однако наиболее принципиально, на наш взгляд, различение цивилизации как определенной *стадии* на едином пути развития, который неизбежно проходят все народы, и цивилизации как определенного *типа* развития, связанного с особым, собственным путем, который проходит каждая человеческая общность.

Первое из этих представлений связано с верой в единый путь развития, который проходит все человечество. На этом пути цивилизация – одна из его стадий, наступающая, например, после стадий дикости и варварства. Как писал, к примеру, Льюис Морган, «дикость у всех человеческих племен предшествовала варварству, точно так же, как варварство предшествовало цивилизации. История человеческой расы имеет единое начало, едина в своем опыте и своем прогрессе... Развитие человечества шло повсюду почти одинаковыми путями... Ступень цивилизации началась с применения фонетического алфавита и применением письма в литературных произведениях» [31, с. 3, 8, 10]. Однако и при таком взгляде возможны различные акценты в трактовках. Так, можно считать, что каждый народ развивается отдельно, но в своем развитии неизбежно все проходят примерно одни и те же стадии (таков, например, был взгляд Льюиса Моргана). Можно же считать цивилизацией весь человеческий род и отмечать стадии в его развитии в целом. Цивилизация как человечество в целом – такой взгляд может актуализироваться при предположении о существовании иных, например, внеземных цивилизаций. Очень важен и такой поворот темы, когда какие-то авторы, считая, что путь развития человечества, по существу, един, однако же полагают, что темпы движения народов по этому пути совершенно различны, и потому может складываться ситуация, когда, скажем, цивилизация и варварство существуют параллельно. Тогда возникает характерная, например, для классического либерализма проблема «*цивилизационного исключения*»: вопрос о том, должны ли «цивилизованные» страны проявлять себя цивилизованно по отношению к народам, которым они в цивилизованности по неким своим критериям отказывают. Попытки дать адекватный ответ на этот вопрос стали серьезным испытанием для целого ряда либеральных мыслителей. Критическая же теория поставила весьма актуальный и ныне вопрос о варварстве, которое сегодняшняя цивилизация способна породить из самой себя.

Другой принципиальный способ трактовки понятия «цивилизации» – так называемая теория локальных цивилизаций (Данилевский, Тойнби, Шпенглер и др.), которая исходит из того, что цивилизации (о которых она всегда говорит во множественном числе) – не этапы или стадии на одном и том же пути развития, а *типы* такого развития (пример – культурно-исторические типы у Данилевского), чьи носители идут по качественно

различным дорогам и движутся не к одним и тем же целям. Как правило, этот взгляд сочетается с признанием самостоятельной ценности каждой из цивилизаций и их качественной несводимости одной к другой.

Н. Н. Моисеев хорошо знал литературу по цивилизационной тематике, в полной мере сознавал важность этой тематики для современной социальной и политической жизни. Среди многочисленных трактовок существа этой проблематики для него важнейшими были две: трактовка цивилизации как современного человечества в целом и теория локальных цивилизаций, включая представление о России как стране-цивилизации. При этом значительно больше написано Н. Н. Моисеевым о цивилизациях, понимаемых во множественном числе.

Однако в наследии ученого есть и опыты подхода к созданию интегративного определения цивилизации, которое объединило бы различные подходы к ней. Никита Николаевич полагал, что наука о цивилизациях развита пока недостаточно: нет общей картины развития цивилизаций, не установлены истинные причины, формирующие те или иные свойства цивилизаций; нет общепринятого определения самого понятия цивилизации [10, с. 212–213]. Поэтому он и предпринимал собственные опыты определения этого понятия. Наиболее значительный из этих опытов предпринят Никитой Николаевичем в книге «Быть или не быть... человечеству» [10], изданной уже после смерти мыслителя. «Используя термин *цивилизация*, – пишет ученый, – я буду иметь в виду некую схожесть людей, объединенных не только подобием образа жизни и характерными особенностями культуры, но и общностью духовных миров, близостью миропредставлений, признанием определенной структуры фундаментальных ценностей, а в конечном итоге и совпадающим в общих чертах образом мышления» [10, с. 214]. Очевидно, что автор этого определения не противопоставляет, как это принято, скажем, в немецкой традиции, цивилизацию и культуру, а, напротив, рассматривает их в тесной взаимосвязи. Нетрудно видеть также, что в наибольшей степени такое определение подходит к трактовке цивилизаций как существующих во множественном числе.

Однако и трактовка цивилизации как человечества в целом («планетарной» цивилизации, по Моисееву) также очень важна для мыслителя. Моисеев полагает, что человечество – единый биологический вид, находящийся в процессе своей общественной эволюции. Отсюда и главные проблемы этой эволюции являются проблемами всего человечества в целом. Если для либеральной мысли характерно противопоставление цивилизации и варварства, то Моисеев говорит о важных различиях внутри самого понятия цивилизации, основанных на характере взаимодействия общества с природой. На протяжении многих веков, по мнению ученого, наши предки жили в рамках *присваивающей* цивилизации, основанной на использовании

человеком того, что дает природа, и поддержании определенного равновесия с природой. Однако постепенно формируется *производящая* цивилизация, которая вовлекает в хозяйственный оборот богатства земных недр, сформировавшиеся на протяжении всей истории Земли. Человеческая деятельность изменяет облик земли настолько, что человечество, как писал В. И. Вернадский, становится ныне основной геологообразующей силой планеты. Одновременно человек становится абсолютным монополистом в биосфере. Как и любой монополизм, этот монополизм человека неизбежно ведет к кризисам.

Результатом такого воздействия становится глобальный экологический кризис, чреватый истощением ресурсов, совершенно необходимых для существования человечества на Земле. По мнению Моисеева (высказанному им в контексте осмысления решений Конгресса в Рио-де-Жанейро в 1992 году), «ситуация в мире гораздо серьезнее, и разговоры об устойчивом развитии напоминают поведение страуса, прячущего голову в песок» [25, с. 338]. В этом же контексте он высказывает мнение, что «концепция устойчивого развития – одно из опаснейших заблуждений современности» [25, с. 338]. Дело здесь в том, что корни экологического кризиса, по Моисееву, лежат весьма глубоко, а концепция «устойчивого развития» создает иллюзию, будто можно лишь немного «подкрутить» сложившиеся механизмы экономического развития и больше ничего грозить не будет.

На деле же выход из сложившегося кризиса, по Моисееву, может быть найден лишь на путях *коэволюции* общества и природы, а реализация такой коэволюции может быть достигнута, как пишет Моисеев, «только при новой цивилизации» [25, с. 337]. Основным жизненным ориентиром такой новой цивилизации, по Моисееву, должен стать «*экологический императив*» – «множество свойств окружающей среды (зависящих от особенностей цивилизации), изменение которых недопустимо ни при каких условиях» [25, с. 338]. В основе этого взгляда – установленные современной наукой довольно жесткие пределы антропологических условий, пригодных для жизни человечества на Земле. Таким образом, выход из кризиса планетарной цивилизации, по Моисееву, возможен только на путях существенного изменения характера самой цивилизации. Как писал Никита Николаевич, «нас ожидает не только необходимость отыскания новой, более емкой экологической ниши, но и перестройка самого процесса антропогенеза и, в частности, содержания цивилизации, ее целей, взаимоотношений с природой, людей между собой» [25, с. 343].

Что же касается трактовки цивилизаций «во множественном числе», Никита Николаевич считал цивилизационное многообразие совершенно необходимым и одним из важнейших условий выживания человечества в целом. «Я считаю бесперспективным и крайне опасным, – писал он

в книге “Быть или не быть... человечеству”, – стремление к унификации цивилизаций. Единая мировая цивилизация – это такой же нонсенс, как и генетически стандартный человек. Цивилизационное разнообразие столь же необходимо для обеспечения стабильности рода человеческого, как и разнообразие генетическое» [10, с. 231]. Разнообразие цивилизаций, по Моисееву, может сделать человечество более устойчивым перед вызовами возможных изменений, например глобального потепления климата или истощения какого-то вида ресурсов.

По мнению Н. Н. Моисеева, цивилизационная дифференциация уходит корнями в очень давнее прошлое человечества. Этот процесс, согласно Моисееву, «трансцендентно сложен, ибо он является становым хребтом общего процесса самоорганизации общества как слагаемого биосферы» [25, с. 347]. Главные линии, по которым происходят «разломы» между цивилизациями, согласно взгляду Моисеева, суть образ жизни населения и принципы взаимоотношений личности и общества. «На одном фланге здесь – общества крайнего индивидуализма, на другом – термитоподобные общества, построенные на принципах абсолютного коллективизма, полного подчинения личности обществу, его канонам» [10, с. 220].

Никита Николаевич отмечал, что самая принятая типология цивилизаций – их деление на традиционные и техногенные. В то же время он был убежден в том, что Россия как страна является одновременно особой цивилизацией, которая никак не укладывается в дихотомии «Запад–Восток» или «традиционные-техногенные» цивилизации. Русскому народу всегда были свойственны соборность, коллективизм, служение нации, представление о приоритете ее судеб над личными заботами каждого. Сохранение России как цивилизации важно для всего человечества, однако в современных условиях существование России подвергается разнообразным угрозам. По мнению Никиты Николаевича, для сохранения отечественной цивилизации нам необходимо суметь обеспечить такое участие народа, которое можно описать словом «порыв». Однако такой порыв не может быть вызван соображениями частной выгоды: для этого необходимо объединяющее дело, которое люди в своем большинстве могли бы считать праведным и необходимым. И в этом смысле, прежде всего, необходимо СЛОВО – совокупность идей, которые вызвали бы в наших людях желание действовать. Примечательно, что ключевым условием для будущего подъема нашей цивилизации Н. Н. Моисеев считал развитие отечественного образования. «Сохранение и развитие нашего образования, – писал он, – основная опора в формировании российского будущего. Оно должно стать основной заботой нашего правительства, а гражданское общество... должно создать такую общественную атмосферу, которая обеспечивает престиж профессии. Именно учителю в широком понимании этого слова, то есть человеку,

способному передавать эстафету знаний и культуры, во всем многообразии его деятельности. Учителю предстоит в новой цивилизации ведущая роль» [13, с. 159]. Нельзя здесь не заметить, что образование (в частности, в духе «экологического императива») не менее важно и для сохранения цивилизации, понимаемой как человечество в целом, так что его сбережение и качественное развитие можно считать своего рода общим знаменателем цивилизационных идей Н. Н. Моисеева.

Если говорить о цивилизациях во множественном числе, то никак нельзя обойти вниманием и вопрос о взаимоотношениях между цивилизациями и взаимодействии между ними. Никита Николаевич был хорошо знаком со знаменитой книгой С. Хантингтона и вполне отдавал себе отчет в опасностях, вызываемых «цивилизационными разломами». Он писал, в частности, что «если мировое сообщество не примет мер, не найдет в себе сил для глубокого компромисса и глубокой перестройки своей организации, то процессы модернизации могут привести к *горячим фронтам*, линии которых действительно могут пройти по границам цивилизационных разломов» [10, с. 229]. Такие «столкновения цивилизаций» могут быть только усугублены столкновениями государств в борьбе за все более истощаемые ресурсы. Однако Н. Н. Моисеев вовсе не считал такой сценарий фатальным, отмечая, что возможны не только столкновения, но и широкое мирное сотрудничество между цивилизациями. И в этом мирном сотрудничестве может очень пригодиться опыт России, в течение веков наладившей мирное взаимодействие на своей территории людей не только самых разных национальностей, но и различной расовой принадлежности.

Думается, что цивилизационные идеи замечательного ученого и мыслителя в большинстве своем отнюдь не устарели и могут явиться прочной основой для дальнейшего развития цивилизационного подхода.

Сытин Андрей Георгиевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.

119991, Россия, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

Andrey G. Sytin – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Lomonosov Moscow State University.

119991, 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia.

a_syтин@mail.ru

Список литературы

1. Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 2002. С. 386–396.
2. Глушенкова Е. И. Н. Н. Моисеев: Идея цивилизации русского космиста // Век глобализации. 2017. № 2. С. 126–137.

3. Глушенкова Е. И. Русская цивилизация у Н. Н. Моисеева и А. С. Панарина / Е. И. Глушенкова // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. Т. 9. Вып. 1: Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А. С. Панарина. Тематический выпуск кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Стационарный сетевой адрес: 2227-9490eaprov1_e-ast9-1.2015.32.
4. Глушенкова Е. И. Экополитология Н. Н. Моисеева и устойчивое развитие России. Монография. М.: Изд-во МНЭПУ, 2015. 184 с.
5. Зиновьев А. А. О понятии цивилизации // Русская цивилизация. М.: ЗАО СП «Контакт РЛ», 2000. С. 17–25.
6. Кожин В. В. О евразийской концепции русского пути // Русская цивилизация. М.: ЗАО СП «Контакт РЛ», 2000. С. 124–135.
7. Костин А. И. Введение. «С мыслями о будущем»: «допустимое развитие» как императив выживания цивилизации // Стратегия устойчивого развития в контексте политических процессов XXI столетия / под ред. А. И. Костина (коллективная монография) / А. И. Костин, А. Г. Сытин, В. А. Черешнев и др. М.: Издательство Московского университета, 2018. С. 5–28.
8. Кузык Б. Н., Яковец Ю. В. Цивилизации: теория, история, диалог, будущее: монография. Т. I–VI. М.: Институт экономических стратегий, 2006–2008.
9. Лекторский В. А. Н. Н. Моисеев (1917–2000) и В. С. Степин (1934–2018): два пророка в своем Отечестве // Философские науки. 2019. Т. 62. № 4. С. 58–62.
10. Моисеев Н. Н. Быть или не быть... человечеству? М.: ЗАО «КРНТР», 1999. 288 с.
11. Моисеев Н. Н. Время определять национальные цели. М.: Изд-во МНЭПУ, 1997. 256 с.
12. Моисеев Н. Н. и др. Социализм и прогресс человечества: Глобальные проблемы цивилизации / под общ. ред. И. Т. Фролова. (Совместно с Гвишиани Д. М., Загладиным В. В.) М.: Политиздат, 1987. 447 с.
13. Моисеев Н. Н. Мировое сообщество и судьба России. М.: Изд-во МНЭПУ, 1997. 268 с.
14. Моисеев Н. Н. Новая планета: Методологические послышки для разработки цивилизационной парадигмы наступающего века // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. 1996. № 3. С. 3–16.
15. Моисеев Н. Н. Новая цивилизация начинается с образовательных программ / Н. Н. Моисеев // Экология и жизнь. 2011. № 8. С. 4–8.
16. Моисеев Н. Н. Размышления о будущем России и мира [подборка текстов, составленная А. Г. Сытиным к 90-летию со дня рождения ученого] // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2007. № 3. С. 48–57.
17. Моисеев Н. Н. Палитра цивилизаций: разнообразие и единство // Человек. Вып. 3. С. 5–13.
18. Моисеев Н. Н. Природный фактор и кризисы цивилизации // ОНС: Общественные науки и современность. 1992. № 5. С. 84–95.
19. Моисеев Н. Н. Размышления о демократии // Моисеев Н. Н. С мыслями о будущем России. М.: Фонд содействия развитию социальных и политических наук, 1997. С. 25–49.
20. Моисеев Н. Н. Размышления о современной политологии. М.: Изд-во МНЭПУ, 1999.
21. Моисеев Н. Н. Россия в контексте судьбы цивилизаций // Экономическая наука современной России. 1998. № 2. С. 68–79.

22. *Моисеев Н. Н.* Русский вопрос // Русская цивилизация / Отв. ред. Б. В. Корнилов. М.: ЗАО СП «Контакт РЛ», 2000.
23. *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы (Эколого-политологический анализ). М.: МНЭПУ, 1994. 46 с.
24. *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы: Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 3–30.
25. *Моисеев Н. Н.* Современный рационализм. М.: МГВП КОКС, 1995.
26. *Моисеев Н. Н.* Судьба цивилизации. Путь Разума. М.: Изд-во МНЭПУ, 1998. 223 с.
27. *Моисеев Н. Н.* Универсальный эволюционизм (Позиция и следствия) // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 3–28.
28. *Моисеев Н. Н.* Цивилизация – это?! // Диалог. 1992. № 4–5. С. 38–43; № 6. С. 92–93.
29. *Моисеев Н. Н.* Цивилизация XXI века – роль университетов // Alma mater. 1994. № 5–6. С. 2–7.
30. *Моисеев Н. Н.* Цивилизация на переломе. Пути России. М.: ИСПИ РАН, 1996. 176 с.
31. *Морган Л. Г.* Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л.: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР, 1935. 368 с.
32. *Моцелков Е. Н., Сытин А. Г.* Никита Николаевич Моисеев как философ и политический мыслитель // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 5–16.
33. О необходимых чертах цивилизации будущего (научное издание по материалам Международного форума, посвященного 90-летию со дня рождения выдающегося российского ученого, академика РАН Н. Н. Моисеева) / под ред. А. Т. Никитина, С. А. Степанова. М.: МНЭПУ, 2008. 502 с.
34. *Панарин А. С.* Цивилизация и варварство: будущее России в глобальной перспективе А. С. Панарин // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. Т. 9. Вып. 1: Гражданское общество и общество граждан: вопросы теории и практики. Тематический выпуск кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprov1_e-ast9-1.2015.61.
35. *Расторгуев В. Н.* Россия: контуры цивилизационной идентичности // Вестник Экспертного центра ВРНС. 2018. № 5. С. 91–100.
36. *Расторгуев В. Н.* Цивилизация // Философия политики и права: Энциклопедический словарь / под общ. ред. проф. Е. Н. Моцелкова; науч. ред. А. В. Никандров. М.: ИНФРА-М, 2018. С. 493–497.
37. *Спиридонова О. А.* Проблемы трудностей и тупиков современной цивилизации в творчестве академика Н. Н. Моисеева // Вестник МИТХТ. Серия: социально-гуманитарные науки и экология. 2014. № 2. С. 37–45.
38. *Сытин А. Г.* Актуальность размышлений академика Н. Н. Моисеева о путях сохранения будущего России и мира // Стратегия устойчивого развития в контексте политических процессов XXI столетия / под ред. А. И. Костина (коллективная монография) / А. И. Костин, А. Г. Сытин, В. А. Черешнев и др. М.: Издательство Московского университета, 2018. С. 31–42.
39. *Сытин А. Г.* Моисеев Никита Николаевич // Философия политики и права: Энциклопедический словарь / под общ. ред. проф. Е. Н. Моцелкова; науч. ред. А. В. Никандров. М.: ИНФРА-М, 2018. С. 262–265.

40. *Сытин А. Г.* Проблемы будущего мироустройства в осмыслении академика Н. Н. Моисеева // *Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 10. Мироустройство в XXI веке: порядок или хаос? / под общей редакцией доктора политических наук, профессора Е. Н. Мошелкова, научный редактор доцент А. В. Никандров.* М.: Издатель Воробьев А. В., 2019. С. 85–96.
41. *Сытин А. Г.* Социально-политические проблемы и идеи в работах Н. Н. Моисеева 1990-х годов // *SCHOLA-2002.* М.: Издатель Воробьев А. В., 2002. С. 28–30.
42. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: Издательство АСТ, 2006. 603 с.
43. *Цивилизационная структура современного мира. Монография / под ред. Ю. Н. Пахомова, Ю. В. Павленко.* Т. 1–3. Киев: Киев, 2006.
44. *Moiseev N. N.* Man, nature and the future of civilization: “Nuclear winter” and the problem of a “permissible threshold”. М.: Novosti press Agency, 1986. 92 p.

References

1. Benvenist E. *Civilizaciya. K istorii slova* // Benvenist E. *Obshchaya lingvistika.* М., 2002. С. 386–396.
2. Glushenkova E. I. N. N. Moiseev: Ideya civilizacii russkogo kosmista // *Vek globalizacii.* 2017. № 2. С. 126–137.
3. Glushenkova E. I. *Russkaya civilizaciya u N. N. Moiseeva i A. S. Panarina / E. I. Glushenkova* // *Elektronnoe nauchnoe izdanie Almanah Prostranstvo i Vremya.* 2015. Т. 9. Вып. 1: *Civilizacii v epohu globalizma. K 75-letiyu so dnya rozhdeniya A. S. Panarina. Tematicheskij vypusk kafedry filosofii politiki i prava filosofskogo fakulteta MGU imeni M. V. Lomonosova.* Stacionarnyj setevoj adres: 2227–9490eaprov_r_e-ast9–1.2015.32.
4. Glushenkova E. I. *Ekopolitologiya N. N. Moiseeva i ustojchivoe razvitie Rossii.* Monografiya. М.: Izd-vo MNEPU, 2015.
5. Zinovev A. A. *O ponyatii civilizacii* // *Russkaya civilizaciya.* М.: ZAO SP «Kontakt RL», 2000. С. 17–25.
6. Kozhinov V. V. *O evrazijskoj koncepcii russkogo puti* // *Russkaya civilizaciya.* М.: ZAO SP «Kontakt RL», 2000. С. 124–135.
7. Kostin A. I. *Vvedenie. «S myslyami o budushchem»: «dopustimoe razvitie» kak imperativ vyzhivaniya civilizacii* // *Strategiya ustojchivogo razvitiya v kontekste politicheskikh processov XXI stoletiya / pod red. A. I. Kostina (kollektivnaya monografiya) / A. I. Kostin, A. G. Sytin, V. A. Chereshev i dr.* М.: Izdatelstvo Moskovskogo universiteta, 2018. С. 5–28.
8. *Kuzyk B. N., Yakovec Yu. V. Civilizacii: teoriya, istoriya, dialog, budushchee: monografiya.* Т. I–VI. М.: Institut ekonomicheskikh strategij, 2006–2008.
9. *Lektorskij V. A. N. N. Moiseev (1917–2000) i V. S. Stepin (1934–2018): dva proroka v svoem Otechestve* // *Filosofskie nauki.* 2019. Т. 62. № 4. С. 58–62.
10. *Moiseev N. N. Byt ili ne byt... chelovechestvu?* М.: ZAO «KRNTN», 1999.
11. *Moiseev N. N. Vremya opredelyat nacionalnye celi.* М.: Izd-vo MNEPU, 1997.
12. *Moiseev N. N. i dr. Socializm i progress chelovechestva: Globalnye problemy civilizacii / Pod obshch. red. I. T. Frolova.* М.: Politizdat, 1987. 447 s. (Sovmestno s Gvishiani D. M., Zagladinym V. V.)
13. *Moiseev N. N. Mirovoe soobshchestvo i sudba Rossii.* М.: Izd-vo MNEPU, 1997.

14. Moiseev N. N. Novaya planeta: Metodologicheskie posylki dlya razrabotki civilizacionnoj paradigmy nastupayushchego veka // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 18. Sociologiya i politologiya. 1996. № 3. S. 3–16.
15. Moiseev N. N. Novaya civilizaciya nachinaetsya s obrazovatelnyh programm / N. N. Moiseev // Ekologiya i zhizn. 2011. № 8. S. 4–8.
16. Moiseev N. N. Razmyshleniya o budushchem Rossii i mira [podborka tekstov, sostavlenaya A. G. Sytinym k 90-letiyu so dnya rozhdeniya uchenogo] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12. Politicheskie nauki. 2007. № 3. S. 48–57.
17. Moiseev N. N. Palitra civilizacij: raznoobrazie i edinstvo // Chelovek. Vyp. 3. S. 5–13.
18. Moiseev N. N. Prirodnyj faktor i krizisy civilizacii // ONS: Obshchestvennye nauki i sovremennost. 1992. № 5. S. 84–95.
19. Moiseev N. N. Razmyshleniya o demokratii // Moiseev N. N. S myslyami o budushchem Rossii. M.: Fond sodejstviya razvitiyu socialnyh i politicheskikh nauk, 1997. 210 s. S. 25–49.
20. Moiseev N. N. Razmyshleniya o sovremennoj politologii. M.: Izd-vo MNEPU, 1999.
21. Moiseev N. N. Rossiya v kontekste sudby civilizacij // Ekonomicheskaya nauka sovremennoj Rossii. 1998. № 2. S. 68–79.
22. Moiseev N. N. Russkij vopros // Russkaya civilizaciya / Otv. red. B. V. Kornilov. M.: ZAO SP «Kontakt RL», 2000.
23. Moiseev N. N. Sovremennyy antropogenez i civilizacionnye razlomy (Ekologopolitologicheskij analiz). M.: MNEPU, 1994. 46 s.
24. Moiseev N. N. Sovremennyy antropogenez i civilizacionnye razlomy: Ekologopolitologicheskij analiz // Voprosy filosofii. 1995. № 1. S. 3–30.
25. Moiseev N. N. Sovremennyy racionalizm. M.: MGVP KOKS, 1995.
26. Moiseev N. N. Sudba civilizacii. Put Razuma. M.: Izd-vo MNEPU, 1998.
27. Moiseev N. N. Universalnyj evolyucionizm (Poziciya i sledstviya) // Voprosy filosofii. 1991. № 3. S. 3–28.
28. Moiseev N. N. Civilizaciya – eto?! // Dialog. 1992. № 4–5. S. 38–43; № 6. S. 92–93.
29. Moiseev N. N. Civilizaciya XXI veka – rol universitetov // Alma mater. 1994. № 5–6. S. 2–7.
30. Moiseev N. N. Civilizaciya na perelome. Puti Rossii. M.: ISPI RAN, 1996. 176 s.
31. Morgan L. G. Drevnee obshchestvo, ili Issledovanie linij chelovecheskogo progressa ot dikosti cherez varvarstvo k civilizacii. L.: Izdatelstvo Instituta narodov Severa CIK SSSR, 1935. 368 (XVI, 352) s.
32. Moshchelkov E. N., Sytin A. G. Nikita Nikolaevich Moiseev kak filosof I politicheskij myslitel // Voprosy filosofii. 2019. № 6. S. 5–16.
33. O neobhodimyh chertah civilizacii budushchego (nauchnoe izdanie po materialam Mezhdunarodnogo foruma, posvyashchennogo 90-letiyu so dnya rozhdeniya vydayushchegosya rossijskogo uchenogo, akademika RAN N. N. Moiseeva) / Pod red. A. T. Nikitina, S. A. Stepanova. M.: MNEPU, 2008.
34. Panarin A. S. Civilizaciya i varvarstvo: budushchee Rossii v globalnoj perspektive / A. S. Panarin // Elektronnoe nauchnoe izdanie Almanah Prostranstvo i Vremya. 2015. T. 9. Vyp. 1: Grazhdanskoe obshchestvo i obshchestvo grazhdan: voprosy teorii i praktiki. Tematicheskij vypusk kafedry filosofii politiki i prava filosofskogo fakulteta MGU imeni M. V. Lomonosova. Stacionarnyj setевой adres: 2227–9490e-aprovr_e-ast9–1.2015.61.
35. Rastorguev V. N. Rossiya: kontury civilizacionnoj identichnosti // Vestnik Ekspertnogo centra VRNS. 2018. № 5. S. 91–100.

36. Rastorguev V. N. *Civilizaciya // Filosofiya politiki i prava: Enciklopedicheskiy slovar / Pod obshch. red. prof. E. N. Moshchelkova; nauch. red. A. V. Nikandrov. M.: INFRA-M, 2018. S. 493–497.*
37. Spiridonova O. A. *Problemy trudnostej i tupikov sovremennoj civilizacii v tvorchestve akademika N. N. Moiseeva // Vestnik MITHT. Seriya: socialno-gumanitarnye nauki i ekologiya, 2014. № 2. S. 37–45.*
38. Sytin A. G. *Aktualnost razmyshlenij akademika N. N. Moiseeva o putyah sohraneniya budushchego Rossii i mira // Strategiya ustojchivogo razvitiya v kontekste politicheskikh processov XXI stoletiya / pod red. A. I. Kostina (kollektivnaya monografiya) / A. I. Kostin, A. G. Sytin, V. A. Chereshev i dr. M.: Izdatelstvo Moskovskogo universiteta, 2018. S. 31–42.*
39. Sytin A. G. *Moiseev Nikita Nikolaevich // Filosofiya politiki i prava: Enciklopedicheskiy slovar / Pod obshch. red. prof. E. N. Moshchelkova; nauch. red. A. V. Nikandrov. M.: INFRA-M, 2018. S. 262–265.*
40. Sytin A. G. *Problemy budushchego miroustrojstva v osmyslenii akademika N. N. Moiseeva // Filosofiya politiki i prava: Ezhegodnik nauchnyh rabot. Vyp. 10. Miroustrojstvo v XXI veke: poryadok ili haos? / Pod obshchej redakciej doktora politicheskikh nauk, professora E. N. Moshchelkova, nauchnyj redaktor docent A. V. Nikandrov. M.: Izdatel Vorobev A. V. 2019. S. 85–96.*
41. Sytin A. G. *Socialno-politicheskie problemy i idei v rabotah N. N. Moiseeva 1990-h godov // SCHOLA-2002. M.: Izdatel Vorobev A. V. 2002. S. 28–30.*
42. Hantington S. *Stolknovenie civilizacij. M.: Izdatelstvo AST, 2006.*
43. *Civilizacionnaya struktura sovremennogo mira. Monografiya / Pod red. Yu. N. Pahomova, Yu. V. Pavlenko. T. 1–3. Kiev: Kiev, 2006.*
44. *Moiseev N. N. Man, nature and the future of civilization: “Nuclear winter” and the problem of a “permissible threshold”. M.: Novosti press Agency, 1986. 92 p.*

В. Е. Лепский

Системные основания для перехода от техногенной цивилизации к социогуманитарной цивилизации

Vladimir E. Lepskiy

System bases for transition from technogenic civilization to socio-humanitarian

В последние годы все более четко проявляется осознание ограничений техногенной цивилизации, ориентированной на унификацию локальных цивилизаций, свертывание многоцивилизационного мира. Суть этих ограничений сводится к тому, что она вошла в стадию неустойчивости, кризисных состояний и нестабильности. При поиске модели пост-техногенной цивилизации в центре внимания оказываются базовые цивилизационные ценности. В техногенной цивилизации базовые ценности – научно-технический прогресс и наука, при этом фактически игнорируются социальные ценности и этические аспекты регулирования социальных процессов. В статье проведен философско-методологический анализ кризиса техногенной цивилизации и предложены системные основания для созидания пост-техногенной цивилизации. Философские основания базируются на работах В. С. Степина и Н. Н. Моисеева. Обоснован кризис экономической детерминации развития в техногенной цивилизации и нарастание угроз в эволюции технологических укладов. Предложены социогуманитарные критерии оценки новаций в техногенной цивилизации и показано, что человечество не готово к адекватному реагированию на новации техногенной цивилизации. Обоснован вывод, что бессубъектность развития – диагноз состояния человечества в техногенной цивилизации. В качестве альтернативы для техногенной цивилизации предлагается модель социогуманитарной цивилизации. Становление социогуманитарной цивилизации оказывается неразрывно связано с решением проблемы становления субъектности развития человечества, решение которой предполагает две первоочередные задачи. Во-первых, на основе современных представлений философии науки, междисциплинарного и трансдисциплинарного подходов разработка адекватных моделей организации управления и развития человечества. Во-вторых, адекватных концепций международной и национальной безопасности,

ориентированных на преодоление бессубъектности развития человечества. Предложено решать эти задачи на основе постнеклассической кибернетики саморазвивающихся полисубъектных (рефлексивно-активных) сред – кибернетики третьего порядка.

Ключевые слова: техногенная цивилизация; социогуманитарная цивилизация; постнеклассическая научная рациональность; кибернетика саморазвивающихся полисубъектных сред; кибернетика третьего порядка.

In recent years, awareness of the limitations of technogenic civilization, focused on the unification of local civilizations, the curtailment of the multicivilizational world, has become increasingly clear. The essence of these restrictions is that it has entered the stage of instability and crisis conditions. When searching for a model of post-technogenic civilization, the focus is on the basic civilizational values. In technogenic civilization, basic values are scientific and technological progress and science, while social values and ethical aspects of the regulation of social processes are practically ignored. The paper provides a philosophical and methodological analysis of the crisis of technogenic civilization and proposes systemic foundations for building a post-technogenic civilization. Philosophical foundations are based on the works of V. S. Stepin and N. N. Moiseev. The crisis of economic determination of development in technogenic civilization and the growth of threats in the evolution of technological order are justified. Socio-humanitarian criteria are proposed for evaluating innovations in technogenic civilization and it is shown that humanity is not ready for an adequate response to innovations in technogenic civilization. The conclusion that subjectlessness development, the diagnosis of the condition of humanity as a technological civilization. As an alternative to technological civilization, a model of socio-humanitarian civilization is proposed. The key problem of overcoming the threats of technological civilization and the transition to socio-humanitarian civilization is the problem of the formation of the subjectivity of human development, the solution of which is associated with two priority tasks. Firstly, on the basis of post-nonclassical scientific rationality, the development of modern models for the organization of control and development of mankind and the mechanisms for introducing these models. Secondly, the formation of a modern culture of international and national security, focused on overcoming the subjectlessness of human development. It is proposed to solve these problems on the basis of post-non-classical cybernetics of self-developing polysubject (reflective-active) environments – third-order cybernetics.

Keywords: technological civilization; socio-humanitarian civilization; post-non-classical scientific rationality; cybernetics of self-developing polysubject environments; third-order cybernetics.

Введение

Современная эпоха характеризуется свертыванием проекта глобализации и закатом однополярного мира. Как следствие, это привело к кризису обслуживающей этот проект цивилизационной модели, которую многие исследователи [17] называют «техногенной цивилизацией». В цивилизационном контексте техногенная цивилизация ориентирована на унификацию локальных цивилизаций, свертывание многоцивилизационного мира [15, с. 350].

Альтернативой техногенной цивилизации могла бы стать пост-техногенная цивилизация, ориентированная на сохранение многоцивилизационного мира, на гармонию цивилизаций в планетарном развитии. В настоящее время делаются первые шаги в поиске такой цивилизационной модели.

Суть техногенной цивилизации проявляется в ее базовой ценности научно-технического прогресса и ценности науки как основы управления социальными процессами. Важно отметить, что при этом фактически игнорируются социальные ценности и этические аспекты регулирования жизнедеятельности.

Как следствие ограниченность такого подхода проявляется в нарастающих темпах угроз для человека, общества, экологии и ее собственного порождения – техносферы.

Угрозы человеку проявляются в разрушении сложившегося образа жизни и экономики стран, не входящих в «круг избранных».

Угрозы обществу проявляются: в нарастании вероятности возникновения глобальных войн, в распространении массовой культуры, общества потребления и культа денег, в перехвате управления через мировые финансово-экономические институты, цифровые платформы и др.

Экологические угрозы связаны с неконтролируемыми процессами новаций в техногенной цивилизации, с доминированием принципа максимизации прибыли, с игнорированием «мировыми лидерами» международных соглашений по защите окружающей среды.

Угрозы техносфере связаны с игнорированием социальных ценностей, с формирующимся барьером между субъектной и виртуальной (цифровой) реальностями, с использованием разработок техносферы в интересах манипулирования обществом и рядом других аспектов [5].

Критический анализ отдельных аспектов техногенной цивилизации содержится в докладах авторитетных сообществ: Римского клуба, ЮНЕСКО, других организаций. Предлагаются разнообразные концепции и модели: концепция устойчивого развития, модель «Общество 5.0» и др. Эти инициативы крайне важны и полезны, однако следует заметить недостаточно высокий уровень системной проработки этих подходов. В них доминируют отдельные аспекты: экологический, цифровой, социальный.

Исходные философско-методологические основания для системного подхода к решению этой проблемы были сформулированы В. С. Степиным [20]. Он утверждал, что речь идет не об отказе от научно-технического прогресса, а о придании ему гуманистического измерения. Степин утверждал также, что этот тезис достаточно обоснован и принят в отечественной философской науке. При этом новый облик науки понимается в контексте постнеклассической научной рациональности, включающей в себя в явном виде гуманистические ориентиры и ценности.

В статье предпринята попытка анализа философско-методологических оснований системного подхода в критике техногенной цивилизации и поиске образа пост-техногенной цивилизации, которую мы предлагаем называть «социогуманитарная цивилизация».

Философско-методологический анализ кризиса техногенной цивилизации и основания для созидания пост-техногенной цивилизации

Большой вклад в осмысление философских аспектов кризиса техногенной цивилизации и поиск путей дальнейшего цивилизационного развития внес В. С. Степин. Он жестко фиксирует свою позицию, согласно которой «современная цивилизация вошла в стадию неустойчивости, кризисных состояний и нестабильности» [17, с. 185]. Эти исследования опирались на разработанную ранее Степиным систему представлений о трех этапах научной рациональности: классическом, неклассическом и постнеклассическом [19]. Фактически это три научные революции и научные парадигмы в понимании Т. Куна. Важно отметить, что каждый последующий тип рациональности, имея свою специфику, одновременно включает предыдущий тип, задавая соответствующую рамочную конструкцию. В таком понимании развитие научной рациональности представляется как единая система философии науки. Постнеклассическая научная рациональность, которая помещает в центр внимания субъектов научного познания и развития, предполагает анализ их ценностно-целевых структур в неразрывной связи с культурой, влияющей на их картины мира и индивидуальные особенности. Развитие науки рассматривается во взаимодействии с развитием социальной среды, что дает основания для поиска путей трансформации техногенной цивилизации в новые формы цивилизационной организованности. Этот переход требует принципиально новых социальных инноваций, в поиске и оценке которых ведущая роль будет отведена постнеклассической научной рациональности.

Это утверждение опирается на четыре важнейших философско-методологических аргумента в пользу постнеклассической научной рациональности. Во-первых, формирование методологических оснований для целостного представления и конвергенции субъектов, средств и объектов в познавательных процессах и разнообразных проявлениях деятельностной активности. Во-вторых, интеграция интернальных и экстернальных механизмов научного и инновационного развития. В-третьих, введение этических регуляторов в научную деятельность. В-четвертых, представление постнеклассической рациональности как рамочной конструкции, объединяющей все виды научной рациональности.

Основания кризиса техногенной цивилизации связаны в первую очередь с ограничениями ее базовых ценностей. Это ценность научно-технического прогресса и ценность науки как основы управления социальными процессами. «Эти ценности не подвергались сомнению до последней трети XX столетия, пока техногенная цивилизация не столкнулась с глобальными проблемами, порожденными предшествующим научно-техническим развитием» [20].

Особое значение в поиске новых цивилизационных моделей на основе постнеклассической научной рациональности приобретает концентрация внимания на социальных ценностях и целях. По мнению Степина, цивилизационное развитие будет производиться с учетом исторического опыта на основе и в гармонии четырех взаимозависимых базовых ценностей: сохранения и развития человека, человечества, биосферы и техносферы (включая цифровую реальность). Эти ценности оказались за пределами внимания господствующей в современном мире техногенной цивилизации, поскольку с ней имманентно связаны рыночные отношения и общество потребления. Неразрывно соединен с ценностным аспектом образа пост-техногенной цивилизации аспект моральных основ, которые должны быть органично сопряжены и определять специфику модели пост-техногенной цивилизации [4].

Принципиально важна ведущая ориентация Степина на системность и междисциплинарность в осмыслении кризиса техногенной цивилизации. Анализируя культурно-генетический код и ценностно-смысловое ядро техногенной цивилизации, Степин выделяет важнейший для нее принцип стимулирования опережающего роста потребления и распространения рыночных отношений на все новые сферы человеческой жизнедеятельности. Как следствие, это вызывает обострение экологического и антропологического кризисов. Степин делает вывод, что нужен переход к принципиально новому типу цивилизационного развития. В центре его исследований оказываются механизмы переходов в сложных системах. Он описывает стадии перехода систем в новое состояние, связывая этот переход с идеями синергетики. Принципиально важно, что в завершающей стадии ведущей становится целевая причинность, которую можно представить как целевую детерминацию, тогда процессы самоорганизации общества рассматриваются как базирующиеся на проектной идентификации. В системно-генетическом аспекте выдвигается нестандартный тезис о влиянии будущего на настоящее и даже прошлое.

Снова возникает ключевой вопрос о ценностях, задающих ориентиры перехода к новому типу цивилизационного развития. Степин считает, что новые ценности извне не придут, они должны начать формироваться в недрах техногенной культуры, и важно отыскать их точки роста. Точки роста новых ценностей Степин связывал также с предложенной им постнеклассической научной рациональностью, которая ориентирована на рассмотрение разви-

вающихся человекообразных систем. В контексте этой рациональности в центре внимания оказывается совместное рассмотрение внутринаучных и внеучных (социальных) этических регуляторов.

Системность подхода проявляется в органичной связи рассматриваемых аспектов фазового перехода систем с политической организацией мирового сообщества, переходящего от однополярного к многополярному миру. Степин ставит нерешенные актуальные проблемы отношений «общество – власть» в XXI веке. Для этих отношений еще не найдены новые точки роста ценностей, но проблематизация кризиса техногенной цивилизации является началом поиска такого рода ценностей.

В контексте прогнозов цивилизационного развития Степин обоснованно приходит к выводу [16, с. 181], который согласуется с мнением К. Леви-Стросса, что XXI век будет веком социальных наук или его не будет.

К аналогичному выводу приходит и Н. Н. Моисеев. Одна из важнейших идей Моисеева связана с органичной связью человечества и биосферы. Опираясь на труды В. И. Вернадского о ноосферной организации жизнедеятельности и понимая ограниченность постановки проблемы устойчивого развития, он разработал *концепцию коэволюции*. Понятие коэволюции как со-развития (совместного, сонаправленного развития) определяет способ существования человека в мире [14].

Суть концепции состоит в представлении единого процесса эволюции человека (человечества) и биосферы. Фактически эта концепция задает условия выживания человечества и ценностные ориентиры для преодоления кризиса техногенной цивилизации. Как математик с большим опытом моделирования биосферы, он прекрасно понимал ее нелинейную специфику и потенциально возможные труднопредсказуемые скачкообразные изменения ее состояний. Это обосновывает его призывы бережно относиться к биосфере и устанавливать с ней не потребительские, а партнерские отношения.

Рассмотренные идеи сближают двух творцов, Моисеева и Степина, не только цивилизационным масштабом их мышления, но и философско-методологическим представлением биосферы как саморазвивающейся системы, тесно связанной с саморазвивающимися системами общества и культуры. Фактически оба исследователя стоят на позиции преодоления ограничений антропоцентризма, когда в центре внимания был исключительно человек. Сохранение биосферы является также необходимым условием существования человека.

В мировом сообществе идет активный поиск новых способов организации жизнедеятельности, новых форм цивилизационного развития, и работы Степина и Моисеева создали философский фундамент для этого поиска.

Кризис экономической детерминации развития в техногенной цивилизации

В последние годы все отчетливее проявляются тенденции, позволяющие сделать вывод, что экономика утратила позицию доминирования в развитии и конструировании будущего. По мнению Р. С. Гринберга [3], для экономики устройство и функционирование окружающего мира становятся все менее понятными, доминирующими становятся неэкономические механизмы. Все больше внимания уделяют механизмам общественного участия в процессах управления и развития и их влиянию на экономические механизмы [2].

Становится все более обоснованной точка зрения, что экономический детерминизм развития порождает также нарастание угроз для человечества при переходе к очередным технологическим укладам. Технологические инновации не проверяются на готовность человечества к их внедрению, на потенциальные последствия для человечества [12].

Нарастающей угрозой для всех технологических укладов становится отстраненность технологий от этического осмысления. Эта точка зрения подвергнута ревизии. В рамках постнеклассической научной рациональности ставится проблема возврата науки в лоно этического регулирования, однако в отношении технологий делаются только первые шаги в их регламентирования со стороны этики [19].

Для гармонизации мирового сообщества необходим поиск адекватных сложившейся ситуации форм жизнедеятельности, под которые должны быть созданы адекватные им экономические механизмы.

Преодолеть кризис экономической детерминации развития возможно за счет социального контроля над техногенной «возгонкой» технократического уклада. Для этого предлагается упреждающий переход к *VII социогуманитарному технологическому укладу*. Если Россия станет лидером этого уклада, то у нее появляются шансы не гнаться за лидерами VI технологического уклада, разрыв с которыми в настоящее время только увеличивается, а перегнать их, не догоняя [5].

Философско-методологические основания VII социогуманитарного уклада базируются, на наш взгляд, на современных представлениях философии науки (постнеклассический подход). Нами разработаны концептуальные основы и социогуманитарные модели саморазвивающихся рефлексивно-активных сред, в которых создаются условия для гармоничного развития всех субъектов, обеспечение рефлексивных процессов на основе новых информационных платформ, адекватные механизмы сборки субъектов развития, механизмы конвергенции представительной и прямой демократии и др.

В VII социогуманитарном технологическом укладе в центре внимания окажется проблема регулирования техногенной возгонки по технологическим укладам через переход в VII социогуманитарный технологический уклад [9, 12]. На основе социальных ценностей будет осуществляться управление предыдущими и будущими техногенными укладами в интересах развития человечества.

Социогуманитарные критерии оценки новаций в техногенной цивилизации

Анализ культуры междисциплинарных исследований процессов организации различных видов человеческой деятельности позволяет выделить четыре базовых вида критериев их оценки: продуктивность, безопасность, удовлетворенность и развитие субъектов и самих видов деятельности.

Эти критерии можно использовать и для оценки новаций в техногенной цивилизации. На их основе можно выделить главные направления реагирования на новации.

Эффективное реагирование человечества на позитивные аспекты технологических новаций. Готовность общества к разработке и внедрению новаций, к восприятию инновационных предложений и др.

Контролирующее реагирование человечества на потенциальные угрозы от внедрения создаваемых технологий.

Справедливое реагирование человечества на возможности технологических новаций. Возможность использовать технологические новации в интересах всего человечества (проблема качества жизни и др.), а не только и не столько в интересах узкой группы лиц, обладающих финансовыми и административными ресурсами.

Развивающее реагирование человечества на технологические новации. Готовность и возможность человечества решать задачи стратегического целеполагания, разрабатывать проект своего развития, формировать видение будущего и с этих позиций оценить создаваемые технологические новации. Осуществлять соотнесение последствий влияния технологических новаций на проект развития, оценивать готовность человечества к использованию новаций, наличие необходимых ресурсов для достижения позитивных результатов и нейтрализацию негативных и др.

Способно ли человечество оценивать технологические новации в соответствии с рассмотренными критериями? Способно ли человечество адекватно оценивать вызовы, угрозы и риски от технологических новаций с учетом базовых ценностей развития? Ответ очевиден – человечество не готово к адекватной оценке технологических новаций XXI века!

Бессубъектность развития – диагноз состояния человечества в техногенной цивилизации

Мировое сообщество постоянно отстает в принятии решений по адекватному реагированию на возникающие глобальные угрозы (ядерную, экологическую, демографическую, информационную, террористическую, финансово-экономическую), во многих случаях вообще отсутствуют механизмы предотвращения и нейтрализации глобальных угроз. Отсутствие действенных механизмов преодоления глобальных угроз приводит к нецелесообразным гигантским расходам ресурсов, формированию нестабильности в экономических и политических процессах, к возникновению непреодолимых последствий.

Мировое сообщество не располагает действенными механизмами регулирования своей жизнедеятельности, формирования образа будущего и его воплощения в жизнь! Отсутствуют адекватные механизмы рефлексии, позволяющие осознать свое состояние, вызовы, угрозы, риски, свои потенциалы и ресурсы, разработать действия, обеспечивающие поддержание процессов жизнедеятельности и развития.

В мировом сообществе отсутствуют действенные механизмы обеспечения социальной ответственности перед самим мировым сообществом как целостным образованием, перед населением планеты, перед государствами и разнообразными социальными образованиями, перед Природой.

«Бессубъектность развития» – болезнь мирового сообщества [11].

Бессубъектность развития человечества не позволяет поставить на повестку дня актуальную проблему преодоления ограничений техногенной цивилизации, разработки модели пост-техногенной цивилизации. Эту проблему в основном ставят представители философии и социогуманитарных областей знания. Эта проблема должна быть главной для научной дипломатии в XXI веке.

В центре внимания становления субъектности развития человечества, на наш взгляд, должны быть две проблемы:

- разработка на основе постнеклассической научной рациональности моделей организации управления и развития человечества, ориентированных на обеспечение его целостности и субъектности;
- формирование культуры международной и национальной безопасности, ориентированной на преодоление бессубъектности развития человечества.

Мир как саморазвивающаяся полисубъектная среда в социогуманитарной цивилизации

Как вариант пост-техногенной цивилизации нами предлагается социогуманитарная цивилизация [8]. При этом термин цивилизация будем использовать в смысле ее рассмотрения как некоторого целостного социального организма, предполагающего определенный тип культуры [18, с. 81].

Россия могла бы выступить инициатором разработки модели социогуманитарной цивилизации и механизмов перехода от техногенной к социогуманитарной цивилизации. Она имеет обоснованные аргументы претендовать на эту роль: за счет исторического опыта интеграции народов с разнообразными культурами; философско-методологических разработок, ориентированных на планетарное мировоззрение, на преодоление эгоизма «свой – чужой», что могло бы позволить организовать гармонию субъектов развития, преодолеть рыночный эгоизм, неэквивалентный обмен и принцип максимизации прибыли.

В соответствии с логикой постнеклассической научной рациональности мировое сообщество в пост-техногенной цивилизации может быть представлено как саморазвивающаяся полисубъектная (рефлексивно-активная) среда [7].

В настоящее время ведутся интенсивные разработки постнеклассической кибернетики саморазвивающихся полисубъектных (рефлексивно-активных) сред. В соответствии с эволюцией кибернетики, соотношенной с эволюцией типов научной рациональности, предлагаемая постнеклассическая кибернетика названа нами кибернетикой третьего порядка [21]. *Кибернетика третьего порядка* органично вписывается в линию развития кибернетики в целом и интегрирует все предшествующие виды кибернетики через систему онтологий. Кибернетике первого порядка («наблюдаемых систем» – Н. Винер) соответствует классическая научная рациональность. Кибернетике второго порядка («наблюдающих систем» – фон Фёрстер) – неклассическая научная рациональность. Кибернетике третьего порядка («саморазвивающихся рефлексивно-активных сред») – постнеклассическая научная рациональность.

Важно заметить, что опора на постнеклассическую научную рациональность, которая является рамочной парадигмой для классической и неклассической рациональности, позволила интегрировать в кибернетике третьего порядка предшествующие типы кибернетики.

Мы полагаем, что становление постнеклассической кибернетики третьего порядка могло бы заложить научный фундамент для перехода от техногенной к социогуманитарной цивилизации, что способствовало бы разра-

ботке и реализации новых подходов к решению проблем обеспечения международной безопасности и развития человечества.

Уточнение сходства и различия философских оснований видения кибернетики будущего на Западе и в России было проведено на Мировом конгрессе WOSC 2017 в январе 2017 года (Италия, Рим), на XI Международном симпозиуме «Рефлексивные процессы и управление» (Россия, Москва) в октябре 2017 года, на Международной конференции IRDO 2019 по проблеме социальной ответственности (Словения, Марибор) в июне 2019 года, на международной конференции IFAC TECIS 2019 (Болгария, Сазополь) в сентябре 2019 года. Предложенные нами идеи кибернетики третьего порядка привлекли внимание зарубежных специалистов. Одним из оснований для развития международного сотрудничества стало понимание принципиально разных философских оснований на Западе и в России для развития управленческой науки социальными системами. Более того, в понимании западных специалистов предложенная модель кибернетики третьего порядка не заостряет внимания на идеологии и разного рода «измах» [22, 23]. Эти соображения явились стимулом для развертывания интенсивного сотрудничества исследователей в данной области, планирования проведения в Москве 16–18 сентября 2020 года конгресса WOSC 2020 по системным исследованиям и кибернетике, устремленной в будущее человечества.

Наши установки для разработки кибернетики третьего порядка в первую очередь связаны с ориентацией на создание научного обеспечения социогуманитарной цивилизации. Возможно, кибернетика саморазвивающихся полисубъектных (рефлексивно-активных) сред позволит сделать первые шаги на пути перехода от техногенной к социогуманитарной цивилизации.

В настоящее время имеются основания для утверждения, что кибернетика третьего порядка является конкурентоспособной российской разработкой, позволяющей претендовать на лидерство в проблематике управления и развития социальных систем. Важно заметить, что это особенно важно, поскольку в нашей стране до 1954 года кибернетика считалась лженаукой и, как следствие, мы отстали в пятом технологическом укладе. Не хотелось бы снова наступать на те же грабли и отстать в создании пост-техногенной цивилизации.

Высокой актуальностью кибернетики третьего порядка для современной России является ее ведущая ориентация на создание действенных механизмов *включенности общества в процессы контроля, управления и развития*. Такой подход может обеспечить решение проблемы сложности в управлении страной, обеспечить согласование сложности системы управления и объекта управления. В настоящее время имеет место явное нарушение одного из важнейших принципов кибернетики (принцип Эшби). Этот подход также позволит более полно обеспечить соблюдение важнейшего по-

ложения Конституции Российской Федерации о народе как носителе властных полномочий и на современном научном уровне решать междисциплинарную задачу сборки субъектов развития [10]. Расширение возможностей общественного участия в механизмах развития страны позволит обеспечить эффективные процессы стратегического целеполагания в стране, которое в настоящее время в России практически отсутствует. Как следствие, страна обслуживает в основном чужие стратегии при недостаточном внимании к интересам общества [1].

Одним из необходимых условий включенности общества в процессы управления и развития является формирование двухконтурной структуры организации процессов развития. Первый контур образуется из сложившихся структур и механизмов управления и фактически может трактоваться как «исполнительный механизм» управления мировыми процессами. Второй контур формируется на основе доминирующего начала общественных структур и механизмов, в котором интегрируются представители администраций, бизнеса и общества. Консолидация двух контуров осуществляется на основе системы онтологий, предусматривающих конвергенцию иерархических, сетевых и средовых механизмов в условиях гибридной реальности (субъектная, цифровая, физическая).

Построение двухконтурного механизма управления и развития мирового сообщества (социальных систем) – это актуальная и сложнейшая проблема. В первую очередь потребуются совершенствование и снятие ангажированности у существующих международных организаций, создание новых организаций и механизмов интеграции в интересах становления субъектности развития человечества.

Миссия России в XXI веке может быть сформулирована как лидерство в обеспечении перехода мирового сообщества от Техногенной к Социогуманитарной цивилизации, в формировании субъектности развития человечества. Переход неизбежен, ибо в противном случае человечество будет нарастающими темпами приближаться к катастрофе.

Культура безопасности в социогуманитарной цивилизации

В период холодной войны сложилось представление о безопасности как защищенности от различного типа угроз. В эпоху глобальных перемен эти установки выглядят явно архаично, но они до сих пор закреплены в концептуальных и законодательных документах как на национальных, так и на международном уровне.

Международная и национальная безопасность должна обеспечивать не только защищенность от угроз, представления о которых весьма размыты в условиях бессубъектности развития, но в первую очередь должна обеспе-

чивать безопасность способности субъектов к развитию, а также сборки субъектов развития. Актуальна разработка новой современной *методологии и культуры безопасности* [13].

Обеспечение *национальной безопасности* – это обеспечение способности граждан, общества и государства к совместному социальному воспроизводству и развитию в условиях динамично изменяющейся среды, а также защищенность стратегических и обеспечивающих национальных проектов. Аналогичное определение справедливо и для международной безопасности.

Если бы национальная безопасность России опиралась на такое представление, то не произошло бы «бесконтрольного» разрушения науки, образования, здравоохранения и культуры.

В настоящее время принято выделение частных направлений безопасности с привязкой к сложившимся областям знания: экономическая, военная, информационная безопасность и др. Предлагаемый пересмотр понятия безопасности предопределяет и иные основания для выделения направлений безопасности, ориентированных на способность субъектов к социальному воспроизводству и развитию. В частности, это онтологическая, идентификационная, инновационная, рефлексивная и другие виды безопасности. Особое значение должно уделяться безопасности культуры, которая является фундаментом для обеспечения способности граждан, общества и государства к совместному социальному воспроизводству и развитию в условиях динамично изменяющейся среды. И не случайно З. Бжезинский, комментируя факт поражения СССР в «холодной войне» и «смутное время», переживаемое Россией, довольно точно охарактеризовал это как следствие разрушения «концепции бытия» русского народа [6]. А концепция бытия базируется прежде всего на культуре. Столь же не случайно, что российская культура уже на протяжении длительного исторического периода и в настоящее время является объектом нападков, разрушения, критики и отрицания. Результатом таких систематических воздействий явилось разрушение субъектности российского развития.

Заключение

Предложены системные основания для созидания пост-техногенной цивилизации, которые базируются на результатах философско-методологического анализа кризиса техногенной цивилизации. В центр внимания статьи положены работы В. С. Степина и Н. Н. Моисеева. Ограничения техногенной цивилизации рассмотрены в контексте кризиса экономической детерминации развития и нарастания угроз в эволюции технологических укладов.

Сформулированы социогуманитарные критерии оценки новаций в техногенной цивилизации и показано, что человечество не готово к адекватно-

му реагированию в рамках этой цивилизации. Обоснован вывод, что бес-субъектность развития – диагноз состояния человечества в техногенной цивилизации.

В качестве варианта пост-техногенной цивилизации предлагается модель социогуманитарной цивилизации. Ключевой проблемой для перехода от техногенной к социогуманитарной цивилизации является проблема становления субъектности развития человечества, решение которой предполагает две первоочередные задачи. Во-первых, разработка современных моделей организации управления и развития человечества на основе постнеклассической научной рациональности. Во-вторых, формирование современной культуры международной и национальной безопасности, ориентированной на преодоление бессубъектности развития человечества. Предложено решать эти задачи на основе постнеклассической кибернетики саморазвивающихся полисубъектных (рефлексивно-активных) сред – кибернетики третьего порядка.

Лепский Владимир Евгеньевич – доктор психологических наук, главный научный сотрудник Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Vladimir E. Lepskiy – Sc.D. in Psychology, chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

Lepsky@tm-net.ru

Список литературы

1. *Авдеева З. К. и др.* Стратегическое целеполагание в ситуационных центрах развития / под ред. В. Е. Лепского, А. Н. Райкова. М.: Когито-Центр, 2018. 320 с.
2. *Богомолов О. Т.* Крупный неэкономический резерв модернизации // Экономические стратегии. 2013, № 1. С. 14–23.
3. *Гринберг Р. С.* Глобализация, трансформация, кризис – что дальше? М.: Магистр, 2011. 176 с.
4. *Гусейнов А. А.* Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. 496 с.
5. *Иванов В. В., Малинецкий Г. Г.* Философские основания гуманитарно-технологической революции. Философские науки. 2019. 62(4). С. 76–95.
6. *Ипполитов К. Х., Лепский В. Е.* О стратегических ориентирах развития России: что делать и куда идти // Рефлексивные процессы и управление. Т. 3. № 1. 2003. С. 5–27.
7. *Лепский В. Е.* Методологический и философский анализ развития проблематики управления. М.: Когито-Центр, 2019. 340 с.
8. *Лепский В. Е.* Гармония культур в саморазвивающихся рефлексивно-активных средах (От техногенной к социогуманитарной цивилизации) / Контуры будущего в контексте мирового культурного развития: XVIII Междуна-

- ные Лихачевские научные чтения, 17–19 мая 2018 г. СПб.: СПбГУП, 2018. С. 431–433.
9. Лепский В. Е. Седьмой социогуманитарный технологический уклад – контуры будущего человечества / Глобальный мир: системные сдвиги, вызовы и контуры будущего: XVII Международные Лихачевские научные чтения, 18–20 мая 2017 г. СПб.: СПбГУП, 2017. С. 357–360.
 10. Лепский В. Е. Аналитика сборки субъектов развития. М.: Когито-Центр, 2016. 130 с.
 11. Лепский В. Е. Проблемы становления субъектности человечества и модели развития // Развитие и экономика. 2011. Сентябрь. С. 95–101.
 12. Лепский В. Е. Седьмой социогуманитарный технологический уклад – адекватный ответ технологическим вызовам XXI века / Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 1010–1021.
 13. Лепский В. Е. Развитие и национальная безопасность России // Экономические стратегии. 2008. № 2. С. 24–30.
 14. Моисеев Н. Н. Универсум. Информация. Общество. М.: Устойчивый мир, 2001.
 15. Смирнов А. В. Проект многоцивилизационного мира как основание идеи многополярности: концепция всечеловеческого сегодня // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса. Минск: Беларуская навука, 2017. С. 350–352.
 16. Степин В. С. Социальные системы и методология прогнозирования их будущих состояний // Контуры будущего в контексте мирового культурного развития: XVIII Международные Лихачевские научные чтения, 17–19 мая 2018 г. СПб.: СПбГУП, 2018. С. 178–181.
 17. Степин В. С. XXI век – радикальная трансформация типа цивилизационного развития // Глобальный мир: системные сдвиги, вызовы и контуры будущего: XVII Международные Лихачевские научные чтения, 18–20 мая 2017 г. СПб.: СПбГУП, 2017. С. 185–188.
 18. Степин В. С. Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. 408 с.
 19. Степин В. С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 744 с.
 20. Степин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3–18.
 21. Lepskiy V. Evolution of cybernetics: philosophical and methodological analysis // Kybernetes. 2018. Vol. 47. Iss. 2. pp. 249–261.
 22. Stuart A. Umpleby, Tatiana A. Medvedeva & Vladimir Lepskiy “Recent Developments in Cybernetics, from Cognition to Social Systems”, Cybernetics and Systems, 2019. Vol. 50. Iss. 4. pp. 367–382.
 23. Stuart A. Umpleby Expanding Science and Advancing Reflexive Government: Two Current Projects in Cybernetics Journal on Policy and Complex Systems. 2018. Vol. 4. No 2. pp. 171–184.

References

1. Avdeeva Z. K. Strategicheskoe celepolaganie v situacionnyh centrakh razvitiya / Pod red. V. E. Lepskogo, A. N. Rajkova. М.: Kogito-Centr, 2018. 320 s.
2. Bogomolov O. T. Krupnyj neekonomicheskij rezerv modernizacii // Ekonomicheskie strategii. 2013, № 1. S. 14–23.
3. Grinberg R. S. Globalizaciya, transformaciya, krizis – chto dalshe? М.: Magistr, 2011. S. 9.

4. Gusejnov A. A. Velikie proroki i mysliteli. Nравstvennye ucheniya ot Moiseya do nashih dnei. M.: Veche, 2009. 496 s.
5. Ivanov V. V., Malineckij G. G. Filosofskie osnovaniya gumanitarno-tehnologicheskoy revolyucii. Filosofskie nauki. 2019. 62(4). S. 76–95.
6. Ippolitov K. H., Lepskij V. E. O strategicheskikh orientirah razvitiya Rossii: chto delat i kuda idti // Refleksivnye processy i upravlenie. T. 3. № 1. 2003. S. 5–27.
7. Lepskij V. E. Metodologicheskij i filosofskij analiz razvitiya problematiki upravleniya. M.: Kogito-Centr, 2019. 340 s.
8. Lepskij V. E. Garmoniya kultur v samorazvivayushchihsya refleksivno-aktivnykh sredah (Ot tekhnogennoj k sociogumanitarnoj civilizacii) / Kontury budushchego v kontekste mirovogo kulturnogo razvitiya: XVIII Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chteniya, 17–19 maya 2018 g. SPb.: SPbGUP, 2018. S. 431–433.
9. Lepskij V. E. Sedmoy sociogumanitarnyj tekhnologicheskij ukklad – kontury budushchego chelovechestva / Globalnyj mir: sistemnye sdvigi, vyzovy i kontury budushchego: XVII Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chteniya, 18–20 maya 2017 g. SPb.: SPbGUP, 2017. S. 357–360.
10. Lepskij V. E. Analitika sborki sub"ektov razvitiya. M.: Kogito-Centr, 2016. 130 s.
11. Lepskij V. E. Problemy stanovleniya sub"ektnosti chelovechestva i modeli razvitiya // Razvitie i ekonomika. 2011, sentyabr. S. 95–101.
12. Lepskij V. E. Sedmoy sociogumanitarnyj tekhnologicheskij ukklad – adekvatnyj otvet tekhnologicheskim vyzovam XXI veka / Filosofiya v dialoge kultur: materialy Vsemirnogo dneya filosofii. M.: Progress-Tradiciya, 2010. S. 1010–1021.
13. Lepskij V. E. Razvitie i nacionalnaya bezopasnost Rossii // Ekonomicheskie strategii. 2008. № 2. S. 24–30.
14. Moiseev N. N. Universum. Informaciya. Obshchestvo. M.: Ustojchivyy mir, 2001.
15. Smirnov A. V. Proekt mnogocivilizacionnogo mira kak osnovanie idei mnogopolyamosti: koncepciya vsechelovecheskogo segodnya // Nacionalnaya filosofiya v globalnom mire: tezisy Pervogo belorusskogo filosofskogo kongressa. Minsk: Belaruskaya navuka, 2017. S. 350–352.
16. Stepin V. S. Socialnye sistemy i metodologiya prognozirovaniya ih budushchih sostoyanij // Kontury budushchego v kontekste mirovogo kulturnogo razvitiya: XVIII Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chteniya, 17–19 maya 2018 g. SPb.: SPbGUP, 2018. S. 178–181.
17. Stepin V. S. XXI vek – radikalnaya transformaciya tipa civilizacionnogo razvitiya // Globalnyj mir: sistemnye sdvigi, vyzovy i kontury budushchego: XVII Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chteniya, 18–20 maya 2017 g. SPb.: SPbGUP, 2017. S. 185–188.
18. Stepin V. S. Civilizaciya i kultura. SPb.: SPbGUP, 2011. 408 s.
19. Stepin V. S. Teoreticheskoe znanie. M.: Progress-Tradiciya, 2003. 744 s.
20. Stepin V. S. Nauchnoe poznanie i cennosti tekhnogennoj civilizacii // Voprosy filosofii. 1989. № 10. S. 3–18.
21. Lepskij V. Evolution of cybernetics: philosophical and methodological analysis // Kybernetes. 2018. Vol. 47. Iss. 2. pp. 249–261.
22. Stuart A. Umpleby, Tatiana A. Medvedeva & Vladimir Lepskij “Recent Developments in Cybernetics, from Cognition to Social Systems”, Cybernetics and Systems, 2019. Vol. 50. Iss. 4. pp. 367–382.
23. Stuart A. Umpleby Expanding Science and Advancing Reflexive Government: Two Current Projects in Cybernetics Journal on Policy and Complex Systems. 2018. Vol. 4. No 2. pp. 171–184.

М. И. Биалов

Аксиологические основания евразийской идентичности Юга России в глобальной перспективе

Mustafa I. Bilalov

The axiological bases of the Eurasian identity of the South of Russia in global perspective

В статье рассмотрены аксиологические основания евразийской идентичности Юга России как методологически продуктивный ход для осмысления цивилизационных перспектив Евразии, поскольку регион воспринимается как микромодель данного геополитического пространства. Выявлены особые системообразующие ценности, лежащие в основе евразийской идентичности региона и имеющие перспективу в геополитическом будущем России и Евразии. Осмыслению цивилизационной идентичности Юга России способствуют хронологические этапы конкретной духовной атмосферы, создавшейся вокруг него политическими и идеологическими тенденциями истории. Исходя из принципа единства исторического и логического, автор полагает, что аксиологические основания евразийской идентичности Юга России в его многослойной культуре состоят как из этнических ценностей, находящих свое воплощение в культурных символах, так и из религиозных норм, образовавших поздний слой культуры и прошедших затем своеобразную этнизацию в процессе формирования региональной идентичности.

Рассмотренные и конкретизированные в статье политические, нравственные и гносеологические идеалы и нормы в системе евразийских ценностей Юга России могут быть отнесены к числу фундаментальных, образующих глобализационные стыки Запада и Востока. По мнению автора, евразийская идентичность народов Юга России устремлена на соединение альтернативных ценностей, которые могут рассматриваться не только как фактор консолидации народов соответствующего постсоветского пространства, но и как основа для межкультурного и межцивилизационного диалога. Результат такого диалога и полилога должен привести к коренному изменению категоричных ценностных противоположностей, к трансформации норм, обслуживающих глобализированные сферы человеческого общежития, в первую очередь фундаментальных идеалов – свободы, прав индивида и социума, целевой и ценностной рациональности, либеральной и консоциальной (сообще-

ственной) демократии и др. И здесь приемлемы и эффективны евразийские ценности, в формирование которых свой вклад внесли исторические и этнические традиции региона Юга России.

Ключевые слова: Юг России; евразийская идентичность; ценности; этногенез; регионогенез; ислам; православие; цивилизация.

In the article are the axiological bases of the Eurasian identity of the South of Russia as methodologically productive course for judgment of civilization prospects of Eurasia as the region is perceived as a micromodel of this geopolitical space. The special backbone values which are the cornerstone of the Eurasian identity of the region and having a perspective in the geopolitical future of Russia and Eurasia are revealed. The judgment of civilization identity of the South of Russia is promoted by chronological stages of the concrete spiritual atmosphere created around it by the political and ideological trends of history. Proceeding from the principle of unity historically and logically, the author believes that the axiological bases of the Eurasian identity of the South of Russia in its multilayered culture consist of the ethnic values finding the embodiment in cultural symbols and of the religious norms which formed a late layer of culture and passed then a peculiar ethnical progress in the course of the formation of a regional identity.

The political, moral and gnoseological ideals and norms considered and concretized in this article in the system of the Eurasian values of the South of Russia can be carried to a number of fundamentals, forming globalization joints of the West and East. In the opinion of the author, the Eurasian identity of the people of the South of Russia is directed in connection with the alternative values which can be considered not only as a factor of consolidation of the people of the respective former Soviet Union states, but also as a basis for inter-civilization and cross-cultural dialogue. The result of such dialogue and a polylogue has to lead to a basic change of categorical valuable contrasts, to a transformation, first of all, of the fundamental ideals serving the globalized spheres of human community of norms; which are freedoms, the rights of the individual and society, target and valuable rationality, liberal and constitutional democracy, etc. And here the Eurasian values in whose formation the contribution was made by historical and ethnic traditions of the region of the South of Russia are acceptable and effective.

Keywords: South of Russia; Eurasian identity; values; ethnogenesis; regionogenesis; Islam; Orthodox.

Юг России как микромодель Евразии

Географический объект исследования данной статьи предстает как территория России между Черным и Каспийским морями как южная граница РФ. Эта территория образует один из регионов в огромном пространстве страны со своей экономической, социальной и культурной особенностью – Юг России. «Юг России – это не синоним, не второе название Южного федерального округа, а целостная, складывающаяся начиная с 16 века социально-экономико-культурная система, итог освоения русской культурой степного Предкавказья, её последующего взаимодействия с северокавказскими этнокультурными комплексами, иными сопредельными этносами, культурами, «центрами силы» [16, с. 17]. Выявляя геополитические координаты Юга России, надо указать на то, что он примечателен как пересечение

нескольких цивилизаций. История человечества распорядилась так, что этот географический регион стал одним из эпицентров мировых культурных потоков.

Цель статьи – рассмотрение аксиологических оснований евразийской идентичности Юга России – методологически продуктивный ход, поскольку «и демографически, и экономически, и в социокультурном отношении – это микромодель Евразии» [16, с. 36]. Выявление системы особых ценностей, лежащих в основе евразийской идентичности региона, которая предстает как ключ к осмыслению евразийской идеологии вообще, нами уже осуществлено в предшествующих публикациях [12, 13]. Задачи данной статьи несколько иные – показать читателям нового журнала «Проблемы цивилизационного развития» перспективность региональных ценностей в геополитическом будущем России и Евразии.

Устоявшееся понимание евразийства как доктрины вполне позволяет судить о нем и как о специфической аксиологической системе. Ведь концептуальная разработка евразийской доктрины основана на обобщении исторических традиций, норм и идеалов народов, населяющих соответствующее геополитическое пространство. Потому можно рассуждать об определенной системе преимущественно этнокультурных и религиозных ценностей, предстающих как источник аксиологических императивов. В последние десятилетия эта система достаточно дополнилась и обновилась и данная доктрина может рассматриваться как вариант неоевразийства.

Теоретический понятийный аппарат этой системы, имевший в целом неоднородные истоки, состоит из объединения и обобщения идей и постулатов различных учений, в той или иной подробности изложен у его основоположников. Есть множество обобщений и комментариев их взглядов. Так, например, Е. Романова [25] излагает специфику этнополитического учения Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, Н. Н. Алексева, Г. В. Вернадского, К. А. Чхеидзе и других через осмысление его основных понятийных терминов – «месторазвитие», высокая религиозность, этнополитика рассматривает географические, климатические, почвенные и иные особенности евразийского геополитического пространства.

Сегодня в российском гуманитарном познании стало общим местом утверждение, что «евразийство как зрелое течение русской общественной мысли стало одной из самых мощных концептуальных стратегий поиска цивилизационной идентичности русского мира и культуры» [17, с. 196]. В этой ситуации, несмотря на многозначность терминов «идентичность» и «цивилизация», на наш взгляд, важно провести исследование по осмыслению психологии, мировоззрения, общественно-политического устройства, типа культуры и т. п. народов, населяющих Южный регион России, поскольку он является достаточно значимым маркером культурной иден-

тичности России в целом. Это, безусловно, связано с ее принадлежностью евразийскому этнографическому миру, занимающему срединное пространство Азии и Европы. Это – огромное геополитическое пространство, в котором Россия занимает особое и значительное место, и, если воспользоваться естественнонаучным языком, это пространство неизотропно и неоднородно. В нем есть локальные подпространства, характеризующиеся специфическими топологическими свойствами – разграничениями, соседствами, окружениями. Сложная структурированность евразийского пространства предполагает разные по степени интенсивности смешения этнических и религиозных культур. Юг России в этом отношении предстает особым по насыщенности совокупным межнациональным ответом на вызовы истории. На этом геополитическом пространстве от Черного до Каспийского моря веками формировалась уникальная культурная целостность, которая выступает «соединительным рубежом народов и цивилизаций, внутренним мостом евразийского мира» [14, с. 35].

На эту мощь исторических традиций, на их неисчерпаемость на Кавказе, придающем особый колорит Югу, обращал внимание исследователей Ю. А. Жданов. «На планете не существует региона, где жили бы длительно и совместно сотни народов. Это удивительное многоцветье является драгоценным сокровищем всего человечества...» [19, с. 21].

Ценностные истоки регионогенеза на Юге России

Осмыслению цивилизационной идентичности Юга России способствуют хронологические этапы конкретной духовной атмосферы, создававшей вокруг него политическими и идеологическими тенденциями истории.

Тысячелетиями на территории Юга России происходил этногенез – ключевой маркер для осмысления его цивилизационной идентичности. История последнего тысячелетия свидетельствует о тесном взаимодействии в регионе славян и половцев, печенегов и татаро-монголов и других не столь многочисленных этносов. Славянская Русь, при поддержке Византии, несколько веков соперничала в регионе с печенегами и к рубежу X века впитала в свой культурный код их этнические компоненты тюркского, угро-финского сарматского происхождения. Последующие столетия обширные степи Юга России были территорией многочисленных половецких племен, обогативших этногенез региона культурными ценностями тюркоязычных племен кыпчакской группы огромной территории от Монголии до степей Причерноморья-Предкавказья. XIII–XIV века Юг России во власти Золотой Орды – одного из самых мощных государственных образований Европы и Азии того времени, в вассальной зависимости от которой были и русские земли. Государственная религия Золотой Орды – ислам, и сами ассимилировавшие в регионе – монго-

лы – также участвовали в этногенезе племен огромной территории. В результате длительных кросс-культурных процессов формируются тюркские народы – татары, башкиры, казахи, в том числе кавказские – ногайцы, карачаевцы, балкарцы, кумыки и др. На стыке славянских, польских, литовских, ногайских этносов происходит этногенез южнороссийского казачества, которое в последующем под влиянием православия активно ассимилировалось с русским этносом.

Население Юга России в результате кросс-культурных процессов освоило ценности мировых религий – иудаизма, христианства, ислама, буддизма. Так что содержательный духовный потенциал Юга России как части евразийской цивилизации носит многокачественный характер. Вообще, «культура – многослойный феномен. Поиск и нахождение искомой региональной идентичности должны производиться в той самой фундаментальной культуре, которую М. Т. Степанянец вслед за У. Мишлером и Д. Поллаком называет «толстой» [см.: 33]. Смысл этого понятия состоит в том, что основные атрибуты культуры по мере продвижения от ядра к периферии постепенно истончаются. Толстая культура носит фундаментальный характер: культурные смыслы укоренены в истории, глубоко заложены в общественных институтах и практиках. Толстая культура – дана. Она предшествует и формирует как институты, так и практики» [28, с. 9].

Задача усложняется тем, что толстая культура и ее периферия зачастую неоднородны. Дело в том, что для изучаемого региона, как и для всего российского общества, характерна культурная многослойность – взаимодействие четырех ярко выраженных типов культуры. По мнению А. Маршака, в российской культуре заметно заявляет о себе слой так называемых «традиционалистов», ностальгирующих по культуре советского периода. Противостоят ему носители «либеральных взглядов». Активно проявляет себя в идейно-политической и духовной жизни общества консерватизм, особое место занимает религиозная культура [22, с. 153–154]. Мы не считаем такую конкретизацию многослойности российской культуры единственно точной, но соглашаемся с предлагаемой гипотезой как вполне приемлемой методологической установкой.

Поликонфессиональность региона обуславливается геополитическими координатами Юга России как местом пересечения нескольких цивилизаций. Христианская цивилизация имела в регионе своих агентов в лице проводников государственной религии Римской империи – Грузии и Армении. Другой вектор колонизации был направлен с Арабского Востока в виде исламизации Северного Кавказа со второй половины VII века, а затем, после XIV века, она усилилась татаро-монголами и турко-сельджуками. При всех трудностях распространения и противоречиях мусульманства с местной (языческой в основном) культурой к XVIII–XIX векам оно окрепло в регионе, подчинив себе основные массы северокавказских

народов, и как идеология дважды объединило их в повстанческих движениях шейха Мансура и имама Шамиля против Российского государства.

Мы исходим из того, что аксиологические основания евразийской идентичности Юга России в его многослойной культуре состоят, во-первых, из этнических ценностей, находящихся «свое воплощение в культурных символах и опосредующих специфику функционирования этнической идентичности» [24]. И, во-вторых, из религиозных ценностей, образовавших поздний слой культуры и прошедших затем своеобразную этнизацию в процессе формирования региональной идентичности.

Реальная многослойность культурной жизни порождает новую проблему в нашем исследовании. В этой связи встает вопрос, широко обсуждаемый в отечественном гуманитарном познании, о соотношении общероссийской (цивилизационной и гражданской) и локальной (этнической, региональной) идентичностей. Но оптимальный выход здесь – соблюдать баланс ценностей, «выстраивать концепцию национального согласия, гармонизировать права личности, с одной стороны, с правами этнических и политических сообществ – с другой» [27, 87]. Хотя нам представляется, что сторонников реализации консервативного проекта в культурно-цивилизационной сфере значительно больше и среди них много сторонников евразийства, обосновывающих его как геополитический проект России [см.: 1].

Веками, можно сказать, со времени своего появления, европейская цивилизация агрессивно, менторским тоном, навязывала свои ценности Востоку. С эпохи Нового времени Восток покорно подчинялся вестернизации, сциентизму и технологическому превосходству Европы, а затем и Северной Америки, породивших в конце концов глобальные проблемы современности. При этом, как верно подмечено, Запад вуалирует свои действия политикой отсталости периферии (объясненной в свое время теоретиком глобализации И. Валлерстайном) – «целенаправленной политикой стран ядра, пропагандирующих идеологию политической и рыночной свободы, но итогом глобальной политики оказываются их привилегированное положение и силовая защита такого статус-кво. В XXI веке в политическом и культурном плане мировой центр продолжает унифицировать периферию и полупериферию по евроцентристским лекалам..., игнорировать при решении геополитических задач интересы других регионов, объясняя это морально-правовыми принципами теории глобализации и необходимостью обеспечения устойчивого развития мировой цивилизации в целом» [30, с. 472]. Именно в этой незавидной участи полупериферии, обратившей свои надежды на прогресс на базе европейских и североамериканских ценностей, оказалась Российская Федерация, да и другие страны постсоветского пространства, после роспуска СССР.

Хотя, как мы неоднократно на то указывали, давно, в недрах самой современной европейской философии, в частности в постмодернизме, зрели идеи усиливающейся несостоятельности ключевых системообразующих культурных идеалов Запада и необходимости обращения к ценностям Востока. [см.: 5, 6, 7]. В этом смысле весьма актуально обращение к евразийству как перспективной системе ценностей. Мощным толчком к пересмотру и смене ориентира в российской политике в отношении западных социокультурных ценностей, на наш взгляд, явилась международная ситуация вокруг Украины, возникшая после путча 2014 года в этой стране. Многие исследователи усмотрели в ней новый геополитический поворот, необходимость дальнейшего пересмотра стратегического курса России и поиска своей цивилизационной идентичности в самобытной культуре [см.: 2].

Еще одна значимая для цели нашей статьи ремарка. Осмысление евразийской цивилизационной идентичности Юга России осуществляется в контексте современного многообразия ценностных противоречий и столкновения ключевых духовных идеалов культур Запада и Востока. Поэтому в статье мы акцентируем внимание на тех ценностях, которые предстают не только базовыми для культуры региона, но и цивилизационными, а также идеологообразующими – выражающими теорию, философию и методологию евразийского духа. Культивируемые в нем нормы и идеалы человеческого общежития сопоставимы по своим масштабам с европейскими и азиатскими ценностями. Некоторые из последних также являются универсальными для евразийских народов, но задача данного исследования – выявить общее как составляющее существо евразийского духа.

Этноконфессиональные ценности как евразийская идентичность

После такого схематического осмысления региональной и отчасти всей отечественной культуры как основания идентичности попробуем в ней вычленить и классифицировать политические, нравственные и гносеологические идеалы и нормы. В силу вышеизложенных соображений речь пойдет о глубинных слоях, фундаментальных духовных – этнических и религиозных – истоках народов, участвовавших, как было показано в предыдущем разделе, в регионогенезе. Особенностью евразийского геополитического пространства, в том числе и Юга России, предстает как религиозная, так и этническая близость наиболее крупных исторически населяющих общностей. Веками, еще до появления мировых религий, на Юге России складывались условия для формирования надэтнической структуры, обширной этносферы, способной претендовать на статус локальной цивилизации.

Мощное развитие эта структура получила в ключевой для Евразии интеграции – в исторической общности судьбы славянских и тюркских народов, о которой применительно ко всей России размышлял русский консервативный мыслитель К. Н. Леонтьев. Скептически относясь к славянофильству, философ предупреждал об опасности для России «либерального космополитизма» и усматривал национальные истоки русских в славянотюркском компоненте евразийства, который особо интенсивно складывался на Юге России – от Каспия до Черного моря.

Утверждения о тюркском субстрате евразийской цивилизации (который, кстати, нами не преувеличивается, в генетическом типе русского народа его, по мнению ученых, порядка 10% в этническом гомогенном целом русских) имеют немало своих сторонников и в современном российском общественном сознании. Но ведь этническая идентичность определяется не только ДНК-анализом, не только геномом, но преимущественно психологическими, ментальными, культурными маркерами нации, и тогда с учетом общего с другими евразийскими народами у русских процент «тюркскости» в несколько раз больше вышеуказанного. Одним из выводов круглого стола, состоявшегося в августе 2016 года в Санкт-Петербурге, явилось рассмотрение российской цивилизации «...с яркой славяно-тюркской составляющей. Россия может начать претендовать на лидерство в тюркском мире в не меньшей степени, чем Турция и Казахстан. У России самая большая территория расселения тюркского мира. У России множество республик с тюркским населением. У России созидательный, не утраченный опыт совместного жизнестроения славян с тюркскими и нетюркскими народами внутри страны. Россия в значительной степени тюркская страна. Именно сегодня Россия должна заявить о себе как о полноценном факторе в тюркском мире и прилегающих регионах. Она вполне способна стать важным актором, значительным субъектом в тюркском мире. Очень важно при этом развивать связи с соседними тюркскими странами и народами, особенно с Турцией и Казахстаном, имеющими большой авторитет и большое влияние в тюркском мире» [26, с. 44].

Тюркский субстрат евразийской цивилизации свою роль сыграл и в последующем, поскольку в рассмотрении духовной культуры как российских, так и многих евразийских народов следует исходить из того основного методологического требования, что «индоевропейская религия, морфологически и основными чертами похожа на религию тюрко-татар» [32, с. 353]. В ряде работ я попытался показать, что общность даже географически значительно отдаленных евразийских этносов демонстрируется таким исторически значимым явлением культуры, как суфизм [8, 9, 10]. Как традиционный для Поволжья, Средней Азии, Юга

России и других регионов ислам в его суфийской версии пронизывает всю культуру их народов и включает ряд содержательных элементов, которые можно трактовать в качестве неявной поддержки сближения культур и единения религий.

Суфийский субстрат привнесен на Юг России Северным Кавказом. «Это лишь 55% территории и 73% населения российского Юга, 65% от общей стоимости основных фондов по южно-российскому региону и т. д.». «Юг России в силу самой своей природы (как территориальное подразделение крупного цивилизационного образования) характеризуется и большим потенциалом саморазвития, повышенной устойчивостью к тенденциям самораспада и воздействиям внешней среды» [16, с. 14]. Хотя В. Е. Давидович усматривал реальные исторические основания для возведения культурной зоны Кавказа в ранг самостоятельной цивилизации безотносительно к вероисповеданию составляющих ее народов, в частности, из-за таких идентичных моментов национальной психологии, как свободолюбивый дух, горячность, признание авторитета старейшин, скрупулезное соблюдение этикетных норм [см.: 15], Юг России нам представляется надэтнической и надрелигиозной культурно-цивилизационной сферой, в которой веками идут тенденции кавказизации. Эта тенденция «многоаспектна, несводима лишь к демографической динамике. Тем не менее именно последняя видоизменяет ныне этнический и конфессиональный облик региона, усиливает его своеобразие (и проблемность) в составе России, предопределяет все возрастающую зависимость общерегиональных воспроизводственных процессов от ситуации на национальных территориях, в зонах интенсивных межэтнических контактов» [16, с. 30]. Соглашаясь с автором данного вывода, мы не отрицаем особого мироощущения горских народов Северного Кавказа, жизненного уклада, культурно-нравственных понятий. Задача статьи – обозначить те общие ценности, что лежат в основе евразийской идентичности.

Нужно заметить, что эти черты народов Юга России стали явственными в религиозной атмосфере, которая переняла эстафету сохранения и развития исконных этнокультурных ценностей. Мусульманские и православные ценности как составляющие евразийской идентичности веками переплетались не только с историческими этническими элементами, но и между собой. Однако синкретичность суфизма и ценностей евразийских народов, изначальное смешение и порой неорганичное соединение в них разнородных элементов, преобразованные заимствования из магии, древневосточных и античных культов и т. п. создают новые и уникальные условия для взаимодополнения и взаимопроникновения его с православием. И гносеологический иррационализм, и философско-богословский мистицизм, основанные на эмоциях, интуиции, бессознательном, неосознаваемом способе восприятия мира, как фундаментальные обретения суфизма – не только сущностные элементы евразийского духа, они зачастую предстают в качестве средства сближения этнических и религиозных

культур и Запада, и Востока. Не зря подмечено, что «мистицизм в рамках христианской и мусульманской культур выступает определенной концептуальной схемой, метакультурным ориентиром...» [3, с. 73].

С этими нормами и идеалами познания – мистицизмом, иррационализмом, интуитивизмом как гносеологическими ценностями гармонируют и определенные нравственные ориентиры соответствующих народов. Как известно, сами основоположники евразийской идеологии приоритет среди духовных ценностей отдавали религиозным ценностям, христианскому самопожертвованию, теплоте человеческих отношений, противопоставляя их антиподу иррациональности – бессердечной рациональности. Эти моральные принципы противостоят европейскому индивидуализму, веками культивируя у народов во всем евразийском пространстве коллективизм и братскую взаимопомощь как в производственном труде, так и в быту. И дело тут не в одном религиозном сознании. Верно подмечено, «сущность евразийской цивилизации заключается не в религии, культуре, государственности, хозяйственном укладе и географическом положении, а в системных связях всех указанных факторов» [23, с. 528]. Такие ценности, как умеренность, самоограничение, взаимопомощь, соборность, джамаатство и другие нравственные принципы, в евразийском пространстве родственны Востоку, они близки и суфизму, и ментальности кавказских этносов. Веками они культивируются и у славянских народов Юга России. Полагаем, что после эпохи всеобъемлющего кризиса Запада, исчерпывающего свои духовно-исторические потенции, наступает эпоха доминирования восточного и азиатского, а в перспективе, мирового духа, особым субъектом которого предстает евразийский мир. И духовно-культурные интенции Юга России весьма показательны в этом отношении.

Геополитическая значимость аксиологических оснований евразийской идентичности Юга России

Философское осмысление цивилизационной идентичности Юга России важно для становления адекватной и эффективной идеологии и политики региона. Их значимость в масштабах России в контексте этнонациональной идентичности была рассмотрена на заседании Совета при Президенте России по межнациональным отношениям 31 октября 2016 года в Астрахани, на котором под руководством Президента РФ В. В. Путина корректировался ход выполнения Стратегии государственной национальной политики России на период до 2025 года.

Идеология и политика как теоретически содержательные процессы строятся на определенной системе регулятивных норм и идеалов. В значительной степени эти процессы направляют познавательные способности

и достижения субъектов истории, которые аккумулируются в их познавательной культуре. Ставшая органической целостностью системная совокупность исторически специфических средств и приемов, методов и форм, традиций и новаций, идеалов и критериев, норм и предрассудков и т. п. элементов интеллектуального творчества индивидуального или коллективного субъекта, способов приобщения человека к результатам познания, социальным и культурным ценностям оказывается своеобразной методологией идеологии и политики. Содержательные составляющие познавательной культуры характеризуют как уровень и степень развития теоретической, научной деятельности, так и ненаучного, вненаучного, повседневного и обыденного познания, фиксируя определенный этап развития духовных творческих способностей личности или социума, обеспечивающих и обслуживающих не только их познавательное отношение к действительности, но и конкретную социокультурную и общественно-политическую функцию.

Рассмотрение культурно-цивилизационной идентичности народов в той или иной степени соотносится с такими основными элементами познавательной культуры, как творческие особенности менталитета, вера, традиции, культура мышления, научные и философские методологии. Доминирование в содержании познавательной культуры феномена веры позволяет говорить о мифологической, религиозной, научной и т. п. познавательной культуре. Если специфику познавательной культуры задает этнический менталитет, то мы имеем различные формы национальной, интернациональной (европейская, азиатская, американская и т. п.) познавательной культуры, можно говорить о процессе становления ее общепланетарного типа. Воздействие на познавательную культуру этнического и сакрального осуществляется не только через их основных представителей в ней – национальной психологии, веры, мистической интуиции, трансцендирования и т. п. Ведущим элементом содержания познавательной культуры предстают этнические и религиозные традиции, а также традиции познания.

Производимая нами в данной статье конкретизация ценностей евразийской идентичности Юга России в разных своих совокупностях может фиксироваться как те или иные роды, виды и типы познавательных культур, значимых, как было указано, для формирования идеологии и политики. В современном мире волны познавательных культур перемешались, правда, с разным преобладанием. На Востоке, в том числе и на российском, и даже в том же регионе Юга России, в частности в Дагестане, преобладают элементы предмодернистской, архаической познавательной культуры вперемежку с модернистскими тенденциями. Западная, европейская познавательная культура предстает как развитая постмодернистская ее стадия.

Какие же ценности образуют познавательные культуры Юга России? Как славянским, так и кавказским народам свойственны гносеологический иррацио-

нализм, философско-богословский мистицизм, интуитивизм, а также авторитаризм, коллективизм, гармония с природой, аскетическое самоограничение, опора на национальную культуру. В разной степени проявляются умеренность, самоограничение, взаимопомощь, соборность, джамаатство, свободолобивый дух, горячность, признание авторитета старейшин, скрупулезное соблюдение этикетных норм и другие нравственные принципы. На такой неоднородной совокупности ценностей трудно выстроиться какому-то целостному историческому типу познавательной культуры. И потому здесь, наряду с преобладанием предмодернистской, архаической познавательной культуры, проявляются модернистские тенденции, немало и постмодернистского. Если говорить о родах (по субъектам познания), с акцентом на творческие особенности менталитета, веру, традиции, культуру мышления, на научные и философские методологии, то в регионе имеет место доминирование этнонациональных, религиозных, научно-философских познавательных культур. Они также могут быть разбиты на различные виды – европейская, азиатская, христианская, мусульманская, метафизическая, диалектическая, синергетическая, постмодернистская (в методологическом плане) культура и др.

Общественная идеология, в основе которой должно лежать евразийство, должна строиться на нескольких ключевых идеалах, образующих «твердое ядро», если использовать терминологию видного методолога науки И. Лакатоса, автора концепции научно-исследовательских программ. Остальные ценности будут служить «защитным поясом», средством укрепления и оберегания ядра [см.: 21]. Ключевые идеалы должны заимствоваться из онтологической основы человеческой духовности – разума, творчества, воли, эмоций, морали, свободы, наследуемых поколениями как социокультурные коды, архетипы коллективного сознания. Кроме того, как выше отмечалось, они должны быть устойчивы в эпоху глобализации, поскольку предстают не только сущностными для культуры региона, но и глобализационными и цивилизационными, а также идеологообразующими – выражающими теорию, философию и методологию евразийского духа.

Одной из таких ценностей является понимание свободы. Как известно, она ныне предстает ценностью «раскола» между Востоком и Западом, проводит политический и идеологический водораздел между странами. Свобода в рамках либеральной демократии сопряжена с эгоизмом и предельным индивидуализмом и рационализмом, тогда как в менталитете евразийских народов она органична в единстве с подлинно человеческой духовностью, ответственностью. А если говорить словами Н. А. Бердяева, ответственностью «не только за свою судьбу и судьбу своих ближних, но и за судьбу своего народа, человечества и мира» [4, с. 444]. Эта свобода осмыслена не только коллективизмом – в ней сердцем ослаблена агрессия рационализма и сциентизма. Она не есть упрощенная свобода – познанная наукой необходимость,

а подключающая для своего культивирования, если можно так выразиться, «невысокомерные» (по сравнению с наукой) формы общественного сознания – мифологию, искусство, верования.

Такой подход к пониманию человеческой свободы соответствует, кстати, изменению другой ключевой, но уже гносеологической, ценности – самой рациональности. Евразийское толкование свободы допускает и стимулирует переход от классической целевой рациональности к ценностной, которая ныне может рассматриваться в противостоянии с классической рациональностью как иррациональность, хотя это собственно есть переход к новому типу рациональности – к постнеклассической – «как только наука начинает работать со сложными человекообразными объектами, меняется тип рациональности как компонент духовной матрицы техногенной культуры» [29, с. 353]. Эти изменения в науке, как выше отмечалось, осмысливаются также философами-постмодернистами и продвинутыми политиками Запада как необходимость пересматривать и политику, и ценности, приведшие саму европейскую культуру к кризису. Это в первую очередь глобализационные идеологообразующие ценности, нуждающиеся в новом теоретическом обосновании, – ценностная рациональность, свобода, права человека, мультикультурализм и др.

Гносеологический иррационализм и философско-богословский мистицизм, интуитивизм, характерные для евразийской идентичности, лежат в русле мировой тенденции человеческого духа – иррационализации, как тенденции глобализации. Эта тенденция сближает культуры Запада и Востока и имеет далеко идущие последствия во всех сферах деятельности людей. Как бы это ни казалось странным, рационализм и иррационализм обуславливают соперничество в другой паре ценностей – индивидуализм и коллективизм, особо значимых в идеологических конструкциях и политике. При этом теоретики либеральной демократии преподносят индивидуализм как естественное состояние человека, а коллективизм – как навязанную, неестественную жизненную позицию, поскольку он противоречит рациональности. Социализм, коллективизм, солидарность, делающие ставку на массовое движение и иррациональное, якобы несовместимы с рациональностью – таковы доводы апологетов либерального гражданского общества, представляющих его как систему, разумно функционирующую благодаря не столько рациональным действиям руководителей государства, сколько рациональным действиям составляющих общество индивидов. Выходит, что рационалистический и иррационалистический подходы к миропониманию порождают также весьма заметные различия в выборе стратегий цивилизационного развития.

Россия (в том числе Северный Кавказ и Юг России в целом) входит в цивилизационное образование, в котором, по мнению некоторых исследователей, «ценностные ориентации... всегда преобладают над целевыми, поэтому западная рациональность отсутствует... коллективность, в том чис-

ле этничность (а не западный национально-государственный подход), здесь является органичной, преобладание мировоззренческих подходов над научно-технологическими – безусловным» [см.: 31, с. 492–493].

Об идеологической и политической перспективности новой ценностной рациональности как иррациональности уместно говорить и в связи со следующими обстоятельствами. Как известно, различие типов мышления связано и с функциональной асимметрией головного мозга. Для так называемого левополушарного мышления свойственно расчлененное, последовательное, логичное мышление, которое упорядочивает, структурирует, классифицирует, идентифицирует информацию. Правополушарное мышление оперирует целостными образами, невербально репрезентирует информацию. С точки зрения современных стандартов и стереотипов познавательной культуры правополушарное мышление, как правило, характеризуется как алогичное, иррациональное. Как известно, этим мышлением обладает подавляющее большинство неевропейских народов. Следовательно, тенденция иррационализации человеческой деятельности в мировом масштабе объяснима и быстрым преобладающим ростом «правополушарного» населения планеты. Добавим к этому все более активное вовлечение в науку и образование, во все, что связано с познавательной культурой, женской половины человечества со своим феминным стереотипом мышления. Этот тип мышления в противовес активно-творческому маскулинному, будучи репродуктивным, пассивным, телесным, чувственным, обладает, как известно, и другими параметрами правополушарного мышления.

Юг России наглядно демонстрирует: евразийство как социально-философское учение предлагает новый диалог и полилог взамен прошлому и нынешнему. Хорошо известно, ныне реальный диалог протекает в режиме открытого или скрытого навязывания ценностей Запада и Востока друг другу. Ненасильственный диалог не должен даже сводиться к простому отстаиванию своей позиции и взглядов, требуя при этом толерантности к другим. Радикального изменения характера традиционного диалога требуют новые пространственно-временные факторы коммуникации людей – проблема диалога мировоззрений на уровне макромира превратилась в проблему повсеместного толерантного существования современного номада с людьми противоположной мироорганизации. В этих условиях толерантность в структуре диалогических отношений, во всем коммуникативном пространстве должна быть результативной, способом прислушивания к позиции чужого, совершенствования своего понимания и подхода.

Культивирование такого диалога и такой толерантности – значимый способ в противодействии радикально-экстремистским проявлениям, которые достаточно интенсивно обнаружили себя на Юге России. Результат такого диалога и полилога должен привести к коренному изменению катего-

ричных ценностных противоположностей, к трансформации обслуживающих глобализированные сферы человеческого общежития ценностей в первую очередь фундаментальных идеалов – свободы, прав индивида и социума, целевой и ценностной рациональности, либеральной и консоциальной демократии и др. И здесь приемлемы, более того, эффективны, евразийские ценности, в формирование которых свой вклад внесли исторические и этнические традиции региона Юга России.

Новый рационализм нацелен на диалог и полилог цивилизаций, умение быть толерантным и воспринимать позицию оппонентов. Он должен содействовать сближению в первую очередь Запада и Востока. Примечательно и важно то, что это сближение осуществляется не столько под напором иррационализирующей духовность Востока, но именно поворотом самого Запада к новому рационализму. Диалогика оборачивается полилогикой, когда новые формы взаимосвязи сопровождаются без оглядки на всякие «центризмы» (европоцентризм, востокоцентризм и др.), на встречных движениях культур.

Основные выводы

Рассмотренные и конкретизированные нами политические, нравственные и гносеологические идеалы и нормы в системе евразийских ценностей Юга России могут быть отнесены к числу фундаментальных, образующих глобализационные стыки Запада и Востока. Российская цивилизация на основе культуры рассматриваемого нами региона, расположенного на пересечении Севера и Юга, Востока и Запада, христианства, мусульманства и буддизма, получает мощный импульс для евразийской стратегии поиска цивилизационной идентичности своей культуры. Сегодня все больше философов, политологов и политиков склонны к концептуальному обоснованию евразийского курса России как во внутренней, так и во внешней политике.

Однако эти идеи, вполне близкие большинству россиян, многим не по нраву. В Интернете, и не только Интернете, встречается множество статей, объявляющих теории идейных предшественников и основоположников евразийства Данилевского, Трубецкого, Гумилёва и других лженаучными. Особое неприятие вызывает тезис о происхождении великорусского этноса как этнического симбиоза Руси с народами Великой степи, как «смеси славян, угро-финнов, аланов и тюрков», органичного соединения в себе и европейского, и азиатского, как самостоятельной цивилизации. Особую неприязнь вызывают евразийство как «идеология Кремля», «иррациональная политика кнута и пряника в отношении Украины и Белоруссии» и т. д. «Евроазиатский курс – это тупик. Будущее России в союзе с Западом, Россия – европейская страна» [18]. Вопреки подобным оппонентам, начиная с

90-х годов XX века в России евразийство возрождается как в теории (социально философские исследования А. Г. Дугина, А. В. Логинова, С. И. Данилова, А. С. Панарина, И. А. Исаева и др.), так и на практике, как идейно-политическое движение (Союзное государство Беларуси и России), Содружество Независимых Государств (СНГ), Евразийское экономическое сообщество, зона свободной торговли СНГ (ЗСТ) и др. И, как верно подмечено, «обнадеживает общность высших гуманитарных ценностей, от которых непосредственно зависит политическая культура субъектов интеграции» [20, с. 39]. Наше исследование конкретизировало эти ценности в их евразийской системе.

Евразийские ценности народов Юга России устремлены на соединение альтернативных ценностей и потому могут рассматриваться не только как фактор консолидации народов соответствующего постсоветского пространства, но и как основа для межцивилизационного и межкультурного диалога. Наше исследование показывает, что указанные ценности не только характеризуют специфические черты региона, но и предстают как черты, общие для всей евразийской цивилизации. Наиболее общий вывод, который можно сделать из всего содержания статьи, состоит в следующем. Деятельность государственных и негосударственных структур гражданского общества в своей практике нациестроительства должна основываться на коммуитаристских идеалах, принципах и нормах консоциальной (сообщественной) демократии, в которой права этноса и нации превалируют над правами и свободами личности. Не гипертрофирование идеи свободы, не гипертрофирование идеи равенства, но акцент на достижение братства между людьми и народами.

Билалов Мустафа Исаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Дагестанского государственного университета.

367001, Россия, Республика Дагестан, Махачкала, ул. Лёвина, д. 31-а.

Mustafa I. Bilalov – Sc.D. in Philosophy, professor, head of the chair of ontology and theory of knowledge of the Dagestan State University.

367001, 31-a Levina Str., Makhachkala, Republic of Dagestan, Russia.

mibil@mail.ru

Список литературы

1. Авксентьев В. А., Аксюмов Б. В. Метафизика и геополитика российской цивилизации // Научная мысль Кавказа. 2015. № 3. С. 15–23.
2. Аксюмов Б. В. О цивилизационной идентичности России в новых геополитических условиях // Научная мысль Кавказа. № 2. 2014. С. 33–37.
3. Баранец А. А. Транс-феномен мистицизма как культурный фенотип в христианстве и исламе // Христианство и культура. К 2000-летию христианства. Часть II. Астрахань. 2000.

4. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого / вступ. ст. и сост. В. Н. Калужного. М. 2003. С. 341–498.
5. Билалов М. И. Базовые ценности русского духа и северокавказских этносов // Российский Кавказ: проблемы, поиски, решения: Научное издание / под общ. ред. Р. Г. Абдулатипова, А.-Н.З. Дибирова. М.: Издательство «Аспект Пресс», 2015. С. 399–406.
6. Билалов М. И. Векторы становления и осмысления российского самосознания (обзор конференции) // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 204–210.
7. Билалов М. И. Постижимость истины: уловимость, объяснимость, вырази-мость.-Махачкала: ГАУ РД «Дагестанское книжное издательство», 2017. 376 с.
8. Билалов М. И. Примордиализм и конструктивизм в исследовании этниче-ских процессов // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Общественные науки. 2014. № 5. С. 157–161.
9. Билалов М. И. От единичного и уникального до всеобщего и универсально-го // Гуманитарий Юга России. 2015. № 2. С. 90–99.
10. Билалов М. И. Методологические императивы осмысления евразийского со-циокультурного пространства // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Националь-ная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В. Г. Гусаков (пред.) [и др.]. Минск: Беларуская навука, 2017. С. 487–488.
11. Билалов М. И. Этнокультурные императивы методологии теории нациогенеза/Материалы всероссийской научной конференции «Философия и прак-тика этнического многообразия и единства России» / под ред. М. И. Билало-ва. Махачкала: ООО РА «Маг», 2017. С. 40–49.
12. Билалов М. И. Политические, этические и гносеологические идеологообра-зующие евразийские ценности народов Юга России // Научная мысль Кавказа. 2018. № 3. С. 15–23.
13. Билалов М. И. Евразийская цивилизационная идентичность Юга России // Цивилизационные исследования на Юге России: монография / Г. В. Драч, Т. С. Паниотова, В. Н. Бадмаев и др.; Южный федеральный университет; отв. ред. Г. В. Драч. Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного феде-рального университета, 2018. С. 108–145.
14. Горшков М. К. Формирование общероссийской идентичности: контекст Российского Кавказа // Российский Кавказ: проблемы, поиски, решения. Научное издание / под общ. ред. Р. Г. Абдулатипова, А.-Н. З. Дибирова. М.: Издательство «Аспект Пресс», 2015. С. 27–37.
15. Давидович В. Е. Существует ли кавказская цивилизация? // Научная мысль Кавказа. Северо-Кавказский центр высшей школы. 2000. № 2. С. 28–30.
16. Дружинин А. Г. Юг России конца XX – начала XXI в. (экономико-геогра-фические аспекты). Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 2005. 279 с.
17. Дымченко М. Е. Концепция пассионарности Л. Н. Гумилева в евразийском контексте // Научная мысль Кавказа. 2012. № 2. С. 195–198.
18. Евразийство – государственная идеология путинской России. URL: <https://newsland.com/user/4297767027/content/evraziistvo-gosudarstvennaia-ideologiiia-putinskoi-rossii/4426513> (дата обращения 17 мая 2018).
19. Жданов Ю. А. Во имя гуманизма и единения России (обращение Ю. А. Жданова к научной, культурной, политической и деловой элите Юга России) // Гуманитарий Юга России. 2012. № 1. С. 20–22.
20. Лазаревич А. А. Евразийская интеграция в зеркале национального самосо-знания // Проблемы российского самосознания: историческая память наро-да. Материалы 12-й Всероссийской конференции / под общ. ред.

- С. А. Никольского, М. И. Билалова. Москва–Махачкала, апрель 2015 г. М.: Махачкала: Дельта-пресс, 2015. С. 32–42.
21. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. <http://scorcher.ru/art/theory/any/lacatosh.php> (дата обращения 25 июля 2019).
 22. *Маршак А. Л.* Социокультурная идентичность: ценности, смыслы и содержания // Гуманитарий Юга России. № 2. 2014. С. 152–155.
 23. *Осинский И. И.* Евразийство как философская проблема // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В. Г. Гусаков (пред.) [и др.]. Минск: Беларуская навука, 2017. С. 528–529.
 24. *Попова С. В.* Аксиологические основания этнической идентичности // https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=3877 (дата обращения 22 июля 2019 г.).
 25. *Романова Е. В.* Особенности этнополитического учения основоположников евразийства // <http://textarchive.ru/c-1381173.html> (дата обращения 17 мая 2018).
 26. *Руцин Д. А.* Славяно-тюркские связи: история и современность // Вестник РФО. № 1 (81). 2017. С. 43–45.
 27. *Синеокая Ю. В.* Проблемы программирования российской гражданской идентичности: ценностный аспект // Материалы всероссийской научной конференции «Философия и практика этнического многообразия и единства России» / под. ред. М. И. Билалова. Махачкала: ООО РА «Маг», 2017. 584с. С. 78–87.
 28. *Степанянц М. Т.* Культура как гарант российской безопасности // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 3–13.
 29. *Стёпин В. С.* Кризис современной цивилизации и проблема объединяющих ценностей // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В. Г. Гусаков (пред.) [и др.] Минск: Беларуская навука, 2017. С. 352–353.
 30. *Тихонова В. А.* Глобализация и цивилизационная модернизация // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В. Г. Гусаков (пред.) [и др.]. Минск: Беларуская навука, 2017. С. 471–472.
 31. *Федотова В. Г.* Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 546 с.
 32. *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 400 с.
 33. On Culture, Thick and Thin: Toward a Neo-Cultural Synthesis. Ed. by W. Mishler and D. Pollack. URL: <http://pdffinder.net/On-Culture-Thick-and-Thin:-Toward-a-Neo-Cultural-Synthesis.html> (дата обращения 17 мая 2018).

References

1. Avksentev V. A., Aksyumov B. V. Metafizika i geopolitika rossijskoj civilizacii // Nauchnaya mysl Kavkaza. 2015. № 3. S. 15–23.
2. Aksyumov B. V. O civilizacionnoj identichnosti Rossii v novyh geopoliticheskikh usloviyah // Nauchnaya mysl Kavkaza. № 2. 2014. S. 33–37.

3. Baranec A. A. Trans-fenomen misticizma kak kulturnyj fenotip v hristianstve i islame // Hristianstvo i kultura. K 2000-letiyu hristianstva. Chast II. Astrahan. 2000.
4. Berdyaev N. A. Ekzistencialnaya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo // Berdyaev N. A. Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo / Vstup. st. i ost. V. N. Kalyuzhnogo. M. 2003. S. 341–498.
5. Bilalov M. I. Bazovye cennosti russkogo duha i severokavkazskikh etnosov // Rossijskij Kavkaz: problemy, poiski, resheniya: Nauchnoe izdanie/Pod obshch.red. R. G. Abdulatipova, A.-N.Z. Dibirova. Izdatelstvo «Aspekt Press». 2015. 399–406.
6. Bilalov M. I. Vektory stanovleniya i osmysleniya rossijskogo samosoznaniya (obzor konferencii) // Voprosy filosofii. 2015. № 11. S. 204–210.
7. Bilalov M. I. Postizhimost istiny: ulovimost, obyasnimost, vyrazimost-Mahachkala: GAU RD «Dagestanskoe knizhnoe izdatelstvo». 2017. 376 s.
8. Bilalov M. I. Primordializm i konstruktivizm v issledovanii etnicheskikh processov // Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2: Obshchestvennye nauki. 2014. № 5. S. 157–161;
9. Bilalov M. I. Ot edinichnogo i unikalnogo do vseobshchego i universalnogo // Gumanitarnij Yuga Rossii. 2015. № 2. S. 90–99.
10. Bilalov M. I. Metodologicheskie imperativy osmysleniya evrazijskogo sociokulturnogo prostranstva // Nacionalnaya filosofiya v globalnom mire: tezisy Pervogo belorusskogo filosofskogo kongressa / Nacionalnaya akademiya nauk Belarusi, Institut filosofii; redkol.: V. G. Gusakov (pred.) [i dr.]. Minsk: Belaruskaya navuka. 2017. S. 487–488.
11. Bilalov M. I. Etnokulturnye imperativy metodologii teorii naciogeneza// Materialy vserossijskoj nauchnoj konferencii «Filosofiya i praktika etnicheskogo mnogoobraziya i edinstva Rossii». / pod red. M. I. Bilalova. Mahachkala: OOO RA «Mag». 2017. S. 40–49.
12. Bilalov M. I. Politicheskie, eticheskie i gnoseologicheskie ideologobrazuyushchie evrazijskie cennosti narodov Yuga Rossii // Nauchnaya mysl Kavkaza. 2018. № 3. S. 15–23.
13. Bilalov M. I. Evrazijskaya civilizacionnaya identichnost Yuga Rossii // Civilizacionnye issledovaniya na Yuge Rossii: monografiya / G. V. Drach, T. S. Paniotova, V. N. Badmaev i dr.; Yuzhnyj federalnyj universitet; otv. red. G. V. Drach. Rostov-na-Donu; Taganrog: Izdatelstvo Yuzhnogo federalnogo universiteta, 2018. S. 108–145.
14. Gorshkov M. K. Formirovanie obshcherossijskoj identichnosti: kontekst Rossijskogo Kavkaza // Rossijskij Kavkaz: problemy, poiski, resheniya. Nauchnoe izdanie / pod obshch. red. R. G. Abdulatipova, A.-N. Z. Dibirova. Izdatelstvo «Aspekt Press», 2015. S. 27–37.
15. Davidovich V. E. Sushchestvuet li kavkazskaya civilizaciya? // Nauchnaya mysl Kavkaza. Severo-Kavkazskij centr vysshej shkoly. 2000. № 2. S. 28–30.
16. Druzhinin A. G. Yug Rossii konca XX – nachala XXI v. (ekonomiko-geograficheskie aspekty). Rostov-na-Donu: Izd-vo RGU, 2005. 279 s.
17. Dymchenko M. E. Konceptiya passionarnosti L. N. Gumileva v evrazijskom kontekste // Nauchnaya mysl Kavkaza. 2012. № 2. S. 195–198.
18. Evraziystvo – gosudarstvennaya ideologiya putinskoj Rossii. // <https://newsland.com/user/4297767027/content/evraziystvo-gosudarstvennaia-ideologiya-putinskoj-rossii/4426513> (data obrashcheniya 17 maya 2018).
19. Zhdanov Yu. A. Vo imya gumanizma i edineniya Rossii (obrashchenie Yu. A. Zhdanova k nauchnoj, kulturnoj, politicheskoj i delovoj elite Yuga Rossii) //Gumanitarnij Yuga Rossii. 2012. № 1. S. 20–22.

20. Lazarevich A. A. Evrazijskaya integraciya v zerkale nacionalnogo samosoznaniya// Problemy rossijskogo samosoznaniya: istoricheskaya pamyat naroda. Materialy 12-j Vserossijskoj konferencii / Pod obshchej redakciej S. A. Nikolskogo, M. I. Bilalova. Moskva–Mahachkala, aprel 2015 g. M.: Mahachkala: Delta-press. 2015. S. 32–42.
21. Lakatos I. Falsifikaciya i metodologiya nauchno-issledovatel'skih programm.<http://scorcher.ru/art/theory/any/lacatosh.php> (data obrashcheniya 25 iyulya 2019).
22. Marshak A. L. Sociokulturnaya identichnost: cennosti, smysly i sodержaniya // Gumanitarij Yuga Rossii. № 2. 2014. S. 152–155.
23. Osinskij I. I. Evraziystvo kak filosofskaya problema//Nacionalnaya filosofiya v globalnom mire: tezisy Pervogo belorusskogo filosofskogo kongressa/ Nacionalnaya akademiya nauk Belarusi, Institut filosofii; redkol.: V. G. Gusakov (pred.) [i dr.]. Minsk: Belaruskaya navuka. 2017. S. 528–529.
24. Popova S. V. Aksiologicheskie osnovaniya etnicheskoy identichnosti // https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=3877 (data obrashcheniya 22 iyulya 2019 g.).
25. Romanova E. V. Osobennosti etnopoliticheskogo ucheniya osnovopolozhnikov evraziystva // <http://textarchive.ru/c-1381173.html> (data obrashcheniya 17 maya 2018).
26. Rushchin D. A. Slavyano-tyurkskie svyazi: istoriya i sovremennost // Vestnik RFO. № 1 (81). 2017. S. 43–45.
27. Sineokaya Yu. V. Problemy programmirovaniya rossijskoj grazhdanskoj identichnosti: cennostnyj aspekt // Materialy vserossijskoj nauchnoj konferencii «Filosofiya i praktika etnicheskogo mnogoobraziya i edinstva Rossii» / pod. red. M. I. Bilalova. Mahachkala: OOO RA «Mag». 2017. 584s. S. 78–87.
28. Stepanyanc M. T. Kultura kak garant rossijskoj bezopasnosti // Voprosy filosofii. 2012. № 1. S. 3–13.
29. Styopin V. S. Krizis sovremennoj civilizacii i problema ob"edinyayushchih cennostej// Nacionalnaya filosofiya v globalnom mire: tezisy Pervogo belorusskogo filosofskogo kongressa / Nacionalnaya akademiya nauk Belarusi, Institut filosofii; redkol.: V. G. Gusakov (pred.) [i dr.] Minsk: Belaruskaya nauka. 2017. S. 352–353.
30. Tihonova V. A. Globalizaciya i civilizacionnaya modernizaciya // Nacionalnaya filosofiya v globalnom mire: tezisy Pervogo belorusskogo filosofskogo kongressa / Nacionalnaya akademiya nauk Belarusi, Institut filosofii; redkol.: V. G. Gusakov (pred.) [i dr.]. Minsk: Belaruskaya nauka. 2017. S. 471–472.
31. Fedotova V. G. Horoshee obshchestvo. M.: Progress Tradiciya, 2005. 546 s.
32. Eliade M. Shamanizm. Arhaicheskie tekhniki ekstaza. Sofiya, 2000. 400 s.
33. On Culture, Thick and Thin: Toward a Neo-Cultural Synthesis. Ed. by W. Mishler and D. Pollack. URL: <http://pdffinder.net/On-Culture-Thick-and-Thin:-Toward-a-Neo-Cultural-Synthesis.html> (data obrashcheniya 17 maya 2018).

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

P. P. Vakhitov

Евразийство: мифы революционной эпохи

Rustem R. Vakhitov

Eurasianship: myths of the revolutionary epoch

Дан анализ мифа революционной эпохи начала XX века и мифологического ядра евразийского мировоззрения. Миф в статье понимается не как архаические ненаучные сказки, а как личностная чудесная история, как определял его А. Ф. Лосев. Автор исходит из того, что любая культура имеет свой миф, над которым надстраиваются наука, философия, искусство. В революционную эпоху мифологичность культуры открывается наиболее ярко. Революция 1917 года, перевернув российское общество и значительно архаизировав его, привела к господству в общественном сознании мифа в лосевском смысле. Основным мифом той эпохи был своеобразный космогонический миф, повествующий о явлении нового мира (мира свободного труда). Евразийство 1920–1930-х годов родилось из альтернативного мифа – о перерождении России в катастрофе революции и обретению ею своего истинного имени, ее связи с Востоком. Евразийский миф или «евразийское настроение» возникли еще до того, как в 1921 году П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Н. С. Трубецкой и Г. В. Флоровский заявили о возникновении евразийства. Евразийское настроение звучало и в искусстве Серебряного века, в теории империализма Ленина, в политической практике большевиков и Третьего интернационала. Евразийцы облекли его в форму философского и культурологического учения. В этом учении Россия предстала как Евразия, цивилизация, связанная не только с Западом, но и с Востоком, но забывшая свое «истинное имя» в эпоху «романо-германского ига», из-за «гипноза европоцентризма». Евразийцы и большевики при этом предстают как «близнецы-герои» (один – положительный, а другой – отрицательный персонаж), которые призваны разбудить Россию и вернуть ей аутентичное самосознание.

Ключевые слова: Евразийство; руссиеведение; Россия-Евразия; Великая Октябрьская социалистическая революция; русская поэзия Серебряного века; русский марксизм; философия мифа; философия А. Ф. Лосева.

The analysis of the myth of the revolutionary era of the early twentieth century and mythological core of the Eurasian ideology is given. The myth in the article is understood

not as archaic unscientific fairy tales, but as a personal wonderful story, as defined by A. F. Losev. The author proceeds from the fact that any culture has its own myth, on which science, philosophy, and art are built. In the revolutionary era, the mythology of culture will open most vividly. The revolution of 1917, turning over Russian society and significantly archaizing it, led to the domination of myth in the public consciousness in the Losev sense. The main myth of that era was a kind of cosmogonic myth, which tells about the appearance of a new world (the world of free labor). Eurasianism of the 1920–1930-s was born from an alternative myth – about the rebirth of Russia in the catastrophe of the revolution and the attainment by it of its true name, its connection with the East. The Eurasian myth or the “Eurasian mood” arose even before P. N. Savitsky, P. P. Suvchinsky, N. S. Trubetskoy and G. V. Florovsky announced the emergence of Eurasianism. The Eurasian mood sounded in the art of the Silver Age, in the theory of Lenin's imperialism, in the political practice of the Bolsheviks and the Third International. Eurasians put it in the form of philosophical and cultural studies. In this doctrine, Russia appeared as Eurasia, a civilization connected not only with the West, but also with the East, but having forgotten its “true name” in the era of the “Roman-German yoke”, because of the “hypnosis of Eurocentrism”. At the same time, Eurasians and Bolsheviks appear as “hero twins” (one is positive and the other is a negative character), who are called upon to wake up Russia and return her authentic self-consciousness to her.

Keywords: Eurasianism; Russian studies; Russia-Eurasia; the Great October Socialist Revolution; Russian poetry of the Silver Age; Russian Marxism; philosophy of myth; philosophy of A. F. Losev.

1. Революция и миф

Социальные революции, по масштабу равные Октябрьской, неизбежно поднимают глубинные пласты общественного сознания и бессознательного. Одним из результатов этого становится архаизация общества – не только в плане упадка экономики и деградации социальных инфраструктур, но и господства в мировоззрении мифа. Мы понимаем миф не так, как его рассматривает позитивистская философия культуры, которая видит в мифе лишь фантастические рассказы, а в соответствии с концепцией А. Ф. Лосева – как символическую личностную историю. При этом все равно необходимо признать, что в архаическом обществе миф является единственно возможной формой мировоззрения, а в обществах модернистского типа над мифом надстраиваются другие формы – искусство, религия, философия, наука. Таким образом, архаизация общества приводит к тому, что другие немифологические формы мировоззрения «ужимаются», а миф, напротив, приобретает решающий удельный вес. Россия в период революции 1917 года и в первые годы советской власти буквально кишела мифами и это несмотря на то, что сами большевики видели в себе носителей сугубо рационального, научного мировоззрения, занимающихся просвещением России. Не случайно ведь именно в этот период Лосев замысливает и пишет свою фундаментальную работу о мифе – тема мифа становится актуальной, и Лосев прямо об этом говорит в том месте «Диалектики мифа», где он высмеивает убежденность в том, что научное материалистическое мировоззрение чуждо

всякой мифологии: «С точки зрения коммунистической мифологии, не только “призрак ходит по Европе, призрак коммунизма” ..., но при этом “копшатся гады контр-революции”, “воют шакалы империализма”, “оскаливает зубы гидра буржуазии”, “зияют пастью финансовые акулы”, и т. д. Тут же снуют такие фигуры, как “бандиты во фраках”, “разбойники с моноклем”, “венценосные кровопускатели”, “людоеды в митрах”, “рясофорные скулодробители”... Кроме того, везде тут “темные силы”, “мрачная реакция”, “черная рать мракобесов”; и в этой тьме – “красная заря» “мирового пожара”, “красное знамя» восстаний... Картинка! И после этого говорят, что тут нет никакой мифологии» [15, с. 125]. Такое ощущение, что пахнуло советской улицей 1920-х годов, когда Лосев продумывал и писал свое произведение под лозунги и крики бесконечных идущих по городу демонстраций...

Причем если мы обратимся теперь к действительности революционных лет, то мы увидим, что настроения и мировосприятие людей того времени обладали характерными чертами именно космогонического мифа. Современники революции воспринимали свою эпоху как конец старого и начало нового. Для масс, принявших революцию, это был, прежде всего, миф о появлении нового мира, создатели которого – сверхъестественные существа, дарующие людям новые знания и новую жизнь. Миф этот имел разновидности, но, безусловно, центральной из них был миф о трудящемся, который был закабален эксплуататорами – правителями старого мира, ставшими в наше время демонами, и освобожден от власти демонов героями нового мира – большевиками во главе с Лениным.

На фоне этого мифа, из глубин подсознания революционного общества рождается другой миф, который является вариацией революционного мифа и который стал интуитивно-глубинным ядром евразийства 1920–1930-х годов. Собственно, миф этот возник еще до того, как в Софии собрались основоположники евразийства с тем, чтобы заявить о возникновении нового общественно-политического течения. Он появляется в гуще революционных событий и зафиксирован такими поэтами той эпохи, как Блок, Есенин, Волошин. Николай Сергеевич Трубецкой прямо ссылается на «евразийское настроение» в их стихах как на исток евразийства: «Направление это (евразийство. – Р. В.) носится в воздухе. Я чувствую его в стихах М. Волошина, А. Блока, С. Есенина <...> Похоже, что в сознании интеллигенции происходит какой-то сдвиг, который, может быть, сметет все старые направления и создаст новые, на совершенно других основаниях. Сейчас все это еще очень неопределенно, но безусловно “что-то готовится, кто-то идет”» [1].

2. Евразийское настроение в русской поэзии революционной эпохи

Действительно, в поэме Максимилиана Волошина «Россия», а также в цикле его стихов «Пути России» по сути предвосхищены все основные темы евразийства. Здесь и идея преемственности Московского царства и монгольской Орды:

*И московские Иоанны
На татарские веси и страны
Наложили тяжелую пядь
И пятой наступили на степи.*

(«На Диком Поле») [6, с. 122]

и проклятие петровской петербургской России:

*..багровый, как гнойник,
Горячечный и триумфальный город,
Построенный на трупах, на костях...*

(«Россия») [6, с. 146]

и связь реформ Петра и большевистской революции:

*Великий Петр был первый большевик
.....
Дворянство было первым Р. К. П.*

(«Россия») [6, с. 151]

и глубокое прозрение религиозной сути этой революции:

*вся наша революция была
Комком религиозной истерии*

(«Россия») [6, с. 154]

и превращения большевиков в простые орудия духа русской истории:

*Есть дух Истории – безликий и глухой,
Что действует помимо нашей воли
.....
И тот же дух ведет большевиков
Исконными российскими путями.*

(«Россия») [6, с. 154]

и, наконец, даже предвосхищение провозглашенного евразийцами тайного непонятого самими большевиками смысла их революции, который состоял в необходимости собрать распавшуюся Россию:

*Социалисты разлагают рати,
Чтоб год спустя опять собрать в кулак,*

.....
*И вновь Москва сшивает лоскуты
 Удельных царств, чтоб утвердить единство.*
 («Россия») [6, с. 154]

Но главное – у Волошина звучит основная идея будущего евразийства – идея азиатского степного лика России:

*Широко наше Дикое Поле,
 Глубока наша скифская степь!*
 («Дикое Поле») [6, с. 123]

.....Россия,
*Как будто бы во мне самом легла
 Бескрайняя и тусклая равнина
 Белесою лоснящаяся тьмой,
 Остуженная жгучими ветрами...*
 («Россия») [6, с. 146]

.....
*До Мартобря (его предвидел Гоголь)
 В России не было ни буржуа
 Ни классового пролетариата
 Была земля, купцы да голытьба,
 Да выли ветры да орал сохой
 Поля доисторический Микула...*

У нас в душе некошеные степи
 («Россия») [6, с. 153]

Эта тема – степного, скифского в русском национальном характере раскрывается и у Блока. Имеется в виду, конечно, знаменитое стихотворение Блока «Скифы», которое стало манифестом целого направления – «скифства» (Иванов-Разумник, Есенин, Клюев, Белый и др.). Стихотворение это множеством нитей связано с целым рядом знаковых произведений русской литературы и с множеством тем, которые звучали, звучат и будут звучать в русской общественно-политической мысли. Прежде всего Блок не случайно снабдил его эпитафией из стихотворения Соловьева «Панмонголизм». Как известно, Владимир Соловьев предсказывал объединение Азии под началом Японии и нападение общеазиатской империи, возглавляемой японским императором Китая, на Западную Европу, причем для этого азиатские народы якобы пройдут через российскую Среднюю Азию, Урал, центральную и восточную Россию. России в «философском пророчестве» Соловьева отводилась роль неудачливой защитницы Европы от азиатских орд; в «истории будущего» Владимира Соловьева русские войска терпят поражение от азиатов и на северных границах России – около Санкт-Петербурга и Финляндии, и на дальневосточных, где захлебывается наступление русских

войск в Маньчжурии. Оккупировав Россию, богдыхан вторгается в Германию и Францию [21]. Интересно заметить, что Соловьев повторяет здесь логику Пушкина, который также считал, что историческая миссия России – защищать Запад от вторжения азиатских орд и что Древняя Русь однажды уже защитила Европу от татаро-монголов: «Нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех» [10, с. 26].

Блок в «Скифах» признает, что так было раньше, но эта миссия не кажется уже ему возвышенной, он упрекает Запад в неблагодарности и не желает, чтобы это продолжалось дальше:

*... Мы, как послушные холопы,
Держали щит меж двух враждебных рас
Монголов и Европы!
.....
Идите все, идите на Урал!
Мы очищаем место бою
Стальных машин, где дышит интеграл,
С монгольской дикою ордою!
Но сами мы – отныне вам не щит,
Отныне в бой не вступим сами...*

[5, с. 373]

Впрочем, Блок не исключает возможности нового союза России и Запада; в сущности, стихотворение «Скифы» – это призыв к странам Европы, которые Блок именует «старый мир», на что мало кто обращает внимание. Но для этого Запад должен стряхнуть с себя вериги капитализма, должен преобразиться в огне социалистической революции:

*Придите к нам! От ужасов войны
Придите в мирные объятья!
Пока не поздно – старый меч в ножны,
Товарищи! Мы станем – братья!
.....
В последний раз – опомнись, старый мир!
На братский пир труда и мира,
В последний раз на светлый братский пир
Сзывает варварская лира!*

[5, с. 375]

Если же старый мир не опомнится, не обновится и не соединится с Советской Россией, тогда его ожидает гибель от пробудившегося Востока, и Россия будет взирать на эту гибель со смешанным чувством – радости от свершившейся исторической справедливости и скорби при виде разрушения некогда великой культуры:

*Мы поглядим, как смертный бой кипит,
Своими узкими глазами.*

*Не сдвинемся, когда свирепый гунн
В карманах трупов будет шарить,
Жечь города, и в церковь гнать табун,
И мясо белых братьев жарить!..*

[5, с. 375]

Перед нами, казалось бы, вариация на старую тему России как буфера между Западом и Востоком, но в ней разглядывает и нечто новое, ранее небывалое; в точеных строфах стихотворения Блока, как сказал бы Бадью, вершится «событие». Русские у Блока – уже не народ восточной окраины Европы, связанный с европейцами языком, религией, культурой, русские предстают некими неевропейцами-варварами, скифами:

*Да, скифы мы, да, азиаты мы
С раскосыми и жадными очами.
.....
Мы широко по дёбрям и лесам
Перед Европою пригожей
Расступимся! Мы обернемся к вам
Своею азиатской рожей!*

[5, с. 373]

Скифы-русские у Блока, между прочим, не вполне азиаты, им внятен

*... острый галльский смысл
И сумрачный германский гений.*

[5, с. 373]

Они говорят на равных с европейцами и этим отличаются от истинного азиата, не знающего и не понимающего европейской культуры, разрушителя – «свирепого гунна». Но русские-скифы у Блока готовы бросить на растерзание Европу и вступить в союз со «свирепым гунном», если Европа откажется от единения с Советской Россией и общего пути к социализму. Как видим, у Блока уже присутствует идея о том, что русские – не европейцы, но и не азиаты. Через три года, в 1921 году в предисловии к «Исходу Востока» Трубецкой, Савицкий, Сувчинский и Флоровский объявят их евразийцами.

Есть у Блока и вторая «евразийская тема» – религиозное понимание большевистской революции; конечно, имеется в виду загадочный и воспринятый современниками как скандальный конец поэмы «Двенадцать», где впереди двенадцати красногвардейцев идет невидимый Иисус Христос, тем самым превращая большевистских матросов в новых апостолов.

В письме к Якобсону, где Трубецкой говорит о «евразийском настроении», он упоминает также Есенина (который, нужно заметить, входил в группу «Скифов»). Очевидно, что речь идет о ранних революционных поэмах Есенина, написанных до 1921 года, которым датировано письмо.

В этих поэмах настойчиво проводится мысль о том, что старая Россия умерла и ей на смену пришла новая Русь, которая несет с собой религиозное обновление, Христову правду для погрязшего в идеологии чистогана мира.

*Гибни, край мой!
Гибни, Русь моя,
Начертательница
Третьего
Завета.
.....
Радуйся,
Земля!
Деве твоей Руси
Новое возвестил я
Рождение.
Сына тебе
Родит она...
Имя ему –
Израмистил.*

(«Сельский часослов») [9, т. 2, с. 264–265]

*И тебе говорю, Америка,
Отколота половина земли, –
Страшись по морям безверия
Железные пускать корабли!
Не отягивай чугунной радугой
Нив и гранитом – рек.
Только водью свободной Ладоги
Просверлит бытие человек!*

(«Инония») [9, т. 1, с. 304]

*Радуйся, Сионе,
Проливай свой свет!
Новый в небосклоне
Вызрел Назарет.
Новый на кобыле
Едет к миру Спас.
Наша вера – в силе.
Наша правда – в нас!*

(«Инония») [9, т. 1, с. 307]

Эти идеи действительно перекликаются с утверждением евразийцев о религиозном характере русской революции, в которой марксизм – лишь внешняя, чуждая народной стихии маска.

Но замечательно также, что уже в произведениях 1921–1922 годов у Есенина одновременно с евразийцами и бесспорно независимо от них возникает подлинно евразийское настроение, осознание восточного аспекта российской и русской культуры. Трудно сказать, знал ли Трубецкой летом

1921 года о поэме Есенина «Пугачев» (теоретически это возможно, так как до публикации в 1922 году Есенин много раз публично читал эту поэму, причем в первый раз летом 1921 года в Ташкенте [19]). Но в «Пугачеве» уже в полной мере звучит догадка о «степном духе» России:

*Ты ли, ты ли, разбойный Чаган,
Приют дикарей и оборванцев?
Мне нравится степей твоих медь
И пропахшая солью почва.*

[9, т. 2, с. 5].

Также в «Пугачеве» слышится доброе человеческое отношение к восточным инородцам – калмыкам. Казак Кирпичников отказывается их преследовать по приказу царицы и говорит:

*И калмык нам не желтый заяц,
В которого можно, как в пищу, стрелять.
Он ушел, этот смуглый монголец,
Дай же бог ему добрый путь.*

[9, т. 2, с. 10–11].

Сам Пугачев призывает в свое войско башкир и монголов биться с войсками Екатерины наравне с русскими:

*...этим кладбищенским планом
Мы подыдем монгольскую рать!
Нам мало того простолюдства,
Которое в нашем краю,
Пусть калмык и башкирец бьются
За бараньи костры средь юрт!*

[9, т. 2, с. 20]

Да и русские простолюдины в «Пугачеве» Есенина почти неотличимы от татар и монголов. Обычные элементы русского деревенского пейзажа – березки, стога стена – воображение Есенина преобразует в монгольский пейзаж с юртами. Бунтовщик Зарубин в «Пугачеве» говорит, обращаясь к казакам:

*Эй ты, люд честной да веселый,
Забубенная трын-трава!
Подружилась с твоими селами
Скуломордая татарва.
.....
Загляжусь я по ровной голи
В синью стынущие луга,
Не березовая ль то Монголия?
Не кибитки ль киргиз – стога?..
Слушай, люд честной, слушай, слушай
Свой кочевнический пересвист!*

[9, т. 2, с. 25]

Показательна также любовь есенинского Пугачева к Азии:

*О Азия, Азия! Голубая страна,
Обсыпанная солью, песком и известкой.
Там так медленно по небу едет луна,
Поскрипывая колесами, как киргиз с повозкой.
Но зато кто бы знал, как бурливо и гордо
Скачут там шерстожелтые горные реки!
Не с того ли так свищут монгольские орды
Всем тем диким и злым, что сидит в человеке?
Уж давно я, давно я скрывал тоску
Перебраться туда, к их кочующим станам,
Чтоб разящими волнами их сверкающих скул
Стать к преддверьям России, как тень Тамерлана.*

[9, т. 2, с. 32]

Показательно также, что азиатофобами, воспроизводящими западнический стереотип о вражде Руси и Азии, у Есенина выступают предатели, решившие отдать Пугачева правительству, чтоб спасти свои жалкие жизни:

*Знаем мы, знаем твой монгольский народ,
Нам ли храбрость его неизвестна?
Кто же первый, кто первый, как не этот сброд
Под Сакмарой ударился в бегство?
Как всегда, как всегда, эта дикая гнусь
Выбирала для жертвы самых слабых и меньших,
Только б грабить и жечь ей пограничную Русь
Да привязывать к седлам добычей женщин.*

[9, т. 2, с. 33]

Но еще ярче восприятие России как своего рода Востока звучит у Есенина в стихах 1922 года. Имеется в виду стихотворение «Снова пьют здесь, дерутся и плачут...» из цикла «Москва кабацкая». В стихотворении описывается попойка «пропащих людей», которые пьют и дерутся под игру на гармонике «гармониста с провалившимся носом». Среди них – лирический герой, поэт, который «заливает глаза вином», чтобы не думать о роковом, ином, что для него невыносимо. События поэты – россы, о чем упоминается особо, но постепенно поэт намеками и аллюзиями вводит тему Азии. Сначала говорится о «желтой грусти» гармоники. Потом как бы невзначай упоминается киргизская степь, где гармонист «сифилис получил». Потом выясняется, что люди, с которыми встретился поэт, – злые, отчаянные, почти безумные люди, которые еще недавно воевали в этих киргизских степях и потеряли там своих товарищей, «дурашливых, юных». В отличие от поэта, который оплакивает или свою любовь, или разочарование в жизни, они топят в вине военные воспоминания, напряжение, и если участь поэта ясна – он сгинет от вина, то его мимолетные друзья стряхнут с себя хмель безумного веселья и снова будут готовы к

войне. Они – люди гнилые, больные, от них чадит мертвечиной, но – бесшабашные, смелые, по-своему удалые, поэт их презирает и ... невольно ими любит. Они подобны воинам-степнякам, каким-нибудь монголам, которые проводят время или в битвах, или в пирах (и не описывает ли поэт пирушку с чекистами – левыми эсерами, к которым Есенин был близок? – вот после расстрела в подвале или экспроприации зерна у крестьян они глушат самогонку и горланят частушки). И после этого уже совсем не случайным становится последнее ударное двустихие стихотворения:

*Ах, Рассея моя, Рас...сея,
Азиатская сторона!*

[9, т. 1, с. 159]

Трубецкой не упоминает другого крестьянского поэта, своего рода наставника Есенина, «апостола нежного» Клюева, хотя у него тема «русской Азии» звучит гораздо раньше, чем у Есенина (кстати, Клюев также был близок к группе «Скифы»). Приведем хотя бы известное стихотворение «Вылез тулуп из чулана», которое все посвящено рассказу о глубинной связи Руси и Востока:

*Вылез тулуп из чулана
С летних просонок горбат:
«Я у татарского хана
Был из наряда в наряд.
Полы мои из Бухары
Род растягайный ведут,
Пазухи – пламя Сахары
В русскую стужу несут.
Помнит моя подоплека
Желтый Кашмир и Тибет,
В шкуре овечьей Востока
Теплится жертвенный свет.
Мир вам, Ипат и Ненила,
Печь с черномазым горшком!
Плеск звездотечного Нила
В шорохе слышен моем.
Я – лежебок из чулана
В избу заимки принес...
Нилу, седым океанам
Устье – запечный Христос».
Кто несказанное чаёт,
Веря в тулупную мглу,
Тот наяву обретает
Индию в красном углу.*

[12, с. 310–311]

А как же не вспомнить другое известное стихотворение Клюева «Есть в Ленине керженский дух», где предвосхищена и евразийская идея народной московско-допетровской подоплеки большевизма:

*Есть в Ленине керженский дух,
Игуменский окрик в декретах,
Как будто истоки разрух
Он ищет в «Поморских ответах».*

[12, с. 377]

и прямо говорится о туранском тюркском элементе русской культуры:

*О чем же тоскует народ
В напевах татарско-унылых?*

[12, с. 378]

Схожее евразийское настроение можно найти и у других поэтов той эпохи, не упомянутых в письме Трубецкого, но мы сейчас не станем множить примеры. Итак, в период с начала XX века и до конца гражданской войны в России начинает формироваться новый, прежде небывалый образ России, в котором Россия представляла не как восточноевропейская, славянская цивилизация, связанная с Западной Европой узами племенного, цивилизационного и религиозного единства, как это считалось в Российской империи до революции, а как особая неевропейская цивилизация, отличная от цивилизаций Азии, но гораздо более близкая к ним по духу, нежели к Западу. Причем эта новая неевропейская, полуазиатская Россия тоже принадлежит к «новому миру», порожденному революцией.

3. «Евразийское настроение» в марксизме

В малоизвестной даже среди специалистов книге Н. Н. Алексеева «Пути и судьбы марксизма. От Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину» (Берлин, 1936) дается примечательная оценка взглядов Ленина как «евразийского марксизма». Н. Н. Алексеев пишет: «большевизм» или ленинизм... является... специфической формой марксизма. В ленинизме западный социал-демократ и ученик Маркса скрестился некоторым причудливым образом с «взбунтовавшимся славянофильством» (пользуясь выражением Плеханова). Победила особая евразийская разновидность марксизма...» [2, с. 63–64].

Далее Алексеев подробно рассматривает взгляды Ленина – от ранних, периода борьбы с народничеством, до поздних статей 1920-х годов и доказывает, основываясь на текстах, свой тезис о неортодоксальном, евразийском характере ленинской версии марксизма. Разумеется, его интересует вся

панорама ленинизма, включая, например, учение о государстве, тем более что оно имеет явные переключки с этатизмом евразийцев. Но мы сосредоточимся на «евразийском настроении Ленина», иначе говоря, на его оценке взаимоотношений России и Запада, с одной стороны, и России и Востока – с другой, которая действительно во многом предвосхищала евразийский тезис о том, что Россия-Евразия должна возглавить бунт «человечества» против «Европы».

Первоначально Ленин был откровенным западником и даже более того, он хлестко и резко высмеивал народничество с его теорией особого пути России к социализму. Взгляд Ленина на Россию, полностью соответствующий официальной парадигме Российской империи, мы находим в самом начале его статьи «О национальной гордости великороссов»: «Нам, представителям великодержавной нации крайнего востока Европы и доброй доли Азии, неприлично было бы забывать о громадном значении национального вопроса...» [14, т. 26, с. 106–107]. В декабре 1914 года, когда была написана эта статья, Ленин вполне разделял господствующее в романовской России мнение, что Россия – европейская империя, имеющая колонии на Востоке, и этим она ничем не отличается от Британской или, скажем, Французской империи. Отличие лишь в том, что Россия – страна слабо развитого капитализма: русские, по Ленину, – одна из самых отсталых европейских наций, живущих на полуаграрном востоке Европы. В 1914 году Ленин еще не сомневается, что, как и предсказывал Маркс, революцию сначала произведут высокоразвитые нации Запада, в чьих странах существует высокоразвитый капитализм, а только потом можно будет говорить об экспорте революции в отсталую, аграрную Россию. В упомянутой статье Ленин сетует, что революционности в России пока мало, но при этом радуется, что она вообще есть. Он пока и не мечтает о социалистической революции в России. Его самые смелые надежды простираются лишь до перспективы буржуазно-демократической революции, которая приблизила бы Россию к состоянию светской, демократической республики, в котором страны Европы и США к тому времени находились уже много десятилетий, а то и столетий: «Мы, великорусские рабочие ... хотим во что бы то ни стало свободной и независимой, самостоятельной, демократической, республиканской, гордой Великороссии, строящей свои отношения к соседям на человеческом принципе равенства» [14, т. 26, с. 106–108]. Обратим внимание: Ленин говорит о Великороссии, то есть этнографической России примерно в границах современной Российской Федерации. В 1914 году Ленин считал, что Украине и российской Центральной Азии (не говоря уже о Польше и Финляндии) можно, исходя из права каждого народа на самоопределение, предоставить независимость. При этом он не исключал того, что российский капитализм может пойти по пути великодержавия, сохранения империи, но уже на но-

вой капиталистической основе, но считал, что такой путь, хоть и является исторически прогрессивным, не может быть поддержан марксистами, потому что их идеал – демократическая, а не великодержавная Россия.

Но уже через два года, в 1916 году Ленин осуществляет пересмотр своего «западнического марксизма». Речь о работе «Империализм как высшая и последняя стадия развития капитализма», в которой получила выражение концепция, составившая основу специфики ленинской версии марксизма. Ленин создал альтернативную каутскианской критическую теорию империализма, так сказать, взгляд на империализм не с Запада, а с Востока (поэтому она и получила такой огромный успех у азиатских коммунистов и демократов [22] и встретила такое сдержанное и даже скептическое отношение со стороны большей части европейских социал-демократов). По Ленину, европейский западный капитализм уже перестал играть прогрессивную роль в истории, характерную для него в XVII–XIX веках, когда за счет капиталистического производства в Европе произошли модернизация и индустриализация. Западный капитализм XX века стал спекулятивным, ростовщическим, банковским, который не способствует социальному прогрессу, а лишь занимается грабежом колониальных стран, лишая их возможности какого бы то ни было развития, в том числе и капиталистического. Более того, империализм развращает и собственный европейский пролетариат, превращающий его в пособников буржуазии. Отсюда следует, что сами по себе западный пролетариат и возглавляющие его социал-демократические партии не способны произвести социалистический переворот. Запалом к мировому революционному взрыву послужит не пролетарская революция в странах Запада, как полагал Маркс, а национально-освободительные революции в странах отсталого капитализма, сохранивших огромный аграрный сектор, таких как Россия и страны Азии.

«Здесь мы видим зарождение одного из основных моментов ленинизма, – констатирует Алексеев. – Ленинизм есть марксизм, который потерял веру в то, что капитализм развитием собственных потенций придет к социализму... Он есть предвосхищение той мысли, что может быть революционный материал лучше искать в странах незрелого капитализма» [2, с. 71]. Эти революции будут произведены пролетариатом в союзе с революционной «мелкой буржуазией», как Ленин характеризовал крестьянство, которое составляет большую часть населения неевропейских и особенно азиатских стран. Данные революции, по мысли Ленина, должны взорвать империализм, так сказать, снизу, а не сверху и, лишив западный пролетариат его материального комфорта, пробудить его революционность. В 1916 году в статье «О карикатуре на марксизм и об “империалистическом экономизме”», развивающей и дополняющей идеи книги об империализме, Ленин писал: «Социальная революция не может произойти

иначе, как в виде эпохи, соединяющей гражданскую войну пролетариата с буржуазией в передовых странах и целый ряд демократических и революционных, в том числе национально-освободительных, движений в неразвитых, отсталых и угнетенных нациях» [14, т. 30, с. 112].

Но особенно ярко Ленин говорит об этом в статье с характерным названием «Отсталая Европа и передовая Азия»: «В цивилизованной и передовой Европе, с ее блестящей развитой техникой, с ее богатой, всесторонней культурой и конституцией, наступил такой исторический момент, когда командующая буржуазия, из страха перед растущим и крепнущим пролетариатом, поддерживает все отсталое, отмирающее, средневековое... В Азии везде растет, ширится и крепнет могучее демократическое движение. Буржуазия там еще идет с народом против реакции. Просыпаются к жизни, к свету, к свободе сотни миллионов людей» [14, т. 23, с. 166–167].

Эту точку зрения Ленин сохранил до конца жизни. Незадолго до смерти в статье «Лучше меньше, да лучше» Ленин проводил те же самые взгляды: «Исход борьбы зависит, в конечном счете, от того, что Россия, Индия, Китай и т. п. составляют гигантское большинство населения. А именно это большинство населения и втягивается с необычайной быстротой в последние годы в борьбу за свое освобождение, так что в этом смысле не может быть ни тени сомнения в том, каково будет окончательное решение мировой борьбы. В этом смысле окончательная победа социализма вполне и безусловно обеспечена» [14, т. 45, с. 157].

Здесь, где Россия, которую еще 8 лет назад Ленин считал европейской страной, стоит через запятую в одном ряду с Индией и Китаем, «евразийское настроение» Ленина звучит в полный голос. Это те же самые идеи, которые несколько в ином виде провозглашаются и в ранней работе основоположника евразийства Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» (вышедшей в свет несколькими годами раньше) – о восстании неевропейских цивилизаций и народов против капиталистического Запада и об особой роли, которую должна сыграть в этом восстании пореволюционная Россия.

Мы рассмотрели своеобразное «евразийское настроение в марксизме», которое сами евразийцы не указывали в качестве истока евразийства (в отличие от евразийского настроения в поэзии), но которое, безусловно, таким было, поскольку попытки молодого Советского государства, возглавляемого русскими марксистами, налаживать связи с угнетенными народами Востока не могли не вдохновлять евразийцев и не утверждать их в убеждении, что наступила новая эпоха, когда европейская западная цивилизация теряет статус исторической и на сцену истории выступают восточные народы и Россия.

4. Евразийский миф

Ни литературные произведения, ни политическая идеология не являются мифами как таковыми. Но в них преломляются мифы. Если миф не совпадает с ними, то он все равно через них «просвечивает». Проанализировав приведенные стихи и идеологические концепции, мы можем вывести основные мотивы евразийского мифа, которые, складываясь, порождают мифологический нарратив, нашедший свое самое яркое воплощение в евразийской идеологии.

Итак, первый мотив, который звучит в евразийских текстах, – это мотив возрождения России в стихии революции (при этом не рождается новый мир, как в космогоническом большевистском мифе, а Россия лишь обновляется). Россия сбрасывает с себя европейскую личину, которую надел на нее Петр, и предстает в своем исконном, истинном облике – цивилизации неевропейской, а чем-то даже близкой к Азии, короче говоря, в облике Евразии.

Второй мотив состоит в восприятии лидеров революции – большевиков не как «подлинных героев», а как псевдогероев, разбудивших Россию от чар, но не могущих объяснить ее истинную природу, назвать ей ее настоящее имя – Евразия, которое она «забыла» (большевики подменили его ложным, «неправильным» именем – СССР). В сущности, большевики не понимают и истинного смысла своих действий (в манифесте «Евразийство: опыт систематического изложения» прямо говорилось, что большевики, возглавившие революцию, «были не руководителями ее, а ее орудиями» [20, с. 52]), они думали, что строят «новый мир социализма», а на самом деле возрождали Россию как евразийскую державу.

И третий мотив евразийского мифа состоит в том, что миссия освобожденной России-Евразии – возглавить бунт неевропейских народов против их недавней угнетательницы – Европы, метрополии мирового империализма, который еще благополучно существовал в 1920-е годы, хотя уже и начал качаться под напором антиколониального движения.

Легко заметить, что евразийский миф принципиально отличается от коммунистического мифа, хотя они имеют общую «точку отсчета» – русскую революцию. Коммунистический миф, как мы уже говорили, – космогонический, согласно ему русская революция открывает новую мировую эпоху, новый эон, в котором уже не будет того зла и угнетения, которые господствовали в предшествовавший, старый эон. Лидеры революции, прежде всего Ленин, предстают в нем как сверхъестественные существа – создатели нового мира, которые становятся объектом подражания для всех людей.

По евразийскому мифу русская революция также открывает новую эпоху – «эпоху веры» (П. П. Сувчинский), в которую на смену материалистическому западному мировоззрению приходит религия, и прежде всего православное христианство, носителем которого является новый лидер,

но не угнетатель освобожденного от власти Европы человечества – Россия-Евразия. Но для самой России это эпоха не рождения, а возрождения, возврата на новом уровне к своей истинной «монгольской», «туранской», евразийской природе, которой она была верна в допетровскую эпоху и которая была заменена европейской личиной, роковой фигурой евразийской истории – царем-реформатором Петром.

Если мы обратимся к современной науке о мифе, то мы обнаружим, что в основе евразийского мифа лежит известный, представленный множеством вариантов почти во всех культурах мира и хорошо исследованный миф о памяти и забвении. Суть его сводится к тому, что герой (или героиня) под воздействием чар злого волшебника (волшебницы или волшебников) или просто попадания в особое заколдованное место («сакральный топос») засыпает, либо просто забывает свое имя, происхождение, цель своего путешествия и считает себя другим человеком, совершает поступки, которые раньше не совершал и не мог совершать. Однако через некоторое время появляется спаситель (ученик, жених, родители или весть от них), который заставляет героя вспомнить, кто он такой, освобождая его от ложного существования.

В Индии – это миф о йоге Мациендранате, который влюбился в королеву Цейлона (или попал в плен к женщинам в стране Кадали) и забывает свои имя и прошлое; память ему возвращает его ученик Горахнат при помощи танца и песен с загадочными словами [25, с. 113–115]. У гностиков это миф о принце с Востока, который отправился за жемчужиной, охраняемой змеем, в Египет, но там он попал в плен к местным жителям, которые при помощи волшебного угощения лишили его памяти и он стал думать, что он – простолюдин и один из местных жителей, пока не получил письмо от родителей, вернувшее ему память [25, с. 122–123]. В европейской традиции это миф о спящей красавице, которую погрузила в волшебный вековой сон злая колдунья, но которую возвращает к жизни своим поцелуем прекрасный принц.

По замечанию Элиаде, во всех случаях этот миф имеет смысл умирания и возрождения, после которого смерть над человеком уже не властна: «забвение» ассоциируется со смертью, и, наоборот, «пробуждение, возвращение памяти является неперенным условием бессмертия» [25, с. 112].

В евразийском мифе этот сюжет преломляется таким образом, что Россия, которая до Петра вполне осознавала себя Евразией, «русско-татарским царством», отличным и даже противопоставляющим себя католической Европе, но зато связанным правопреемством с Монгольской империей Чингисхана, вдруг в результате «революции сверху», произведенной Петром Первым, забывает о своей евразийской сущности, о своей истории, о своих братьях – туранских народах, начинает воспринимать себя как европейскую державу, создает себе новую историю, написанную дворянскими западническими ис-

ториками, начинает презирать свих братьев-туранцев. Россия даже меняет свое имя с Московского царства, Московии, на Российскую империю (и глава ее начинает именовать себя не царем, как летописи называли и ордынских ханов, а императором, подобно западным монархам).

Петр здесь предстает как злой волшебник, погрузивший Россию в долгий период забвения себя, отсутствия четкого аутентичного национального самосознания, причем Петр – еще и царь, который добровольно стал учеником европейцев; таким образом, подлинными черными чародеями в евразийском мифе предстают европейцы, а колдовским зельем, при помощи которого они погружают в забвение другие народы, является европоцентризм, про который Н. С. Трубецкой в «Европе и человечестве» писал, что он действует на неевропейцев «гипнотически» и заставляет их считать родную культуру отсталой только потому, что она непохожа на европейскую.

Нетрудно понять, что согласно этому мифу в революции Россия старая умирает и возрождается как Россия-Евразия. «Чудо» (без которого не бывает мифа, ведь миф, по Лосеву, – чудесная личностная история) с позиции евразийского мировоззрения и состояло в том, что после распада России в ходе гражданской войны на карликовые государства Россия как государственное целое снова возродилась, пусть и под названием СССР.

Кого же евразийский миф представляет как спасителя, освобождающего Россию-Евразию от чар? Образ этого спасителя как бы двоится: с одной стороны, это – Ленин и большевики, которые призвали народ к революции и возглавили ее, но большевики при этом остаются западниками и видят в русской революции лишь прелюдию европейской революции; в этом смысле они и сами до конца не избавились от чар европоцентризма. С другой стороны, это – сами евразийцы и прежде всего хоровая личность Трубецкого–Савицкого–Сувчинского, которая противостоит Ленину и руководству большевиков, претендует на то, чтобы возглавить революцию в ее последней завершающей фазе и вернуть России ее национальное самосознание и ее истинное имя – Евразия.

Перед нами усложнение мифа о памяти и забвении близнецовым мифом, как его называют специалисты. В нем всегда присутствуют братья, которые символизируют собой единство и борьбу диалектических противоположностей: «В мифах о братьях-близнецах, характерных для дуалистических мифологий ... один из братьев связывается со всем хорошим или полезным, другой – со всем плохим или плохо сделанным...» [11, с. 174] (заметим в скобках, что когда в мифе говорится и о России-Евразии, подчеркивается именно братство евразийских народов). Таких мифов множество и встречаются они также у разных народов мира: Авель и Каин, Исав и Иаков у древних иудеев, Ромул и Рем у римлян. В литературных переработках мифов у европейских романтиков возникают

схожие персонажи – человек и его двойник или его тень. В германской мифологии (миф о нибелунгах, миф об Артуре) есть схожий сюжет о герое и его сопернике, обличье которого принимает герой (Зигфрид принимает обличье Гюнтера, чтобы помочь ему овладеть Брюнхильдой, Утер Пендрагон при помощи Мерлина превращается в герцога Гарлойса, чтобы овладеть Игрейной), причем знаменательно, что в случае Брюнхильды речь идет о забвении собственной природы: Брюнхильда, которая была валькирией, наказана Вотаном и отправлена на землю, где она считает себя обычной земной девушкой.

В евразийском мифе близнецный сюжет выражается в том, что большевики и евразийцы предстают как братья и в то же время враги. Причем большевики – это «плохой близнец», они разбудили Россию случайно, сами того не желая, можно сказать по ошибке, тогда как настоящими освободителями России от «романо-германского ига» должны стать евразийцы, олицетворяющие «хорошего близнеца». «Близнецность» евразийцев и большевиков хорошо осознавалась их критиками, которые прозвали евразийцев «православными большевиками», да и самими евразийцами, в частности П. Н. Савицким который в письмах Струве характеризовал евразийство как «большевизм справа», противоположный настоящему большевизму по содержанию, но схожий по энергетике, активному напору и т. п.

Мы должны вернуться к теме братьев в евразийском мифе. И сами народы Евразии относятся здесь друг к другу по-братски (в одном из евразийских манифестов прямо говорится о склонности к братанию народов российского пространства, большевики и евразийцы – тоже братья, но воплощающие противоположности). Вспомним, что еще одно определение мифа, по Лосеву, гласит, что в мифе кровнородственные (в том числе и братские) отношения переносятся на весь мир, потому что миф возник в первобытную эпоху, когда кровнородственная община была единственной формой человеческого общежития; живучесть мифа Лосев объясняет также тем, что кровнородственные отношения существуют и по сей день. Кстати, в годы революции, когда наступили разруха и голод, общественные институты разрушились и доверять чужим и даже знакомым людям стало опасно, как всегда бывает в такие эпохи, возросла роль семьи, взаимопомощи родственников. Это, на наш взгляд, послужило еще одной причиной распространения мифов в революционной России.

Евразийский миф, очевидно, рождается во временной промежуток с 1916 года (когда Ленин написал свой «Империализм») по 1922 год (когда закончилась гражданская война). Именно тогда, когда в России назревают и происходят революционные события, он начинает проявляться и в поэзии Блока, Есенина, Клюева, Волошина, Хлебникова, и в идеологии большевиков (признание капитализма Запада «загнивающим» и поворот к Востоку),

а также в политической практике молодого Советского государства (политика по отношению к туранским националистам) и связанного с ним Третьего интернационала (поддержка антиколониальных выступлений в Персии, Индии и Китае).

Подведем итоги. Революция, перевернув российское общество и значительно архаизировав его, привела к господству в общественном сознании мифа. Основным мифом той эпохи был своеобразный космогонический миф, повествующий о явлении нового мира. Евразийство родилось из альтернативного мифа – о перерождении России в катастрофе революции и обретении ею своего истинного имени.

Вахитов Рустем Ринатович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Башкирского государственного университета.

450074, Россия, Республика Башкортостан, Уфа, ул. Заки Валиди, д. 32.

Rustem R. Vakhitov – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Bashkir State University.

450074, 32 Zaki Validi Str., Ufa, Republic of Bashkortostan, Russia.

Rust_R_Vahitov@mail.ru

Список литературы

1. *Аверинцев С.* Несколько мыслей о «евразийстве» Н. С. Трубецкого. Опыт беспристрастного взгляда // *Новый мир.* 2003. № 2. С. 137–149.
2. *Алексеев Н.Н.* Пути и судьбы марксизма. Берлин, 1931.
3. *Бадью Ален.* Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
4. *Барт Ролан.* Мифологии. М.: Издательство имени Сабашниковых, 2000. 320 с.
5. *Блок А.* Стихотворения и поэмы. М.: Художественная литература, 1984. 189 с.
6. *Волошин М.* Избранное: стихотворения, воспоминания, переписка. / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. З. Давыдова, В. Купченко М., 1993. 478 с.
7. Герасимов, Есенин, Клычков. Кантата. URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Кантата_\(Герасимов,_Есенин,_Клычков\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/Кантата_(Герасимов,_Есенин,_Клычков)) (дата обращения: 28.07.2019).
8. *Гусейнов Гасан. Д. С. П.* Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х. М.: Три квадрата, 2004. 272 с.
9. *Есенин С.* Собрание сочинений в трех томах М.: Правда, 1983.
10. Заветы Пушкина. Общая редакция доктора философских наук В.И. Копалова. Екатеринбург: Банк культур. Информ., 1999. 140 с.
11. *Иванов В.И.* Близнечные мифы // *Мифы народов мира.* Энциклопедия. М., 1997.
12. *Клюев Н.* Сердце единорога // *Стихотворения и поэмы.* СПб.: Издание Русского христианского гуманитарного института, 1999. 1072 с.
13. *Кротов Яков.* Непятидневная война. Приложение 3. Война на языке новояза. URL: http://www.k2x2.info/politika/nepjatidnevnaia_voina/p13.php (дата обращения: 28.07.2019).
14. *Ленин В.И.* ПСС. 5-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1967.

15. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Издательство «Мысль», 2001. 558 с.
16. Огюст Кабанес Леонард Насс. Революционный невроз. URL: http://krotov.info/history/18/1789rev/kaban_00.htm (дата обращения: 28.07.2019).
17. Олейников Н. Пучина страстей: стихотворения и поэмы. Л.: Сов. Писатель, 1991. 272 с.
18. Революционные праздники Страны Советов. URL: http://www.fiesta-da.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=159&Itemid=132 (дата обращения: 28.07.2019).
19. Розмайн М.Д. Все, что помню о Есенине. URL: <http://www.bibliotekar.ru/esenin-sergey/14.htm> (дата обращения: 28.07.2019).
20. Савицкий П.Н. Континент-Евразия. М.: Аграф, 1997. 464 с.
21. Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. 822 с.
22. «Теория Председателя Мао Цзэдуна о делении на три мира – огромный вклад в марксизм-ленинизм». Редакция газеты «Жэньминь жибао» (1 ноября 1977 г.). Пекин, 1977. URL: http://library.maoism.ru/three_world.htm (дата обращения: 28.07.2019).
23. Тольц В. 1918: Первая годовщина Октябрьского переворота. Радио «Свобода». Радиопрограмма из цикла «документы прошлого». URL: <http://www.svobodanews.ru/content/transcript/472504.html> (дата обращения: 28.07.2019).
24. Тумаркина Нина. «Ленин жив!» Культ Ленина в Советской России. URL: <http://bookitut.ru/Lenin-zhiv-Kuljt-Lenina-v-Sovetskoj-Rossii.AContents.html> (дата обращения: 28.07.2019).
25. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010. 256 с.
26. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб.: Алетейя, 1998. 258 с.

References

1. Averincev S. Neskolko myslej o «evrazijsjstve» N. S. Trubeckogo. Opyt bespristrastnogo vzglyada // Novyj mir. 2003. № 2. S. 137–149.
2. Alekseev N.N. Puti i sudby marksizma. Berlin, 1931.
3. Badyu Alen. Manifest filosofii. SPb.: Machina, 2003. 184 s.
4. Bart Rolan. Mifologii. M.: Izdatelstvo imeni Sabashnikovyh, 2000. 320 s.
5. Blok A. Stihotvoreniya i poemy. M.: Hudozhestvennaya literatura, 1984. 189 s.
6. Voloshin M. Izbrannoe: stihotvoreniya, vospominaniya, perepiska. / sost., podgot. teksta, vstup. st. i komment. Z. Davydova, V. Kupchenko M., 1993. 478 s.
7. Gerasimov, Esenin, Klychkov. Kantata. URL: [http://ru.wiki source.org/wiki/Kantata_\(Gerasimov,_Esenin,_Klychkov\)](http://ru.wiki source.org/wiki/Kantata_(Gerasimov,_Esenin,_Klychkov)) (data obrashcheniya: 28.07.2019).
8. Gusejnov Gasan. D. S. P. Sovetskie ideologemy v russkom diskurse 1990-h. M.: Tri kvadrata, 2004. 272 s.
9. Esenin S. Sobranie sochinenij v trekh tomah M.: Pravda, 1983.
10. Zavety Pushkina. Obschaya redakciya doktora filosofskih nauk V.I. Kopalova. Ekaterinburg: Bank kultur. Inform., 1999. 140 s.
11. Ivanov V.I. Bliznechnye mify // Mify narodov mira. Enciklopediya. M., 1997.
12. Klyuev N. Serdce edinoroga // Stihotvoreniya i poemy. SPb.: Izdanie Russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta, 1999. 1072 s.
13. Krotov Yakov. Nepyatidnevnyaya vojna. Prilozhenie 3. Vojna na yazyke novoyaza. URL: http://www.k2x2.info/politika/nepjatidnevnyaya_vojna/p13.php (data obrashcheniya: 28.07.2019).
14. Lenin V.I. PSS. 5-e izd. M.: Izdatelstvo politicheskoy literatury, 1967.

15. Losev A.F. Dialektika mifa. M.: Izdatelstvo «Mysl», 2001. 558 s.
16. Ogyust Kabanes Leonard Nass. Revolyucionnyj nevroz. URL: http://krotov.info/history/18/1789rev/kaban_00.htm (data obrashcheniya: 28.07.2019).
17. Olejnikov N. Puchina strastej: stihotvoreniya i poemy. L.: Sov. Pisatel, 1991. 272 s.
18. Revolyucionnye prazdniki Strany Sovetov. URL: http://www.fiesta-da.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=159&Itemid=132 (data obrashcheniya: 28.07.2019).
19. Rozmajn M.D. Vse, chto pomnyu o Esenine. URL: <http://www.bibliotekar.ru/esenin-sergey/14.htm> (data obrashcheniya: 28.07.2019).
20. Savickij P.N. Kontinent-Evraziya. M.: Agraf, 1997. 464 s.
21. Colovev V. S. Sochineniya v 2-h t. T. 2 / obshch. red. i sost. A.V. Gulygi, A.F. Loseva; Primech. S.L. Kravca i dr. M.: Mysl, 1988. 822 s.
22. «Teoriya Predsedatelya Mao Czeduna o delenii na tri mira – ogromnyj vklad v marksizm-leninizm». Redakciya gazety «ZHenmin zhibao» (1 noyabrya 1977 g.). Pekin, 1977. URL: http://library.maoism.ru/three_world.htm (data obrashcheniya: 28.07.2019).
23. Tolc V. 1918: Pervaya godovshchina Oktyabrskogo perevorota. Radio «Svoboda». Radioprogramma iz cikla «dokumenty proshlogo». URL: <http://www.svobodanews.ru/content/transcript/472504.html> (data obrashcheniya: 28.07.2019).
24. Tumarkina Nina. «Lenin zhiv!» Kult Lenina v Sovetskoj Rossii. URL: <http://bookitut.ru/Lenin-zhiv-Kuljt-Lenina-v-Sovetskoj-Rossii.AContents.html> (data obrashcheniya: 28.07.2019).
25. Eliade M. Aspekty mifa. M.: Akademicheskij proekt, 2010. 256 s.
26. Eliade M. Mif o vechnom vozvrashchenii. SPb.: Aletejya, 1998. 258 s.

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В. И. Спиридонова

Западный дискурс «стандарта цивилизации» и его эволюция

Valeria I. Spiridonova

Western discourse of the “standard of civilization” and its evolution

Привлечение внимания к дискурсу «стандарта цивилизации», его развитию и трансформации важно с точки зрения осознания процесса самоидентификации Запада, а также как способа перестройки хода мировой истории. Категория «стандарта цивилизации», соотносимая исключительно с европейской динамикой и европейскими ценностями, выстраивает международную иерархию стран и народов, возрождает дихотомию «цивилизация» – «варварство», становится оправданием вторжения в так называемые «страны-изгой» с целью изменения в них политических режимов.

Историческая логика концепта опирается на аргументы о «нарушении» отдельными народами положений «естественного права», понимаемого как привилегия европейского сообщества. Агрессия от имени дискурса цивилизации рассматривается как моральное бремя, осуществляемое «во имя блага этих народов». В результате создается манихейская теория двух миров как антагонистических полюсов – Добра и Зла, оправдывающая своеобразный «доброкачественный колониализм».

Современный «цивилизационный дискурс» обогатился идеологическими и пропагандистскими аспектами, имеющими целью моральное уничтожение, дискредитацию противника, его дискриминацию, диффамацию, криминализацию, и положил начало «фейковой агрессии». Актуален феномен «вторичного, или подражательно-го, империализма». Страны, недавно вошедшие в «европейскую семью», демонстрируя принадлежность к «цивилизованному сообществу», включаются в процесс «миссионерства» по отношению к «низшим» народам от имени общечеловеческих ценностей. В целом, создается ситуация, когда война ведется не во благо или во имя «цивилизации», а от имени «цивилизации» под эгидой «движения демократии».

Ключевые слова: цивилизация; стандарт цивилизации; дихотомия «цивилизация» – «варварство»; универсальные ценности; неокOLONIALИзм; «вторичный» и «подражательный» империализм.

To draw attention to the discourse of the “standard of civilization”, its development and transformation is important it is necessary to understand the process of self-identification of the West, as well as a way how the West try to reconstruct the course of world history. The modern category of “standard of civilization” is exclusively correlating with European dynamics and European values. It builds an international hierarchy of countries and peoples, revives the dichotomy “civilization” – “barbarism”, becomes a justification for the invasion to the so-called “rogue States” in order to change their political regimes.

The historical logic of the concept is based on the arguments about the “violation” of the clauses of “natural law”, understood as a privilege of the European community. Aggression on behalf of the “discourse of civilization” is seen by the Europeans as a moral burden carried out “for the good of these peoples”. As a result, the Manichaeism theory of two worlds as antagonistic poles emerges – the poles of Good and Evil. That theory justifies a kind of “benign colonialism”.

Modern “civilizational discourse” has been enriched with ideological and propaganda aspects aimed at moral destruction, discrediting the enemy, its discrimination, defamation, criminalization. This process marked the beginning of the actual phenomenon of “fake aggression”. The promotion of “secondary or imitative imperialism” is also developing. Countries that have recently joined the “European family”, to demonstrate their belonging to the “civilized community”, are included in the process of “missionary work” in relation to the “undeveloped” peoples on behalf of universal values. In General, creates a situation is creating when the war is conducted not for the benefits of “civilization”, but on behalf of “civilization” under the auspices of “promotion of democracy”.

Keywords: civilization; the standard of civilization; the dichotomy of “civilization” – “barbarism”; universal values; neo-colonialism; “secondary” and “imitative” imperialism.

С момента разрушения Советского Союза и наступления «эпохи однополярного мира» идея превосходства европейской, или западной, цивилизации превратилась в мегатренд мирового развития. Предполагалось, что Европейский регион исторически достиг такого уровня технологического, социального и политического развития, что может и должен служить образцом для трансформации всех остальных регионов мира. Одновременно оформление феномена глобализации предоставило средство распространения в планетарном масштабе евро-американских экономических институтов (в первую очередь свободной рыночной экономики), политических институтов (демократии) и «общечеловеческих ценностей» (оформленных в доктрине о правах человека). Феномен «западной цивилизации» из ограниченно-регионального образования трансформировался в универсальный идеал и путь развития для всего человеческого сообщества. В современном дискурсе все чаще стало использоваться понятие «стандарта цивилизации» как определенный комплекс принципов, выражающих европейский *modus Vivendi*, который обозначал также определенный уровень цивилизационного развития. Это привело к раз-

делению государств и стран по степени «развитости», или иначе «цивизованности», по отношению к Западу, что подспудно возродило почти исчезнувшую из мирового пространства дихотомию «цивилизация» – «варварство». На фоне такой аксиологической дилеммы подверглось переосмыслению само понятие «стандарт цивилизации», которое стало восприниматься как мерило уровня «цивизованности» стран, как «пропуск» в семью «цивилизированных народов». Эта же дихотомия в политической практике стала концептуальным оправданием вторжения в так называемые «страны-изгои» с целью изменения в них политических режимов.

Основу стратегии продвижения «стандарта цивилизации» составила структурно-функциональная методология, предполагающая нарушение статического равновесия «традиционных обществ», которые рассматриваются как отсталые, нуждающиеся в помощи или внешнем толчке для развития. Как указывает Эндрю Линклейтер, профессор международной политики Университета в Уэльсе, современный цивилизационный дискурс использует концепцию деления человечества на «три концентрических круга или сферы», сформулированную еще в конце XIX века известным английским юристом, профессором публичного права Эдинбургского университета Джеймсом Лоримером. Согласно этой теории первый круг составляет «цивилизованное человечество», второй – «человечество, находящееся в состоянии варварства», и третий – «человечество, пребывающее в стадии дикости» [16]. Внутренний круг включает в себя западные общества с организованным государственным управлением, в котором господствует закон и защищены фундаментальные права свободы личности. Вторую сферу образуют такие государства, как Япония и Китай, в которых наличествуют институты государственной власти, но которые, тем не менее, значительно отстают от «цивилизированных» западных форм правления. Наконец, к внешнему кругу принадлежат так называемые простые («simple») народы, у которых вовсе отсутствует какой-либо намек на организованное руководство. Начиная с XIX века эта классификация отражала убеждение европейцев в их неоспоримом праве на водительство и миссионерство и на колонизацию «дикого» мира. Современные концепции «стандарта цивилизации» во многом наследуют и развивают подобные размышления.

Своеобразным апогеем эволюции данного типа мышления в XX и XXI веках становятся идеи, изложенные в книге Френсиса Фукуямы «Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI веке» [6]. В ней практически повторяется аргументация XIX века, только лексика обогащается актуальной административно-управленческой тематикой, заменяющей антропологический словарь XIX столетия, и становится более экспрессивной. Так, вместо «дикарей» и «варваров» появляются «страны-неудачники»

[6, с.168–169], а несколько позже «государства-изгой», «государства-бандиты» или же государства с «девиантным отклоняющимся поведением» («*états-voyous*», «*états-brigands*», «*rogue states*»). Согласно этой трактовке множество так называемых премодерных (а значит, нецивилизованных) стран одним своим существованием бросают вызов и представляют угрозу для Нового мирового порядка [10, с. 86]. Такой подход призван легитимировать вмешательство «коллективного Запада» во внутренние дела этих стран вплоть до смены законно избранных правительств. Опорной идеологемой новой политики выступает лексическая единица под названием «стандарт цивилизации», которая на практике становится отправной точкой политики неокOLONиализма XX–XXI веков.

Приняв свою специфическую форму в XIX веке прежде всего как европейский юридический термин, категория «стандарта цивилизации» никогда не кодифицировалась как какой-либо конкретный набор критериев, определяющих такой «стандарт». Однако общая практика заключалась в его отождествлении с современными формами правления, преобладающими в соответствующий момент времени в Европе [17]. Так, в самом известном немецком энциклопедическом словаре Мейера, позднее объединившемся с энциклопедией Брокгауза, в 1897 году значилось: «Цивилизация есть ступень, через которую должен пройти варварский народ, чтобы достичь высшей культуры в промышленности, искусстве, науке и морали» [8, с. 87]. И хотя понятие «стандарт цивилизации» перестали временно использовать после Второй мировой войны, когда начался полномасштабный распад старой колониальной системы, сегодня он вновь обретает актуальность [17].

В современном мире для конструирования нового «стандарта цивилизации» дискуссия переводится в план отсылок к соблюдению прав человека, расширению демократии, развитию капиталистического рыночного хозяйства, а также решению экологических проблем в глобальном масштабе. Обратной стороной медали является так называемая помощь незападным странам, которая в реальности допускает не только завуалированное вмешательство в их внутренние дела, но и недвусмысленное использование военной силы.

Эволюция понятия «стандарт цивилизации»

Формирование европейского «цивилизационного стандарта» как общемирового, как стандарта жизни для всего остального человечества и как инструмента для обоснования вмешательства во внутренние дела «нецивилизованных» народов уходит корнями в глубь веков. Посылка «цивилизационного» превосходства прослеживается уже в идейном обосновании Крестовых походов. Предводители Христова воинства руководствовались в своих

действиях тем положением, что неверные не имели естественного законного права контролировать собственность или территорию [9]. Это были первые опыты, когда христиане утверждали свое право осуществлять контроль над язычниками и законно лишать их земли и собственности.

С развитием теорий естественного права подобные доводы несколько пошатнулись и подверглись частичному пересмотру. Гуманистическая мысль требовала определенного равенства всех представителей рода человеческого хотя бы на том основании, что все люди были созданы Богом и, следовательно, в равной степени обладают естественными правами. Однако стремление к расширению влияния, не вполне бескорыстного и вполне территориально-материального, привело к тому, что уже в XIII веке папоцезаристская Европа в лице Иннокентия IV лукаво переосмыслила свое «особое», хотя и естественное, право. Папа Иннокентий акцентировал приоритет христианского постулата о том, что Святой Петр при благословении Христа заповедовал заботиться о духовном благополучии всего «человеческого стада», в которое естественным образом входили неверные и язычники. Таким образом, христиане идеологически возвращали себе высшее оправдание для завоевания «цивилизованными» народами народов «варварских» во имя их же «спасения». Христианским князьям дозволялось собирать войска для наказания нехристиан за «нарушения» естественного права с точки зрения «просвещенных» народов. При этом, чтобы соблюсти видимость верности библейскому преданию и сохранить внешнюю легитимность таких действий, в состав армии включают миссионеров, которые сопровождали войско, дабы обращать языческие племена и земли в христианскую веру.

Следующий поворотный этап в развитии человечества – открытие Нового Света – был в значительной степени ориентирован на экономическую и территориальную колонизацию с сопутствующим укреплением доминирующего положения в Европе стран, ведущих эти завоевания. С целью оправдания действий конкистадоров испанская корона – главный приобретатель новых земель в те времена – использовала определенный стандарт цивилизационного дискурса, опираясь на прежнюю аргументацию о «нарушении» местными племенами положений «естественного права». Представители власти утверждали, что военные действия обоснованы и законны, поскольку народы Нового Света преступают естественный закон с точки зрения пуританской этики из-за поклонения ложным идолам и «сексуальной распущенности». А потому испанцы как развитая цивилизованная нация могут легально и вполне оправданно принять любые меры против них. По словам Жозе де Акосты, испанского иезуитского миссионера XVI века, туземное население было «абсолютно варварским, поскольку индейцы не имеют ни законов, ни царя, ни постоянного жилища, но ходят стадами, как дикие животные

и дикари» [9]. Вот так появляется новый оттенок в отношении к другим. Европейские завоеватели позиционируют коренное население как «недочеловеков», как низших существ по отношению к европейцам.

Наряду с этим и как естественное продолжение изложенной логики в XVI веке в европейской мысли распространяется идея о том, что «плохое поведение» варварских народов нуждается в исправлении и воспитании, а отсутствие навыков государственного управления следует замещать в этих регионах созданием администрации, приверженной, в частности, испанской короне. Таким образом, активность и глубина внедрения в иные государства нарастала. Начался процесс формирования элит, подвластных метрополии и переформатирующих коренное население в направлении, желательном для центра.

Во времена испанских завоеваний названные положения были теоретически обоснованы в трудах известного испанского богослова и правоведа Франсиско де Витория. Несмотря на признание действительности законов естественного права независимо от принадлежности к христианству и общую гуманистическую направленность его трудов, он предложил новый – морально-этический аспект восприятия аборигенов. Позиционируя их как лишенных «правильного» воспитания, подобно отсталому крестьянскому населению самой Европы, он обосновал тезис о необходимости внешнего управления такими народами. Он считал, что туземцы «должны беспрекословно подчиняться европейцам так же, как сыновья должны подчиняться своим родителям до совершеннолетия, а жена мужу» [9]. В этих высказываниях Ф. де Витория уже в первом приближении оформляется тема «бремени белого человека» как призвания «цивилизованных» наций «очеловечить дикарей», привить «варварам» дух универсальных европейских ценностей. Одновременно, упрочивается дихотомия «цивилизация» – «варварство», согласно которой европейцы являются учителями, наставниками и надзирателями над неразумными и стоящими на низшей ступени развития народами, нуждающимися в опеке. Очевидно, что эти тезисы не претерпели заметных изменений с течением времени. С не меньшим успехом они применяются в XX и XXI веках представителями новых мировых «центров силы».

Гуманизм как вектор общего восходящего развития, как синоним Прогресса уже в те времена соотносился только с европейским миром, что и было закреплено на международном законодательном уровне Вестфальским договором. Последний был призван прекратить военную и главным образом религиозную рознь не между всеми представителями человеческого рода, а только между «равными», т. е. внутри самой Европы – между католиками и протестантами. Положения Вестфальского договора как внутри европейского проекта, не распространяясь на иные народы, увековечивали тем самым роль «стандарта цивилизации» как инструмента воздействия на «внешние» страны, страны «второго и третьего круга» развития.

Еще одна сторона вопроса состоит в том, что с развитием либеральной мысли насильственные действия по отношению к «другим» народам от имени дискурса цивилизации стали рассматриваться как моральные, ибо они осуществлялись «во имя блага этих народов». Так, Дж. Ст. Милль в своем знаменитом эссе «О свободе» утверждал, что «деспотизм – законный метод управлять варварами, если цель – благая и достигается» [5]. Наглядная эволюция либерализма, в частности в трудах Милля, которые датируются уже не XVI веком (как писания Ф. де Виторио), а XIX веком, свидетельствует о закреплении принципа деления человечества по крайней мере на две категории с неравным моральным статусом. Дж. Милль также поддерживает идею о том, что если в отношениях между цивилизованными нациями следует руководствоваться принципом равенства, то связи между цивилизованными и «варварскими» народами остаются иерархическими, основанными на «инаковости» последних. В результате создается манихейская теория двух миров как антагонистических полюсов – Добра и Зла, Света и Тьмы, совершенного мира и заведомо неполноценного. Оправдывая, таким образом, законность вмешательства в устройство жизни «варваров», Дж. Милль теоретически подготавливает обоснование грядущей «цивилизующей миссии» европейцев, которые призваны утвердить своеобразный «доброкачественный колониализм».

События XX века, ознаменованного двумя жесточайшими мировыми войнами на территории Европы, т. е. внутри того самого «цивилизационного сообщества», казалось бы, должны были пошатнуть представления европейцев об их особой миссии. «Варвар» оказался внутри «цивилизации», более того, он был ею порожден. И все же даже такие исторические катаклизмы радикально не изменили общий вектор европейского ментального настроения. Этот вектор был преобразован в идеологический, имеющий целью моральное уничтожение и дискредитацию противника, его дискриминацию, диффамацию и криминализацию – предтечу современной «фейковой агрессии». Симптоматично то, что во время Второй мировой войны риторика «варварства» активно использовалась обеими сторонами конфликта. Союзники прямо называли Адольфа Гитлера варваром, а нацизм самой большой угрозой «цивилизации». В свою очередь, Гитлер использовал те же послышки. С одной стороны, он называл низшими существами и «недочеловеками» евреев, гомосексуалистов, поляков и коммунистов, а с другой стороны, ссылаясь на предшествующий опыт британской империи в отношении колониальных народов как на образец именно такого отношения к «низшим расам».

Как следствие, «цивилизационный дискурс» обрел еще один ракурс – он был дополнен острым пропагандистским аспектом, в котором окончательно были искажены первоначально заявленные намерения создать мир на универсальных всеобщих общечеловеческих принципах всеобщего блага, свободы и равенства. «Цивилизационный дискурс», призванный возвышать и примирять, являться орудием Разума, Развития и Свободы, сам становится оружием и рождает противостояние и рознь между народами. Война отныне ведется даже не во благо или во имя «цивилизации», а от имени «цивилизации». Очарование европейского «стандарта цивилизации» как универсального эталона и маркера Прогресса в итоге оказывается изрядно разрушенным.

Попытки исправить ситуацию и возродить образцы Просвещения были предприняты через механизм создания международных учреждений, таких как Лига Наций и позже ООН, которые, опираясь на идею универсальных прав человека, призваны были культивировать, по выражению Вудро Вильсона, создание «единых моральных устоев мира» [1].

Однако при этом самого В. Вильсона воодушевляла идея моральной миссии, возложенной преимущественно на Америку. В итоге он стал одним из тех, кто стоял у истоков традиции американской исключительности, которая внесла свою лепту в процесс деформации и фальсификации идеи прогрессивного «стандарта цивилизации». Недаром, Г. Киссинджер в своей книге «Мировой порядок» назвал главу, посвященную В. Вильсону, «Вудро Вильсон: Америка как совесть мира». По свидетельству американского госсекретаря, этого американского президента всегда почитали как пророка той всемирной миссии, к которой Америка должна стремиться. Как и многие американские лидеры до него, Вильсон утверждал, что Божьим произволением Соединенные Штаты созданы страной совсем иного рода. «Это как если бы, – заявлял он в 1916 году перед выпускниками Вест-Пойнта, – Божественным Провидением континент сохраняли нетронутым, в ожидании, пока туда не явится и не создаст бескорыстное государство мирный народ, который любит свободу и права людей превыше всего прочего» [2]. Эти упования не помешали нарастанию агрессивной милитаристской тактики поведения США в рамках установления Нового мирового порядка в XX и XXI веках. Они не остановили ни бомбардировки в центре Европы ради уничтожения «тиранических» режимов, ни разрушения ряда стран на Ближнем Востоке. Отныне «варварство» устраняется от имени «демократии» как нового «цивилизационного стандарта» и под эгидой «продвижения демократии», под знаменем которой развязываются войны и нарушается суверенитет «государств-изгоев».

Социоисторические следствия распространения дискурса «стандарта цивилизации»

Концепт «стандарта цивилизации» играл важную роль в формировании самой европейской, а позже коллективной евро-американской идентичности. Он способствовал консолидации сообщества «равных» «цивилизованных» государств на фоне и в противовес так называемым варварам. Фактически он был скорее инструментом созидания западной ментальности как особого мировоззрения, чем средством помощи и развития других народов. Декларируемые прогресс и освобождение оборачивались для них крахом их самостоятельности, ростом экономической и культурной зависимости, а агрессивное навязывание «общечеловеческих ценностей» мешало созиданию собственной уникальной культуры и «цивилизации».

Как свидетельствует Н. Элиас, глубоко и детально исследовавший пути и нюансы европейского цивилизационного процесса, европейцы в итоге создали идеальный образ самих себя. Они «укрепились в мысли, что их господство над другими народами является выражением некоей вечной миссии, предписанной им то ли Богом, то ли природой, то ли историческими обстоятельствами. Превосходство над другими, располагающими меньшей властью, стало чем-то самоочевидным, принадлежащим собственной сущности европейцев и обладающим высшей ценностью» [8, с. 22]. При этом категория «стандарта цивилизации», соотносимая исключительно с европейской динамикой и европейскими ценностями, стала, по сути, инструментом подчинения и колонизации других народов.

Это также означало, что с самого зарождения международной правовой системы неевропейские ценности и нормы были отодвинуты на второй план. Одновременно «цивилизованным» странам был предоставлен мандат на совершение актов насилия, на осуществление подчинения неевропейских народов. В результате единственной тактикой избежать давления со стороны «цивилизованного сообщества» становится стремление войти «в семью цивилизованных народов», «стать частью Европы» – лексика, широко используемая сегодня, в XXI веке.

Для дальнейшего утверждения «цивилизаторской миссии» был использован аргумент о так называемой «terra nullis» («ничейной земле»). Первоначально он восходил к постулату Римского права о «ничейной вещи» (*res nullius*), которая трактовалась как такая, у которой нет законного собственника. В эту категорию попадали потерявшиеся рабы, дикие животные, покинутые строения. Ту же смысловую нагрузку сохранил термин «terra nullis» впоследствии. Под ним подразумевалась территория, которая не была в *хозяйственном использовании*, т. е. не имела легального собственника.

Именно этим принципом оправдывались все завоевания и вытеснение аборигенов с их законных территорий со времен испанских конквистадоров

на американском континенте и в Океании. Философски такая позиция подкреплялась идеологией частной собственности Дж. Локка, согласно которой варварские народы, не имея идеи частной собственности, не могут достичь более высокого уровня развития, свойственного европейцам, такое право обосновавшим.

В XIX веке идея трансформировалась в прогрессистский и мессианский лозунг «бремени белого человека». Его поддерживали столь разные мыслители как революционер К. Маркс и либерал Дж. Ст. Милль, что замечательно отражает последовательность и преемственность «цивилизаторской» идеологии европейского мира в целом. Ведь оба ученых принадлежат к этому миру и наследуют его дух. К. Маркс, в частности, писал: «Англии предстоит выполнить в Индии двоякую миссию: разрушительную и созидательную, — с одной стороны, уничтожить старое азиатское общество, а с другой стороны, заложить материальную основу западного общества в Азии» [4]. Дж. Ст. Милль, в свою очередь, был убежден, что обычаи, а также нормы права и морали, которые утвердились между цивилизованными государствами, не могут применяться в отношении варварских народов. Он отчетливо обосновывает эти идеи, в частности, в небольшой статье «Несколько слов о невмешательстве» [3].

Во-первых, нецивилизированные народы не могут подчиняться правилам, поскольку не обладают должными ментальными способностями. Во-вторых, варварские народы находятся на таком уровне развития, что для них большим благом и выгодой было бы подчинение более развитым завоевателям. Независимость суть сакральная ценность, которая предполагает определенный культурный уровень и сформировавшееся национальное самосознание. А потому просвещенные народы должны брать на себя обязанность устанавливать мир и благополучие с помощью силы.

Аргументы Дж. Ст. Милля о пользе военных интервенций лежат в основе современной американской международной стратегии, о чем свидетельствуют работы американских идеологов [13].

Трансформация современного значения понятия «terra nullis» происходит в направлении акцента на нерациональном землепользовании, которое трактуется расширительно. Сюда, например, попадают не только естественно «ничейные» арктические территории, но и используемые неэффективно с точки зрения «мирового сообщества» природные ресурсы какого-либо государства. Основанием по-прежнему являются аксиомы европейского «естественного права», которые могут квалифицировать какой-либо народ как живущий в «естественном состоянии» или в состоянии «примитивного общества» с точки зрения технологически развитых государств Европы и Америки. Земли, принадлежащие такому народу, можно объявить «недостаточно культивируемыми» и даже «пустынными». А это означает законную

возможность признать допустимым их «освобождение» ради «высших целей» выживания человечества в целом. Именно таким «малокультурным» этносом сочли в свое время американцы коренное население Северной Америки. Сегодня такая трактовка таит в себе «новые перспективы» и далеко идущие последствия. Ультиматум с подобными основаниями предъявлялся, например, в 90-х и «нулевых» годах России, которую «цивилизованный» евро-американский блок признал тогда страной, «несправедливо» владеющей огромными запасами природных ископаемых.

В XX веке либеральный универсализм стал расцениваться рядом критиков, в основном представителями школы «политического реализма», как лицемерный. Претензии европейского «стандарта цивилизации» на то, чтобы стать моралью всего человечества, его «универсальной совестью», они считали всего лишь покровом для проведения в жизнь корыстных интересов ряда стран под видом общечеловеческих интересов. Когда какое-либо государство борется с другим, оно пытается «оккупировать универсальное понятие, – писал К. Шмитт, – чтобы отождествить себя (в ущерб противнику) именно с универсальным, подобно тому, как можно злоупотребить “миром”, “справедливостью”, “прогрессом”, “цивилизацией”, чтобы истребовать их для себя и отказать в них врагу. Человечество – особенно пригодный идеологический инструмент империалистических экспансий и, в своей этически-гуманитарной форме, – это специфическое средство экономического империализма. Здесь действует формула Прудона, модификация которой напрашивается сама собой: кто говорит “человечество», тот собирается обмануть”» [7, с. 331].

Обращение к «человечеству» как ко всеохватывающему и универсальному состоянию имеет опасные и непредсказуемые последствия. Оно усиливает эффект создания опасной дихотомии друга-врага, когда одна нация рассматривается как несущая благо и потому стоящая якобы на стороне Добра, тогда как другая нация, против которой осуществляются некие действия, позиционируется как «враждебная Добру». Из чего следует моральное право и даже обязательство первой («цивилизующей») нации или могущественного государства осуществлять контроль и опеку, а порой и военное вторжение на территорию так называемого нецивилизованного государства. Возникает «ужасающее притязание: за врагом отрицается качество человека, он объявляется *hors-la-loi* и *hors l'humanité* (вне закона и вне человечества. – В. С.), а потому война должна быть доведена до крайней бесчеловечности» [7, с. 331].

Это разделение между народами в конечном счете приводит к дегуманизации «врага» или «другого», что, соответственно, порождает конфликт. Немецкий философ определил опасность возникающего либерального гуманизма в международной политике как готовый и верный рецепт для текущих войн и грядущих интервенций.

Если в начале XX столетия такой «кастинг» народов приводил в конечном счете к масштабным мировым войнам, то в конце века и начале следующего акцент переносится в экономическую область и превращается в длительную и безграничную эксплуатацию побежденного. «Для приложения таких средств образуется, конечно, новый, по существу своему пацифистский вокабуляр, которому больше неизвестна война, но ведомы лишь экзекуции, санкции, карательные экспедиции, умиротворение, защита договоров, международная полиция, мероприятия по обеспечению мира. Противник больше не зовется врагом, но вместо этого он оказывается нарушителем мира и как таковой объявляется *hors-la-loi* и *hors l'humanité*; война, ведущаяся для сохранения или расширения экономических властных позиций, должна быть, усилениями пропаганды, сделана “крестовым походом” и “последней войной человечества”» [7, с. 356].

Несмотря на измененные формы насилия, суть его остается прежней, при этом вовсе не исключая силовую политику из международных отношений. Государство, совершающее экспансию при помощи гуманитарной идеологии, на самом деле стремится к установлению международно-правового протектората. В этой ситуации, чтобы сохраниться как нация и как народ, необходимо брать на себя труд оберегания своей политической экзистенции. Иначе найдется другой народ, который возьмет на себя этот труд под видом «защиты от внешних врагов» и таким образом установит свое политическое господство над ним. Народ, который отказывается от собственной политической воли, превращается в «слабый» и ему грозит исчезновение. «Только беспечный поверит, будто бы у безоружного народа есть только друзья, и на трезвую голову нельзя рассчитывать, что врага тронет отсутствие сопротивления» [7, с. 330], – пишет по этому поводу немецкий философ.

Опасность концепции универсальности в том, что она вводит новые возможности для войн, санкционируя коалиционные войны, узаконивает их и смещает многочисленные препятствия на пути насилия, существовавшие в легитимном поле. Новые принципы становятся настолько всепоглощающими, что гегемонистские нации начинают верить собственной риторике. Именно это случилось с США, которые полагают, что только они обладают особым мандатом истории и выполняют священную миссию, предписанную Провидением.

Новым инструментом «цивилизационной агрессии» в последние годы стал феномен так называемого «вторичного, или подражательного, империализма» («secondary or imitative imperialism») [16]. Этим термином обозначается процесс, когда страны, недавно вошедшие в «европейскую семью», активно включаются в процесс «миссионерства» по отношению к другим народам (по их понятиям, «низшим») от имени общечеловеческих ценностей. Тем самым они стремятся продемонстрировать свою принадлежность к «цивилизованному сообществу».

Классическим историческим примером подобного поведения считается установление Японией в 1874 году колониального правления на Тайване. В этот период в Стране восходящего солнца был в ходу аргумент о том, что для того, чтобы избежать печальной участи Китая, грубо завоеванного европейцами, следует в превентивном порядке преобразовать страну на европейских началах. Одним из элементов модернизации было признано заимствование европейской внешней колониальной политики, которая должна была послужить доказательством приверженности «прогрессу и цивилизации». Япония заявила, что она обязана «присоединиться к коалиции Запада» и принести в такие азиатские государства, как Корея, Китай и Тайвань, европейские ценности. Тем самым Япония может продемонстрировать свою способность и готовность даровать благословения «цивилизации» «нецивилизованным» народам [18].

Следует признать, что эта практика в несколько измененном виде сохранилась и распространилась в XXI веке в стане «новых» восточноевропейских демократий и в некоторых государствах на постсоветском пространстве. Желая доказать свою лояльность Западу, они берут на себя миссию «учителей» по отношению к более «слабым» в экономическом отношении регионам (Польша) или объявляют себя форпостом по защите европейских ценностей (Украина).

В конце XX – начале XXI века западные исследователи отметили рождение нового варианта «стандарта цивилизации» («nouveau standard de civilization»). Концептуально он формулируется как идея быть судьей в отношении других государств, оценивать соблюдение в них прав человека и на этом основании влиять на внутренние процессы этих государств [12]. Некоторые авторы пошли еще дальше. Они стали рассматривать саму демократию как новую цивилизацию [14]. Таким образом подводится идеологическая база под тезис о «продвижении демократии» в «менее цивилизованные» регионы планеты.

Экспорт демократии – это не новая идея. Стремление поставить внешнюю политику на службу «продвижения демократии» родилась вовсе не после окончания «холодной войны». Об этом заявлял Дж. Картер в 1970 году, Дж. Кеннеди в 1961-м и ранее В. Вильсон. Но во времена существования социалистического лагеря эта позиция не была столь наступательной. Только последние 20 лет крупные западные демократии открыто осуществляют вмешательство во внутренние дела других стран под эгидой продвижения рыночной демократии, уважения прав человека и защиты прав меньшинств [15; 11, с. 813].

Демократический мессианизм основывается на идеологии международного неолиберализма. В основе либеральной философии заложены потенциально противоречивые принципы. С одной стороны, это

равенство для всех, а с другой – свобода для каждого; толерантность к различиям, плюрализм и в то же время движение к единому для всех идеалу; отказ от применения силы и право на легитимную превентивную оборону. Отсюда и двойные стандарты в практических действиях. Принципы равенства и толерантности требуют равенства (уважения) суверенитетов государств и взаимного невмешательства во внутренние дела как соблюдения фундаментальной нормы. Однако принцип прогресса и распространения свободы заставляет самые могущественные государства предлагать свои ценности в качестве модели развития и даже навязывать их через вмешательство. Принцип законной обороны распространяется на случаи, когда нет прямой агрессии. Именно двойственность, заложенная в самом понятии международного неолиберализма, легитимирует употребление силы против тех государств, которые не соответствуют критериям нового «стандарта либеральной цивилизации».

Указанная эпистемологическая дихотомия была перенесена в область политической онтологии Ф. Фукуямой, который назвал западные демократии постисторическим миром, который противостоит фундаменталистским обществам. Идея была подхвачена европейскими авторами, которые предложили более дробное деление на мир постмодерна, модерна и премодерна. К первому были отнесены страны ЕЭС, ко второму Россия, Китай, Индия, для которых характерен «постимперский хаос». Третий мир – это такие государства, как Сомали, Афганистан, Либерия, принадлежащие к другой эпохе, к иной темпоральной зоне. Американские аналитики пошли еще дальше. Они разделили мир на пять типов, добавив к предыдущей классификации еще два вида, выделив весьма характерные для современной международной политики подгруппы в зоне модерна. Это, во-первых, относительно «благопристойные» государства, готовые идти на уступки, так называемые «доброжелательные абсолютистские государства», которые в той или иной степени согласны с Новым мировым порядком, и, наконец, государства «вне-закона», которые нарушают права человека и угрожают миру своим поведением [11].

В отношении последней категории, так же как в отношении группы премодерных государств, разрешено вооруженное вторжение и насильственное установление там демократического порядка даже в том случае, если сами эти государства не проявляют агрессии по отношению к внешним акторам. Логика проста. Что касается постмодерных государств, то они едины и в них действуют установленные правила. К тем же, кто к ним не относится, следует применять правила предшествующих эпох, т. е. силу, принуждение, хитрость. К дикарям, которые живут по закону джунглей, применяют закон джунглей.

* * *

Привлечение внимания к дискурсу «стандарта цивилизации», его развитию и трансформации важно, прежде всего, с точки зрения осознания процесса самоидентификации Запада. Тем не менее, он выступает как способ перестройки хода мировой истории. Дело в том, что сам факт использования «цивилизационного языка», и в частности такой его лексической единицы, как «стандарт цивилизации», выражает центральный элемент исторического и современного «евро-американского» самосознания. Он резюмирует все то, что возвышает западное общество и отделяет его от других – «примитивных» по отношению к его позиции – народов.

Экзистенциальной статикой дело не ограничивается. В исторической динамике появляется стандарт, который позволяет *измерять* степень «цивизованности», утверждая европейский образец в качестве модели для развития всех остальных обществ. Однако тезис об уникальной сущности какой-либо части мирового сообщества, как подтверждает международная политика современности, служит предпосылкой для претензий на главенствующее положение среди прочих стран и народов. В качестве последствия мы имеем ситуацию, которая оправдывает насильственные действия против «нецивилизованных» народов, узаконивая вмешательство, направленное против них. Мы оказываемся в парадоксальной позиции, в позиции гуманитарного оксюморона, когда *война* против кого-либо ведется *от имени передовой цивилизации*, попирая тем самым все доводы Разума, Прогресса и Справедливости, утвердить которые как раз и призвано восходящее историческое развитие.

Таким образом, дискурс «стандарта цивилизации» вместо Прогресса и Просвещения приводит к созданию иерархической международной системы. Основные структуры старых колониально направленных цивилизующих миссий воспроизводятся в XXI веке, хотя временами они проходят ребрендинг под другими ярлыками. В отличие от обещанной «цивилизующей» роли дискурс «стандарта цивилизации» с его предполагаемыми универсальными ценностями все более явно демонстрирует склонность к разрушительным и насильственным последствиям его применения. Эти проблемы, к сожалению, не исчезают с процессом деколонизации. Продолжается иерархическое деление мира на тех, против кого можно проводить «гуманитарные интервенции», и тех, кто считается «неприкасаемым».

Задача других народов, и прежде всего России, сегодня состоит в том, чтобы прервать дурную бесконечность легитимизации насилия. В этом отношении открытые дискуссии, демонстрация истинной природы и главных характеристик «стандарта цивилизации» рождают надежду на то, что мы сможем положить конец практике повторяющегося очернения целых обществ и наций ради банальной попытки узаконить мировое господство.

Спиридонова Валерия Игоревна – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора философских проблем политики Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Valeria I. Spiridonova – Sc.D. in Philosophy, chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

vspirid@yandex.ru

Список литературы

1. *Вильсон В.* Речь в защиту Лиги Наций в г. Пуэбло. URL: <http://www.grinchevskiy.ru/1900-1945/rech-v-zashitu-ligi-naciy-v-pueblo.php> (дата обращения: 28.07.2019).
2. *Киссинджер Г.* Мировой порядок. URL: <https://public.wikireading.ru/31318> (дата обращения: 23.06.2019).
3. *Куманьков А. Г.* Этика военной интервенции. Аргумент Дж. Ст. Милля и его современное значение // Электронный философский журнал Vox. Выпуск 18 (июнь 2015) / Голос. URL: <http://vox-journal.org> (дата обращения: 21.07.2019).
4. *Маркс К.* Будущие результаты британского владычества в Индии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 9. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=134406&p=68> (дата обращения: 24.07.2019).
5. *Милль Дж. Ст.* О свободе. URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Mill_O-%20svobode.pdf (дата обращения: 12.06.2019).
6. *Фукуяма Ф.* Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI веке. М.: АСТ, 2006. 220 с.
7. *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. 567 с.
8. *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. СПб.: Университетская книга, 2001. Т. 1. 336 с.
9. *Adams A.* The Standard of Civilization in Historical and Contemporary International Relations: The Case of East Timor. University of Canterbury. 2016 URL: <https://ir.canterbury.ac.nz/bitstream/handle/10092/12918/Adams%2C%20Aim%20Aim%20A.pdf?sequence=1> (дата обращения: 02.07.2019).
10. *Assayag J.* Quand guerre et paix s'emmêlent. Géopolitique des espaces imaginaires contemporains // Cités. P., 2005. № 24. P. 85–102.
11. *Battistella D.* L'Occident, exportateur de démocratie // Politique étrangère. 2011. № 4 (Hiver). P. 813–824. DOI: 10.3917/pe.114.0813. P. 813–824.
12. *Donnelly J.* Human Rights: A New Standard of Civilization? // International Affairs. 1998. Vol. 74. № 1. P. 1–24.
13. *Doyle M.* The Question of Intervention John Stuart Mill and the Responsibility to Protect. Yale University Press, 2015. 288 p.
14. *Hobson C.* Democracy as Civilization // Global Society. 2008. Vol. 22. № 1. P. 75–95.
15. *Peceny M.* Democracy at the Point of Bayonets. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1999. 272 p.
16. *Linklater A.* The “Standard of Civilisation” in World Politics // Human Figuration. 2016. July. URL: <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0005.205> (дата обращения: 15.04.2019).

17. The 'Standard of Civilisation' as an English School Concept. URL: https://www.researchgate.net/publication/270626438_The_'Standard_of_Civilisation_as_an_English_School_Concept (дата обращения: 19.06.2019).
18. Suzuki S. *Civilization and Empire: China and Japan's Encounter with European International Society*. Abingdon: Routledge, 2009. 256 p.

References

1. Vilson V. Rech v zashchitu Ligi Nacij v g. Pueblo // <http://www.grinchevskiy.ru/1900-1945/rech-v-zashitu-ligi-nacij-v-pueblo.php> (data obrashcheniya: 28.07.2019).
2. Kissindzher G. Mirovoj poryadok // <https://public.wikireading.ru/31318> (data obrashcheniya: 23.06.2019).
3. Kumankov A. G. Etika voennoj intervencii. Argument Dzh. St. Millya i ego sovremennoe znachenie // *Elektronnyj filosofskij zhurnal Vox*. Vypusk 18 (iyun 2015) / *Golos*: <http://vox-journal.org> (data obrashcheniya: 21.07.2019).
4. Marks K. Budushchie rezultaty britanskogo vladychestva v Indii // Marks K., Engels F. *Sochineniya*. T. 9 // <https://www.litmir.me/br/?b=134406&p=68> (data obrashcheniya: 24.07.2019).
5. Mill Dzh. St. O svobode // https://www.civisbook.ru/files/File/Mill_O-%20svobode.pdf (data obrashcheniya: 12.06.2019).
6. Fukuyama F. *Silnoe gosudarstvo: Upravlenie i mirovoj poryadok v XXI veke*. M.: AST, 2006. 220 s.
7. SHmitt K. *Ponyatie politicheskogo*. SPb.: Nauka, 2016. 567 s.
8. Elias N. *O processe civilizacii. Sociogeneticheskie i psihogeneticheskie issledovaniya*. SPb.: Universitetskaya kniga, 2001. T. 1. 336 s.
9. Adams A. *The Standard of Civilization in Historical and Contemporary International Relations: The Case of East Timor*. University of Canterbury. 2016 / <https://ir.canterbury.ac.nz/bitstream/handle/10092/12918/Adams%2C%20Aimee%20MA.pdf?sequence=1> (data obrashcheniya: 02.07.2019).
10. Assayag J. *Quand guerre et paix s'emmèlent. Géopolitique des espaces imaginaires contemporains* // *Cités*. P, 2005. № 24. P. 85–102.
11. Battistella D. *L'Occident, exportateur de démocratie* // *Politique étrangère*. 2011. № 4 (Hiver). P. 813–824. DOI: 10.3917/pe.114.0813. P. 813–824.
12. Donnelly J. *Human Rights: A New Standard of Civilization?* // *International Affairs*. 1998. Vol. 74. № 1. P. 1–24.
13. Doyle M. *The Question of Intervention John Stuart Mill and the Responsibility to Protect*. Yale University Press, 2015. 288 p.
14. Hobson C. *Democracy as Civilization* // *Global Society*. 2008. Vol. 22. № 1. P. 75–95.
15. Peceny M. *Democracy at the Point of Bayonets*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1999. 272 P.
16. Linklater A. *The 'Standard of Civilisation' in World Politics* // *Human Figuration*. 2016. July. // <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0005.205> (data obrashcheniya: 15.04.2019).
17. The Standard of Civilisation as an English School Concept // https://www.researchgate.net/publication/270626438_The_'Standard_of_Civilisation_as_an_English_School_Concept (data obrashcheniya: 19.06.2019).
18. Suzuki S. *Civilization and Empire: China and Japan's Encounter with European International Society*. Abingdon: Routledge, 2009. 256 p.

ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

Г. Л. Тульчинский

Российские инверсии в контексте цивилизационного развития: перспективы конструктивно-исторического подхода*

Grigorii L. Tulchinskii

Factors of Russian inversions “from above” and “from below”

Объяснение российских инверсий сталкивается с проблемами концептуального характера. Традиционно используемый концептуальный аппарат, набрасываемая на реальность теоретическая сетка, похоже, «не ловит» эту реальность, в лучшем случае пытается ее описать. Не улавливаются природа и механизмы, лежащие в особенностях российского общества, его динамики. Отсюда – заключения о патологии, колее, константной матричности и прочей безысходности и обреченности на воспроизводство «предрешенных» характеристик общественной жизни.

Расширение концептуального аппарата конструктивным подходом в сочетании с конкретным историческим подходом позволяет выделить не одного актора модернизационных процессов (политическую элиту, связанную с государственной властью), а как минимум двух – власть и общество, причем конструктивно не связанных. С этой точки зрения инверсивный характер российских модернизаций имеет две причины. Одна – социальная, связанная с особенностями российского социума, доминированием в нем властной воли при неразвитости социальных сил, для формирования которых нет достаточных условий. Вторая – связана с попытками модернизации, опирающимися на чей-то исторический опыт. Однако, в силу первой причины, эти попытки оказываются поспешными и непродуманными, порождая новые напряжения и деформации социума. Обе причины взаимодополняются и переплетаются.

Вместе с тем общецивилизационные процессы, такие как урбанизация, формирование массового общества, изменяют характер российского общества, реализуя его втягивание в модернизационные процессы, включая формирование гражданского национального самосознания. Это создает предпосылки для качественно нового ха-

* Работа выполнена в рамках исследования «Распределение знания в сетевом обществе: взаимодействие архаических и современных форм» при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований № 18-511-00018.

рактера развития социума. Если главные факторы инверсионности со стороны «верхов» – поспешность и заимствование, то со стороны «низов» это замедленное становление буржуазии, которое, тем не менее, формирует условия для реальной медиализации.

Анализ способов объяснения инверсивной модернизации российского общества обнаруживает особые возможности в плане методологической рефлексии и выявления перспектив конструктивистского и исторического подходов.

Ключевые слова: буржуазная революция; инверсии; институционализация; конструктивизм; медиация; модернизация; нация; политическая воля; Россия.

Explanation of Russian inversions faces conceptual problems. The traditionally used conceptual apparatus, throwing a theoretical mesh onto reality, seems to not “catch” this reality, at best, tries to describe it. Nature and mechanisms that lie in the peculiarities of Russian society and its dynamics are not captured. Hence the conclusions about pathology, rut, constant matrix and other hopelessness to reproduce the “predetermined” characteristics of social life.

Expanding the conceptual apparatus with a constructive approach, combined with a specific historical approach, makes it possible to single out not one actor of modernization processes (political elite associated with state power), but at least two – power and society, and, constructively, not connected. From this point of view, the inverse nature of Russian modernization has two reasons. One is social, associated with the peculiarities of Russian society, dominated in it by the imperious will of the underdeveloped social forces, for the formation of which there are not enough conditions. The second is related to modernization attempts based on someone else’s historical experience. However, due to the first reason, these attempts turn out to be hasty and ill-conceived, giving rise to new stresses and strains of society. Both reasons are complementary and intertwined.

At the same time, general civilizational processes, such as urbanization, the formation of a mass society, change the character of Russian society, realizing its being drawn into modernization processes, including the formation of a civil national identity. This creates prerequisites for the qualitatively new character of the development of society. If the main factors of inversion “from above” are haste and borrowing, then “from below” this is the slow development of the bourgeoisie, which, nevertheless, creates the conditions for real medialization.

The Russian invers analysis reveals special possibilities in terms of methodological reflection and revealing the prospects for constructivist and historical approaches.

Keywords: bourgeois revolution; inversions; institutionalization; constructivism; mediation; modernization; nation; political will; Russia.

В российской истории четко прослеживается периодичность, когда относительно кратковременные попытки радикальных изменений, направленных на активизацию экономической и общественной жизни страны, ее государственного устройства, сменяются относительно длительными периодами стабилизации, связанными с возвратом к привычным устоявшимся практикам. Наиболее обстоятельно этот процесс описан в глубоком исследовании А. С. Ахиезера, в котором анализ развития российского общества с самого возникновения его государственности впервые позволил сделать систематически обоснованный вывод о маятниковой модели развития российского социума [1].

Согласно А. С. Ахиезеру, инверсионный цикл существует в единстве дуальной оппозиции прямой и обратной инверсии, каждая из которых возникает в результате роста внутренних противоречий, конфликтов, возникающих в крайних фазах развития. Каждой инверсии свойственно игнорирование, отрицание возможности некоторого третьего, срединного пути. Инверсии могут вызываться объективными социальными процессами роста дезорганизации, массовых фобий, выражающихся в форме бунта, массовых беспорядков. В менее ярких формах это может проявляться в мотивации индивидуального и массового поведения, стоящей за развитием событий. Иногда власть пытается вызвать инверсивный кризис, вписаться в него. Однако инверсия крайне трудно поддается институционализации и в конечном итоге, как правило, оборачивается против власти [2]. В результате история страны выглядит как институциональные колебания (если не шарахания) с широкой амплитудой между полюсами институциональных послаблений и «закручивания гаек».

Подобные волнообразно-маятниковые колебания прослеживаются в развитии любого общества, включая относительно стабильные развитые либеральные демократии. Но амплитуда этих колебательных контуров на порядок меньше, чем в России, и задается она более конкретными (часто – «техническими») проблемами, такими как банковский процент, налоги, вопросы здравоохранения, охраны окружающей среды, миграционная политика и т. п. Она не затрагивает правовых гарантий собственности, не сопровождается радикальной сменой политической и бизнес-элит, оппозиция активно участвует в политическом процессе, имеет возможность влияния на принятие решений. В России же эта амплитуда чрезвычайно размашиста – вплоть до экспроприации и радикального передела собственности – только за последние два столетия это произошло 5 (!) раз. И такие переделы сопровождаются не просто радикальной сменой элит, но и подавлением оппозиции (вплоть до репрессий).

Об этой «навязчивой повторяемости» писали и пишут многие и многие авторы. Не меньше и попыток ее объяснения.

Инверсии российского развития: рывки? маятник? колея? матрица?

Чаще всего российские инверсии связываются с непродуманной поспешностью реформ. В принципе такое объяснение напрашивается, оно бросается в глаза, выражаясь в самой событийной последовательности. Практически все модернизации в российской истории (Петровские реформы, реформы Александра II, советская индустриализация, горбачевская перестройка и ельцинско-гайдаровские реформы) имели характер рывков,

попыток вывести страну к цивилизационному фронтиру на основе или имеющихся образцов, или представлений о «законах общественного развития». В кризисной ситуации элита, стремящаяся «сделать по-быстрому», пользуется готовыми схемами, выработанными в условиях других социумов: с решенным вопросом о собственности, устоявшимися институтами. Но трансплантация не приживается, или адаптируется, трансформируя форму (иногда даже просто название), но не содержание старых институтов. Возлагавшиеся надежды не реализуются, и маятник идет в другую сторону – возврата, «стабилизации», «застоя». Длится оно до следующего впадения в ступор и очередной попытки модернизационного рывка («ускорения», «перестройки»).

Показательно, что такие разные исследователи, как Ю.С. Пивоваров, С.Г. Кордонский, А.П. Заостровцев, С.А. Никольский, Р. Пайпс, Р. Хедлунд, О.Э. Бессонова, С.Г. Кирдина, фактически в одном ключе говорят о матричной структуре, способной к самовоспроизведению и реинкарнации в различных исторических обстоятельствах. С этой точки зрения попытки изменения российского социума неизбежно оказываются относительно кратковременными и завершаются относительно длительными периодами воспроизводства «системы».

В упомянутых аналитиках отечественных авторов, при всем различии используемого материала и подходов, просматриваются общие существенные особенности российского социума. Во-первых, это доминирование в нормативно-ценностном базисе власти – как ключевого системообразующего фактора и актора. Во-вторых, вторичность экономических отношений по отношению к властным. Действительно, в России на протяжении всей ее истории никогда собственность не рождала власть, наоборот – всегда власть порождала собственность и постоянно ее переделывала. В-третьих, это доминирование государственности над правами личности в правовой и нравственной культуре. В-четвертых, отторжение либеральных ценностей и перспектив модернизации капиталистического типа. В-пятых, попытки модернизации предстают исключительно переделами власти. В этом плане и «социалистическая революция», и становление СССР, и его крах (включая перестройку) выступают этапами саморазвертывания и самовосстановления этой весьма устойчивой системы. В этой связи С.А. Никольский даже ввел идею «констант» российской культуры, определяющих сущность и возможные горизонты ее развития [6].

Нельзя не признать, что в принципе идея «матрицы», «колеи» и т. п. согласуется с известной идеей «культура имеет значение» (culture matters), согласно которой культуры, как системы порождения, хранения и трансляции социального опыта, решающим образом сказываются на развитии социума [3]. Кроме того, такой подход напоминает идеи Д. Норта и его коллег о двух

типах общественных систем – с институтами ограниченного и неограниченного доступа к ресурсам [7]. Однако ход новейшего развития дает мало оснований для оптимистических оценок перспектив развития обществ в рамках «жестких» институциональных матриц.

Согласно А. С. Ахиезеру, инверсионным процессам противостоит развитие медиации – сокращение амплитуды раскачивания и выработки процедур нахождения «срединного пути», снятия крайностей полюсов дуальности. Медиация постоянно нацелена на выход за рамки оппозиций, развитие новых смыслов, созидание новых ценностей, норм, отношений. Она требует и формирует рост интеллектуального напряжения в поисках новых решений, новых путей, новых институтов. В этом плане медиация аналогична процедурам делиберации. Примером развитой медиации является либеральная демократия, сама являющаяся результатом многоуровневой медиации. Дискуссии о медиации, ее поисках ведутся в российской исследовательской среде все активнее, и на достаточно высоком уровне. Возможно, что институционализируемая делиберация (медиация), в случае ее реализации на относительно длительном временном отрезке, способна создать условия для кумулятивного развития, а не прерывистого развития российского социума. Однако для запуска такого процесса необходимы акторы и их политическая воля.

С точки зрения теории и практики управления подобные ускоренные «транзиты» являются принудительными нововведениями, такими «революциями сверху». У принудительного нововведения имеется несомненное достоинство – оно способно дать выигрыш во времени, когда или уже времени совсем не остается, или власти хочется что-то «сделать по-быстрому». Поскольку такой путь – суть продавливание властной воли, постольку он всегда связан с какими-то формами сопротивления (личностного, организационного, осознанного, стихийного). Люди, включая исполнителей властной воли, могут противиться самой идее реформ, могут не понимать смысла происходящего, или понимать его, но неправильно. Поэтому принудительное нововведение предполагает полноту властных полномочий, необходимых для структурных изменений, контроля, санкций, наказаний, просто насилию по отношению к противникам изменений.

История знает опыт успешных принудительных преобразований (Япония, Сингапур, Республика Корея, Тайвань, Китай), когда в течение 10–15 лет в обществе радикально меняется институциональная среда и страна выходила из «третьего мира в первый». Такой путь выглядит особенно привлекательным для авторитарных и тоталитарных политических режимов. Но и гарантий успеха такой путь не дает. Непродуманность и поспешность действий оборачивается крахом и утратой легитимности. Причем непродуманность и поспешность дополняют и стимулируют друг друга. С одной сторо-

ны, поспешность часто не оставляет выбора и принимаются самые простые решения, без учета долговременных последствий. Или лица, принимающие решения, сознательно выбирают простые, если не упрощенные, решения, которые нередко строятся на идеологической утопии. При этом, с другой стороны, опасность непродуманной поспешности, реализации «коротких мыслей» заключается еще и в том, что обычно реформаторы много обещают, вызывая неоправданные надежды. Крах таких надежд больно бьет не только по репутации, но и по легитимности инициаторов реформ. В том и в другом случае де-факто констатируется их несостоятельность, связанная то ли с отсутствием необходимой политической воли, то ли с неадекватностью оснований принимаемых решений, включая базовые концепции и модели.

В целом можно признать, что, несмотря на интересные и перспективные обобщения, суть конкретных механизмов модернизационных инверсий в России остается непроясненной. Сказываются издержки сильных обобщений, слабо конкретизируемых метафор. В результате анализ взаимодействия конкретных социальных сил, определяющего динамику социального развития, сводится к роли власти, правящей элиты, ее ошибкам и несостоятельности. Иными словами, требуется смена концептуальной оптики, позволяющей расширить круг факторов инверсий.

Методологическое отступление

Ранее [8] уже обращалось внимание, что в анализе модернизации стремления, намерения, воля принципиально не могут быть редуцированы к наблюдениям, описаниям и установлению каузальности. В предмете модернизации – идеи, проекты и технологии. Поэтому методология ее исследования – интерпретации не только в виде параметрических моделей, но как реконструкции опыта, породившего определенный результат, включая стремления, возможности, противостояния и т. п. В социальных же, а тем более в гуманитарных науках исследуемая реальность (включая экономические и политические процессы) – суть поле и результат взаимодействия, конкуренции, конфликтов, компромиссов различных социальных акторов, каждый из которых имеет намерения, цели, планы и проекты, располагает какими-то ресурсами, организует и координирует какие-то действия, кампании. Редко, когда такие замыслы реализуются полностью. Чаще в итоге получается равнодействующая этих усилий. Именно это имеется в виду, когда историю понимают как «равнодействующую волю» (Л. Н. Толстой, Ф. Энгельс). В полной мере относится это и к модернизации – как опыту воплощения различных волю, намерений.

Основные проблемы объяснения модернизации – и издержки подведения под общую категорию, и элиминация вменяемого политического актора –

указывают на возможную фокусировку их решения. Речь идет о необходимости учета конструктивного (порождающего) характера человеческой активности, и научного познания в том числе. И такая фокусировка оказывается в тренде общей методологической рефлексии последних полутора столетий. Конструктивизм, алгоритмизация, программирование, рекурсивность – тренд, в котором внимание смещается на процессы, процедуры, порождающие предмет знания. Человек понимает нечто, если знает, как это нечто сделано, а объяснение – не столько подведение под известное общее, сколько указание порождающей процедуры.

Реформы – алгоритмический процесс. К успеху ведут правильные шаги в правильной последовательности. Правильные шаги, но не в той последовательности не приводят к победе. Процедурно-алгоритмическое объяснение открывает путь к пониманию реформ и модернизации как шахматной партии. Все ходы известны из теории, правил и предыдущего опыта. Но делаются эти ходы, исходя из конкретной диспозиции здесь и сейчас. Они могут оказаться успешными или нет. Именно этот опыт порождает «множественность» модернизаций (Ш. Эйзенштадт). Или, как отмечал С. Хедлунд, *history matters* [9, с. 287–332].

И причины российских инверсий в том, что *culture matters* потому, что *history matters!* Россия имеет давний исторический опыт антирыночного управления, в условиях которого формируется и закрепляется мотивация не создания добавленной стоимости, а поиск, захват и (возможно) предоставление ренты. Более того, Россия имеет богатый опыт успешного выхода из кризисов (1598, 1861, 1917, 1991, 1998 годов) за счет проведения изменений «сверху» при пассивной роли населения. «Великая Октябрьская революция» также заключалась в захвате политической власти и проведении «сверху» последующих преобразований. Именно в силу относительной успешности этого опыта он и закрепился в «матрице». И для не ограниченной ничем власти реформы выглядят весьма соблазнительным искушением еще одного проявления своего доминирования. Однако искушение власти оказывается искушением властью.

Внешне, формально Россия за 1917–2017 годы прошла путь европейской модернизации: урбанизация и массовое общество, ролевая революция и новые социальные лифты. Но с конструктивистской точки зрения принципиально важным оказывается содержание этого пути – подорванное сельское хозяйство, заточенные под решение военных задач промышленность и наука. Новый класс, бюрократическая номенклатура, напоминает «революцию менеджеров», но она не способна и не мотивирована к созданию конкурентной среды, условий для возникновения инноваций, их поддержки. Даже исторический фон воспринимался элитой по-разному. 1960-е годы за рубежом были восприняты как пик ресурсного развития ци-

визации, осознание необходимости перехода к стратегиям возобновляемого роста, качественно новым технологиям – что и породило нынешнюю технотронную постиндустриальную цивилизацию. В СССР же рентное благолепие 1960-х открыло в «голубых далах светлое здание коммунизма», породило совершенно неадекватные цели, артикулированные на XXII съезде КПСС. К чему это привело – хорошо известно. Причем инерция рентных ресурсных иллюзий сохраняется до сих пор, порождая эффект «анти-Мидаса».

Но, как показывает исторический (включая упоминавшийся новейший) опыт ряда стран, развитием культур можно управлять и в течение 15 лет добиваться радикальных успехов. И это не линейный процесс. Для конструктивных изменений социума необходимы социальные силы – социальные группы, имеющие артикулированные интересы и ресурсы их достижения: финансовые, или организационные, или информационные, или символические, или и те, и другие... А российское общество – обессиленное, а точнее – обессилено властью: ключевой вопрос для России до сих пор – не экономика, а власть. В России на протяжении всей ее истории не собственность рождала власть, а власть порождала собственность и постоянно ее перераспределяла. До сих пор ключевой вопрос российской экономики и перспектив российского общества – вопрос о собственности, гарантий ее защиты.

Введение институтов без мотивированной опоры на реальные интересы выхолащивает смысл преобразований, порождая использование новых институтов в закреплении схем многоуровневых кормлений. А игнорирование инерционности человеческого капитала, социально-культурной памяти, стремление вытеснить ее символической политикой и пропагандой и скоропалительными решениями имеет результатом сопротивление реформам, их осознанное – или не очень – неприятие. И круг замыкается.

Колея ли это? Вечный маятник? Отчасти – да. Но до тех пор, пока не будет проявлена внятная и вменяемая политическая воля к модернизации, воля не только сверху, но и снизу.

Роль «низов»

Инверсивный характер практически всех российских модернизаций последних двух столетий может объясняться не только непродуманными «транзитами», а срыв этих попыток в архаику во многом определялся не просто «константами» «матрицы» российского социума. Представляется важным учет роли не только «верхов», инициирующих реформы, но и «низов», а точнее – долгий путь российских «низов» из крестьян в граждан. Речь идет фактически о парадоксальности русской буржуазной революции.

«Буржуазная» понимается безоценочно, в буквальном историческом смысле – как приход к власти среднего класса, средой формирования которого выступает город. Практически во всех европейских языках слово «гражданин» восходит к слову «горожанин» (бюргер, буржуа, ситизен, мещанин). И буржуазная революция – приход к власти горожан – закономерный этап развития цивилизации: со времен неолита, когда начали формироваться первые городки и население постепенно, но все интенсивнее перетекало из сельской местности в городскую среду.

Классики марксизма-ленинизма были глубоко и принципиально правы, связывая национализм с буржуазным обществом. Феномен нации – продукт модерна и формирования буржуазного общества. В Античности и Средневековье наций не было – были народы (этноты) и подданные. Однако с ростом городов, в которые, особенно в связи с фабричным производством, следовавшей индустриализацией, стекались люди разных народностей, этносов, религиозных взглядов, возникал запрос на новую легитимность. А в городах уже включались мощные социально-культурные технологии: единый административный язык, минимальный образовательный стандарт, медиа, развлечения, театр, литература, другие искусства, гуманитарные науки, особенно – история, философия... Этот запрос в политическом плане и воплощали буржуазные революции, выведившие на первый план политической жизни горожан, третье сословие. Горожанам свойственна гражданская идентичность, политической формой которой является гражданский (буржуазный) национализм.

И с этой точки зрения российская ситуация выглядит парадоксально. Вхождение России в модерн, формирование нации началось в 1905 году и продолжается до сих пор. В России эти процессы получили выражение в плодах Великой реформы и в первых шагах реальной модернизации. Политически это нашло выражение в Октябрьском манифесте 1905 года. Россия получила парламент, возникли партии, активно началось формирование законодательства. Возникла верхушечная городская культура Серебряного века.

Однако перспективу модернизации по капиталистическому пути признали не все слои общества. Этот путь отвергали крестьяне, видя в «кулаках» «мироедов». Новую буржуазию условных «лопахиных» не признали не только аристократы – владельцы «вишневых садов», но и интеллигенция, призывавшая «слушать музыку революции». Тем не менее, Первая мировая война вызвала невиданную волну национального патриотизма. Даже столица была переименована на русский лад.

Следующая фаза Российской буржуазной революции – Февраль 1917 года – уже питалась слабостью царского режима, оказавшегося несостоятельным в Первой мировой войне, но и сама оказалась этой войной

обессилена и была сметена Октябрьским переворотом, в котором большевики возглавили фактически крестьянскую революцию, ввергнувшую страну в кровопролитие Гражданской войны. Российский марксизм дал новую жизнь революционно-демократическому движению в фазе теоретического и политического кризиса народничества. Капиталистическая модернизация отвергалась в принципе, как и ее основа – частная собственность. К тому времени и народники освоили марксизм, а это уже было оправдание не индивидуального, а массового террора. Как обычно на Руси, новейшее западное учение было понято как буквальное руководство к действию. Перчатка марксизма пришлась очень по руке бывшим, фактически тем же народникам – недоучившимся семинаристам, студентам-экстернам, «пошедшим другим путем». Гений Ленина заключался в том, что он смог почвенническое содержание упаковать в наукообразную западническую форму. А своевременный перехват эсеровских лозунгов и раздача земли крестьянам только довершили картину прихода большевиков к власти, оседлав волну крестьянской революции, смывшей буржуазную. В этом плане «Великая Октябрьская революция» предстает именно как реакция, как исторический спазм, срыв в архаику.

Нация рассматривалась этими интернационалистами как буржуазный пережиток, европейские социал-демократы, проголосовавшие в парламентах своих стран за военные бюджеты, были объявлены «социал-предателями», а России ленинцы откровенно желали поражения в войне и сделали для этого все возможное. Однако интернациональная пролетарская утопия не реализовалась. «Пролетарские» восстания в Германии, Венгрии, Финляндии были подавлены, не удалась польская авантюра. И, оказавшись у власти, в капиталистическом окружении, большевики были вынуждены искать союзников как внутри страны, так и за рубежом, и нашли их в... национально-освободительных движениях. Результатом этого отчаянного торга с местными элитами и стали этнофедералистская «матрешка» государственного устройства и авантюры во внешней политике.

Но показательно, что советский режим укрепился не только и не столько победой в Гражданской войне, сколько экономическими успехами НЭПа. А «черный передел» с мешочничеством были укрощены продразверсткой военного коммунизма, разорением крестьян, не обескровить которых большевики не могли – иначе они не удержались бы у власти.

Дальнейшие события продолжили парадоксальность российского вхождения в модерн... Выборы 1925 года показали шаткость позиций большевиков, перспективу сопротивления крестьянства и поднявшего голову нового среднего класса. Поэтому «великий перелом» 1929 года имел политическую мотивацию разгрома социальной базы оппозиции. «Пролетарская» партия взяла курс на индустриализацию.

Можно долго спорить – была ли это полноценная модернизация или квази-, пара-модернизация страны... На мой взгляд, что это был не столько шаг вперед, сколько срыв в архаику. Вопреки марксизму, под флагом которого шли преобразования, реальный социализм не дал качественно более высокого уровня производительности труда. Экономическое соревнование с капитализмом было проиграно. Более того, практически все технологии, инновации были заимствованы в развитых странах. Не дал социализм и нового уровня свободы. Наоборот, было воспроизведено фактически феодальное, если не кастовое (достаточно вспомнить «лишенцев»), общество. Индустриализации предшествовала коллективизация, добившая российскую деревню. Крестьяне работали за «палочки» (трудодни), а лишённые паспортов могли уехать только по трудовому найму. Впору вспомнить марксистскую формулу о том, что ни одна формация не уходит, не исчерпав полностью свои возможности. И тогда реальный советский социализм вполне можно квалифицировать как государственный феодализм.

Но индустриализация потребовала рабочие руки, активизировала усилия по грамотности и базовому образованию, породила новую советскую интеллигенцию. Другими словами, индустриализация породила горожан, резко увеличила численность городского населения, обеспечивая его пусть и пропагандистски окрашенное, но просвещение, приобщение к научному знанию, технологиям. Тем самым было обеспечено решение ряда классических задач модернизации. Стоит добавить новые социальные лифты для крестьян и их детей, гендерное равенство.

Помимо прочего, эти процессы породили феномен массового энтузиазма 1930-х. Перед широкими массами открывались новые горизонты жизни, освященные высокими идеалами построения нового, невиданного ранее общества. Этот энтузиазм создал сохранившийся до сих пор миф о счастливом советском обществе, о великой эпохе, персонифицированной вождем, учителем народов, – и все это несмотря на массовые репрессии, выкашивавшие целые слои общества. На фоне пропаганды о «врагах», «обострения классовой борьбы» и т. п. репрессии создавали дополнительные социальные лифты, не говоря об использовании фактически рабского труда в системе ГУЛАГа.

Трагедия Великой Отечественной войны и послевоенное восстановление консолидировали социум. При этом Великая Отечественная война, восстановление, пропагандистское противостояние в «холодной войне», достижения в освоении космоса, осуждение культа личности, хрущевская «оттепель» дали новый виток гражданского самосознания.

К 1960-м годам в СССР чем дальше, тем во все большей степени численность городского населения превышает численность населения сельского. Городской образ жизни превратился благодаря медиа, культурным индустри-

стриям в целом в доминирующий – даже в сельской местности образ жизни, интерьер жилища, стиль одежды и поведения люди строят по городским образцам. Сложилось своеобразное массовое общество, постепенно приобретающее предпосылки для перехода в общество массового потребления. Сформировавшаяся номенклатура типологически близка «революции менеджеров» Д. Бернхема, открывая перспективу «конвергенции». Собственно, именно потребительские установки населения и сложившаяся партийно-хозяйственная номенклатура, пожелавшая институционально конвертировать власть в собственность, и развалили СССР, большую часть населения которого уже составляли горожане.

СССР был исторически уникальным опытом империи положительного действия: поддерживая этнофедералистский дизайн, она формировала национальные политические элиты, передавала им территории, ресурсы, помогала их осваивать, обучала национальную интеллигенцию, давала и продвигала письменность иногда заново придуманным языкам, поддерживала местные традиции, всеми силами формируя и развивая национальные культуры и политические нации. Федерализм никто всерьез не воспринимал, поскольку все решения и их реализации осуществлялись имперской структурой – КПСС. И коммунисты все прекрасно понимали – не случайно компартии РСФСР в советское время не было.

Любопытна в этом плане судьба горбачевской «перестройки», романтически предполагавшей вхождение страны в мировое экономическое и политическое пространство, отказ от холодной войны, новое мышление, гласность и прочий социализм с «человеческим лицом». Эту гуманизацию режима поддержали именно горожане – интеллигенция, бюджетники – те, кто больше всех проиграл в результате этих пертурбаций, особенно – поспешной «прихватизации». Система городских ценностей проявляется и в правовом самосознании, запросе на равенство перед законом, на идентичность не только и не столько этнокультурную, сколько гражданскую.

Казалось, что вот уже оно на пороге – либерально-демократическое общество... Но отмена руководящей роли КПСС, территориально-производственного принципа ее организации и деятельности фактически выдернули гвоздь, на котором держался СССР. Распад СССР начался с создания в 1990 году Коммунистической партии РСФСР (правопреемницей которой с 1993 года стала КПРФ). Этнофедералистский дизайн, который никто всерьез не воспринимал, национальная политика, понимавшаяся как формирование культуры – национальной по форме, но социалистической по содержанию – новой исторической единой общности – советского народа, неожиданно наполнились реальным содержанием. Это содержание было именно национально-буржуазным. Сформировавшиеся национальные элиты решили стать полноценными хозяевами своего «бутика».

А бывшая партия интернационалистов трансформировалась в партию отчетливо иной ориентации – с национальными и даже конфессиональными установками.

Более того, у этих горожан возникла вполне естественная потребность гордиться своей Родиной. Этот естественный буржуазный национализм не был правильно понят некоторой либеральной общественностью. Нельзя в этой связи не отметить драму либерализма и правозащиты в современной России. В интернациональном СССР декларировалась защита этнических меньшинств, женщин, детей, фактически действовали институты ряда гражданских прав. И при этом активно декларировались и пропагандировались интернационализм, новая историческая общность «советский народ». В современной же России идеи правозащиты, либеральной демократии не востребованы и отторгаются. Бывшие советские правозащитники не признали национализм новой буржуазии, а та не увидела места в новой жизни своим буреветникам. Пик этой волны буржуазного национализма пришелся на события 2014 года – ровно через 100 лет. Государство же взяло твердый курс на поддержку «стабильных режимов», дистанцирование от сторонников сецессий.

Стало ли это новой волной «домодернизации» страны, новым этапом буржуазной революции? Отчасти и несомненно – да. Появились новые собственники, предприниматели... 2000-е годы «тучных коров», особенно в больших городах, как уже отмечалось выше, зародили основы нового самосознания. В этом плане Россия в цивилизационном тренде: буржуазные революции продолжаются: распад колониальной системы (с сохранением контроля местной национальной буржуазии над территориями в старых колониальных границах!), дораспад Австро-Венгерской империи (Югославия, Чехословакия), современные Каталана, Шотландия, Бельгия, Северная Италия – горожане (буржуазия) огораживают свои «бутики».

И в России сформировалось уже не менее двух поколений людей, у которых появились свои квартиры, машины, у некоторых бизнес, и у них появился запрос на жизнь по правилам. Не виданное ранее – в полночь на пустом перекрестке люди стоят и ждут зеленый свет светофора! Это продемонстрировал довольно массовый гражданский протест 2011 года против фальсификаций на выборах в Госдуму. Протест был именно гражданский, а не политический. Таким же гражданским протестом был и протест против коррупции 26 апреля 2017 года.

Нельзя не отметить смысловой сбой. Новые буржуа вышли на улицы, по сути, с гражданским протестом. Но власть, призванная обеспечивать гражданство, заговорила с обществом на языке культурной идентичности, которая была и осталась архаичной. Формирование нации может идти «снизу» – на базе аккультурации («русскость»), и «сверху» – на базе

правовых институтов («российскость») [5, с. 142]. В современной России все наоборот: государство («сверху») апеллирует к культурно-историческому наследию, а граждане («снизу») – к правовым гарантиям.

В результате современный российский социум не воспринимает идею гражданской идентичности, на которой основывается буржуазный национализм. Сказываются наследие советской национальной политики, породившей этнофедерализм, а также отождествление этничности и национальности (достаточно вспомнить пятую графу в паспортах, где этническая принадлежность обозначалась как национальность).

Да и патриотический энтузиазм проявляется в непроизводительных формах. Например, в форме «диванной поддержки» славных побед на международной арене над недругами России, демонстрируемых на экранах телевизоров. Или в других сферах потребления: ношении патриотичных футболок, бейсболок... И на этом фоне – реально – социум не консолидирован. Дело даже не в социальном неравенстве, а в пронизывающем все уровни и формы социума недоверии.

Парадоксальность этого этапа буржуазной революции в России в ее реакционности, акцентировании исторической памяти, отсутствии образа будущего и пути к нему. В результате похоже, что и национальная идентичность – «не совсем национальная», а в большей степени выражает имперское и постимперское самосознание, гордость за имперское прошлое и фантомные боли его утраты. Русские были и остаются «племенем власти» (М. Гефтер, Г. Павловский). Однако если до последнего времени российский либерализм, как продукт Петровских реформ был удивительно поверхностен и не укоренен в социуме, то теперь он получает реальную социальную базу.

Но все это уже выводит за рамки данного рассмотрения, главным итогом которого можно признать, что буржуазная революция, которая причудливым образом длится в России уже более столетия, все еще далека от институционального завершения.

Тульчинский Григорий Львович – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербургского государственного университета.

190008, Россия, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16.

Grigorii L. Tulchinskii – Sc.D. in Philosophy, professor, Higher School of Economics in Saint Petersburg, Saint Petersburg State University.

190008, 16 Souza Pechatnikov Str., Saint Petersburg, Russia.

gtul@mail.ru

Список литературы

1. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т. 1. От прошлого к будущему. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. 804 с.
2. Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? М.: Новое изд-во, 2008. 464 с.
3. Харрисон Л., Хантингтон С. (ред.) Культура имеет значение. М.: МШПИ, 2002. 320 с.
4. Медиация как социокультурная категория // *Философские науки*. 2013, № 11, с. 34–52 (Часть 1); № 12, с. 53–73 (Часть 2); 2014, № 1, с. 58–72 (часть 3); 2014, № 2, с.39–64 (Часть 4); 2014, № 3, с. 64–83 (часть 5); 2014, № 4, с. 110–122 (Часть 6); 2014, № 5, с. 132–149 (Часть 7).
5. Миллер А. И. Нация, или Могущество мифа. СПб.: Изд-во ЕУ СПб., 2016. 146 с.
6. Никольский С. А. Империя и культура. Философско-литературное осмысление Октября. М.: Институт философии РАН, 2017. 125 с.
7. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. М.: Ин-т Гайдара, 2011. 480 с.
8. Тульчинский Г. Л. Осмысление российских модернизационных инверсий: от А. Ахиезера к С. Хедлунду // *Россия 1917–2017: Европейская модернизация или особый путь?* СПб.: Леонтьевский центр, 2017. с. 69–90.
9. Хедлунд С. Невидимые руки, опыт России и общественная наука. Способы объяснения системного провала. М.: ИД ВШЭ, 2015. 424 с.

References

1. Ahiezer A. S. Rossiya: kritika istoricheskogo opyta (sociokulturnaya dinamika Rossii). T. 1. Ot proshlogo k budushchemu. Novosibirsk: Sibirskij hronograf, 1998. 804 s.
2. Ahiezer A., Klyamkin I., Yakovenko I. Istoriya Rossii: konec ili novoe nachalo? M.: Novoe izd-vo, 2008. 464 s.
3. Harrison L., Hantington S. (red.) Kultura imeet znachenie. M.: MSHPI, 2002. 320 s.
4. Mediatsiya kak sociokulturnaya kategoriya // *Filosofskie nauki*. 2013, № 11, s. 34–52 (Chast 1); № 12, s. 53–73 (Chast 2); 2014, № 1, s. 58–72 (chast 3); 2014, № 2, s.39–64 (Chast 4); 2014, № 3, s. 64–83 (chast 5); 2014, № 4, s. 110–122 (Chast 6); 2014, № 5, s. 132–149 (Chast 7).
5. Miller A. I. Naciya, ili Mogushchestvo mifa. SPb.: Izd-vo EU SPb., 2016. 146 s.
6. Nikol'skij S. A. Imperiya i kultura. Filosofsko-literaturnoe osmyslenie Oktyabrya. M.: Institut filosofii RAN, 2017. 125 s.
7. Nort D., Uollis D., Vajngast B. Nasilie i socialnye poryadki. M.: In-t Gajdara, 2011. 480 s.
8. Tulchinskij G. L. Osmyslenie rossijskih modernizacionnyh inversij: ot A. Ahiezera k S. Hedlundu // *Rossiya 1917–2017: Evropejskaya modernizatsiya ili osobyj put?* SPb.: Leontevskij centr, 2017. s. 69–90.
9. Hedlund S. Nevidimye ruki, opyt Rossii i obshchestvennaya nauka. Sposoby ob"yasneniya sistemnogo provala. M.: ID VSHE, 2015. 424 s.

Т. В. Беспалова

**Мировоззренческие основания
цивилизационного подхода:
к постановке проблемы**

Tatiana V. Bespalova

**The worldview grounds
of the civilizational approach:
to the setting of the problem**

В статье обозначаются основные проблемные вопросы цивилизационного развития с точки зрения мировоззренческой мотивации ученых. Отказ от религиозного мировоззрения во многом способствовал созданию агрессивных политических идеологий. Исследование мировоззренческих оснований цивилизационного подхода, не совместимого с идеологизацией гуманитарного знания, позволит сформулировать аргументированный ответ на возникшие в XXI веке в отношении человечества угрозы, а также избежать риска использования цивилизационных теорий в политических целях.

Ключевые слова: мировоззрение; цивилизационный подход; цивилизационная идентичность; культура; религия; угрозы.

The article identifies the main problematic issues of civilization development in terms of worldview motivation of scientists. The rejection of religious worldview has led humanity to the total falsification of history and the creation of aggressive political ideologies. The study of the worldview bases of a civilizational approach incompatible with the ideologization of humanitarian knowledge will make it possible to formulate a reasoned response to the threats faced by mankind in the 21st century, as well as to avoid the risk of using civilizational theories for political purposes.

Keywords: worldview; civilizational approach; civilizational identity; culture; religion; threats.

Экологические угрозы человечеству, новые типы войн, расширение масштабов «потребительского общества», расширение неравенства и несправедливости в обществе, онтологическое противоречие между человеком и искусственным интеллектом содержательно составляют новый экзистенциальный вызов человечеству. Научное сообщество должно в очередной раз подтвердить правоту тезиса А. Дж. Тойнби «...чем сильнее вызов, тем оригинальней и созидательней ответ» [7, с. 140]. Требуется совершенно новый уровень философского и аксиологического осмысления проблем цивилизационного развития, который позволит преодолеть мегариски современной индустриальной цивилизации.

Сможет ли человечество обеспечить себе безопасное будущее, изменив вектор цивилизационного развития? Как изменятся ценностные основания цивилизации в условиях смены мировых цивилизаций? Какой будет новая ценностная парадигма цивилизационного развития России в информационную эру? Каковы политические риски в процессах актуализации цивилизационной проблематики современной философией? Почему мировоззренческие основания цивилизационного подхода требуют пристального научного внимания?

Постепенное вытеснение из научного пространства формационного подхода цивилизационным подходом требует от ученых, работающих в цивилизационной парадигме, выстраивания более четкой аргументации по вопросу духовного измерения цивилизаций в их взаимосвязи и единстве с природой. Критика цивилизационного подхода в русле формационного и иных подходов во многом сводится к его методологической непригодности в выстраивании истории человечества как единого процесса¹, к обозначению определенных рисков в процессах осмысления самобытности народов и культур вплоть до самоизоляции, ведущей к исключительности и другим деструкциям. Тогда как, на наш взгляд, только применение цивилизационного подхода к происходящим в мире изменениям может сформулировать новую философию, объясняющую творческую созидательную роль человека в мире, и выстроить более сложную картину исторического развития народов, религий и культур.

Раскрытие заявленной научной проблематики требует обращения к мифологии, религии, философии и науке как основным мировоззренческим системам, в рамках которых мыслится самобытность цивилизаций. Такого рода исследование сложно провести в пределах отдельно взятой статьи, поэтому наметим лишь некоторые вопросы и сделаем выводы относительно перспектив обозначенного научного направления.

¹ Суть цивилизационного подхода как раз в аргументации культурного и исторического многообразия народов, поэтому критика не обоснована.

Изначально понятие «цивилизация» было тесно связано с религиозным мировоззрением, что зафиксировано в работе графа де Мирабо «Друг людей, или трактат о народонаселении» в 1757 году, в которой религия представлена как «...главная пружина цивилизации, она наставляет нас и беспрестанно напоминает нам о братстве, смягчает наше сердце» [1, с. 387]. Позже появляются представления об общечеловеческой цивилизации как о результате достижений человеческого разума, одинаковом понимании прогресса и универсальном развитии всех народов. Страны, признавшие универсальный путь развития всех народов, объявляют себя «развитыми» и «цивилизованными» в отношении остальных и начинают свое политическое утверждение в мире вне религиозной парадигмы или в русле ее декларации.

В теории локальных цивилизаций (например, культурно-исторические типы Н. Я. Данилевского) было создано совершенно иное понимание прогресса, связанное с важнейшей мировоззренческой установкой – *сохранением многообразия цивилизаций*. Н. Я. Данилевский определяет суть прогресса как возможность «*..все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях*» [1, с. 87]. Истоки и основы зарождения цивилизации, история ее формирования имеют непреходящую ценность для ее будущего развития, так как в них заложена суть национального бытия. Н. Я. Данилевский не случайно обозначил четыре разряда культурной деятельности, под которые можно подвести все разнообразие исторической жизни: *религиозная, культурная, политическая и общественно-экономическая*. Например, русская цивилизация как культурно-исторический тип обнаруживает свою самобытность по всем четырём основаниям.

Таким образом, мировоззренческое противостояние теории локальных цивилизаций и теории универсальной человеческой цивилизации не может быть снято простым рассуждением о диалоге цивилизаций и выработкой общечеловеческих ценностей. Это кардинально различные мировоззренческие системы.

Необходимо заметить, что мировоззренческие основания цивилизационного подхода чаще всего оставались за пределами научного внимания, тогда как именно они стали точкой отсчета в подборе необходимой научной аргументации и открыли возможность для использования цивилизационной теории как одной из стратегических основ государственного и политического управления в России. Довольно быстро выяснилось, что цивилизационный подход может быть использован как для обоснования самобытности русской (российской) цивилизации, так и для ее *частичного и даже полного отрицания*. Данный тезис изначально кажется слишком очевидным, чтобы выступить в качестве одного из смысловых сюжетов обозначенной проблематики, тем не менее попробуем обосновать его мировоззренческую и политическую значимость и для наших дней.

Своеобразие русской цивилизации, ее коренное отличие от западноевропейской цивилизации *в традициях западничества* всегда трактовалось через категории «отсталости» и «неполноценности», в связи с чем формулировались соответствующие политические задачи – перенять ценности западноевропейской цивилизации и подстроиться под общемировые представления о развитии и прогрессе.

Исходя из тезиса о доминировании рационального над иррациональным в западной цивилизации, возникают различные трактовки значимых для сохранения цивилизации ценностей – любовь к родине, справедливость, свобода и другие. В работах П. Я. Чаадаева, например, можно найти тезис об отсутствии у русского народа цивилизованной любви к родине и его неспособности к проявлению «сознательного патриотизма», то есть возможности любить Россию по-петровски, мыслью и волей. Патриотическое мировоззрение, любовь к родине, а точнее – форма ее проявления, становится еще одним критерием, определяющим содержание цивилизационных теорий.

Признание цивилизационной самобытности России (а именно к доказательству этого вывода и сводится применение цивилизационного подхода) еще не означает мировоззренческого единодушия по поводу ее основных сущностных характеристик. Можно сказать, Чаадаев был одним из первых мыслителей, применивших цивилизационный подход для обоснования *иной* самобытности России, апеллируя к чужой религиозно-культурной традиции – католической. Таким образом, патриотическое мировоззрение во многом определяет аксиологический выбор ученого в пользу подтверждения отечественной традиции или ее отрицания. В основе отрицания не всегда лежит ненависть к России, вполне достаточно презрения к состоянию ее культуры.

Западноевропейская цивилизация всегда ориентировалась на рациональное начало, в отличие от России и Востока. Еще один мировоззренческий нюанс, который до сих пор разделяет ученых, работающих в цивилизационной парадигме, можно обнаружить в работах митрополита Илариона – *идея преимущества Благодати над Законом*, причем Благодать представляет собой не христианский догмат и веру в узком понимании, а *определенный миропорядок* [3, с. 60].

По сути, мировоззренческая дискуссия о самобытности России началась с философских, религиозных и исторических построений о происхождении земли Русской в трактовке митрополита Илариона и русских летописцев. Тогда самостоятельность и независимость русской цивилизации во многом связывалась с признанием или отрицанием факта призвания варягов как основы для утверждения неполноценности или самобытности российского исторического пути. Казалось бы, как может признание роли варягов в создании российской государственности повлиять на цивилизационное

развитие не только России, но и западной цивилизации? Тем не менее легенда о варягах стала содержанием норманнской теории и получила свое кульминационное завершение в идеологии германского национал-социализма, в русле которого тотальная фальсификация истории и русофобия превратились в одно из обоснований расовой теории: «В течение столетий Россия жила за счет именно германского ядра... у славянства вообще чувствуется недостаток сил, необходимых для формирования государства... Россия обязана тевтонскому слою не только в области политики, но и за то небольшое, чем она может гордиться в культурном плане. Великая Россия не могла бы существовать без германского влияния» [8, с. 26].

Советский период развития российской цивилизации, победа советского народа в Великой Отечественной войне, освобождение Европы от фашизма опровергли эти и любые другие сомнения по поводу независимости и силы российской государственности. Любые попытки усомниться в Победе Советского Союза в Великой Отечественной войне или трансформировать память о советском прошлом будут приводить к отрицанию великой миссии народа-победителя и размыванию цивилизационной идентичности России.

В рамках цивилизационного подхода в отечественной гуманитарной науке было создано огромное количество научных концепций, которые можно условно разделить на следующие направления: славянофильское, западническое и евразийское. Славянофильское направление акцентирует внимание на самобытности российского цивилизационного пути, западническое – убеждает в заимствовании из Европы основных сущностных характеристик русской культуры, не отрицая ее национального своеобразия, евразийское – ведет речь о синтезе самобытного и заимствованного не только из Европы, но и с Востока. В зависимости от выбора мировоззренческого основания разнится восприятие прошлого, настоящего и будущего российской цивилизации.

Изменение цивилизационного образа России ранее связывали с осмыслением трех исторических сюжетов – происхождение Российского государства, реформа Петра I и революция 1917 года. Сейчас добавляют еще два исторических события цивилизационного масштаба: распад Советского Союза и события русской весны 2014 года, вернувших не только цивилизационную миссию России, но изменивших политическую ситуацию в современном мире. В целом, несмотря на многократное изменение цивилизационных ориентиров России – Киевская Русь – татаро-монгольское нашествие – Московское царство – императорская Россия – Советский Союз – Российская Федерация и противоречивую историческую событийность, Россия устойчиво подтверждала свой цивилизационный выбор, связанный с защитой православной веры, державности и народности.

Мировоззренческое обоснование места и роли России как цивилизации представляется в следующих вариантах:

1. Идея исключительности России в мировой истории и культуре.
2. Идея России как Востока.
3. Идея России как Запада.
4. Идея России как особой славянской цивилизации.
5. Идея России как Евразии, отличной и от Востока, и от Запада.
6. Идея российской специфики, выражающейся в сочетании восточных и западных черт или в колебании между Востоком и Западом.
7. Идея российской самобытности в рамках христианского мира.
8. Идея византизма России.
9. Идея универсализма русского духа.
10. Идея России как синтеза Востока и Запада.
11. Идея России как необходимого элемента мирового синтеза [4].

Решение вопроса о цивилизационной идентичности России, ее специфике, исторической, политической и духовной ценности зависимы от мировоззренческих пристрастий автора, исторических условий и политического режима.

Цивилизационную идентичность можно считать, в большей мере, *качеством социума*, проявляющим себя в самоидентификации как процессе наследования цивилизационной миссии, суть которой в сохранении культурного и природного наследия. Например, цивилизационная идентичность России в иерархии социальных отношений должна доминировать над гражданской и этнокультурной, что означает *коллективное признание большой родины – России, знание русского языка и отечественной истории, уважение русской культуры, православной веры, сохранение культурного наследия народов, проживающих в России, и общих для всех традиционных нравственных ценностей*. Носителями русской (российской) цивилизационной идентичности являются люди различных этнических и религиозных групп, их объединяет общая система ценностей, коллективная память и единый исторический путь.

С конца XX века можно констатировать переход к постиндустриальной цивилизации, которую называют гуманистически-ноосферной [10]. Глобализации подвергаются все уровни цивилизации – демографический, технологический-экологический, экономический, государственно-политический, социокультурный [10]. Целью глобализации становится поглощение локальных цивилизаций, максимальное размывание цивилизационных ценностей традиционных обществ и их унификация. Способность цивилизации сохранить свою идентичность во многом обусловлена силой социокультурного ядра,

определяющего ее тип, сущностные черты и особенности. Усиление цивилизационного разнообразия отчасти становится ответом на угрозу унификации западной цивилизацией, а его сохранение – условием, оберегающим мировую цивилизацию от разного рода политических утопий.

Сейчас происходит становление очередного масштабного цивилизационного цикла, зарождается совершенно новая социокультурная общность, для обозначения специфики которой используют разные понятия – «ноосферная цивилизация» (А. Д. Урсул), «гуманистическая цивилизация» (Ю.В. Яковец), «экологическая цивилизация» (И. К. Лисеев), «постэкономическая цивилизация» (В. Л. Иноземцев) и другие. Спецификой новой цивилизации должна стать выработка новой ценностной парадигмы, в русле которой человек, преодолев материальную зависимость и собственный эгоизм, сможет выстроить новые отношения прежде всего с природой. Наиболее распространенной причиной экологического кризиса цивилизации обычно считают экономический рост, хотя его более серьезной причиной выступает кризис культуры (А. Швейцер), в результате которого человек обнаруживает в себе новые качества (А. Печчеи), уходит от конкурентной модели взаимоотношений с природой и окружающей средой, пытается адаптироваться к новым экологическим рискам. Смыслообразующие функции экологического мировоззрения связаны с проблемой выживания человечества, продолжением рода, сохранением основных признаков биологического вида человека, сопротивлением искусственной среде (существуют прогнозы о возможной быстрой искусственной эволюции человека, жизнь которого подчинена процессам электронизации) [11, р. 15–20]. Преодоление человеком «постчеловеческого» в самом себе является первостепенной задачей не только экологического, но и политического мировоззрения. Религиозные обоснования экологической этики актуализируют ценность божественного создания в условиях «смерти бога» и «смерти самого человека без бога». Человек должен нести моральную ответственность за экологический кризис, так как его обязанностью является забота обо всем творении бога [12, р. 2].

В рамках атеистического мировоззрения интересным сюжетом может быть ответ природы на проявление абсолютной свободы человека и его участие в процессах активного деструктивного воздействия на нее. Для природы человек слишком ничтожная сила и является всего лишь биологическим видом, силы природы мощнее и могут уничтожить человека не только посредством природной стихий, но скорее через самоуничтожение, если человек не сможет выстроить новые гармоничные отношения с природой. Поиск человечеством разнообразных способов выхода из экологического кризиса, столкновение противоречивых интересов, в конце концов, может стать причиной возникновения новых войн.

Активизация научного интереса к мировоззренческим основаниям цивилизационного подхода объяснима также возникновением в исторической реальности «избранных» «цивилизованных» народов, навязывающих ценности своей цивилизации «варварским» народам, в том числе и военно-политическими способами (Ирак, Югославия и др.). Политические доктрины, актуализирующие шмиттовское противостояние «друг–враг», в целом «идею врага» К. Поппера, навязывают народам и культурам ценности демократии и открытого общества, размывая содержание традиционных ценностей и сущностные признаки иной цивилизационной идентичности. В отличие от идеологической идентификации в основе цивилизационной идентичности лежит «глубинная потребность человека в духовной солидарности с ушедшими и будущими поколениями, чувство личной причастности к судьбе отчей земли и собственного народа» [6, с. 25]. Патриотическое мировоззрение становится одним из определяющих факторов в наполнении учеными аксиологическим содержанием цивилизационных теорий. Сейчас сама политическая реальность подталкивает научное сообщество к обоснованию цивилизационной теории не столько в привычном мировоззренческом срезе – *противостояния и межцивилизационных войн* (С. Хантингтон), сколько в русле более сложного взаимодействия – *межцивилизационного диалога* (А. С. Панарин). В настоящее время подтверждаются слова, высказанные два десятилетия назад выдающимся российским ученым А. С. Панариным, о том, что в постсоветский период довольно остро «стала обнажаться другая – не идеологическая, а цивилизационная суть глобального конфликта, прежде идеологически стилизованного» [5, с. 9]. Распад Советского Союза и выстраивание собственных версий культурно-исторической памяти народами постсоветского пространства вне учета общей истории, культуры, памяти и веры привели к распаду российского (советского) культурно-политического пространства. История человечества знает огромное количество примеров утраты цивилизационной идентичности в условиях цивилизационных аннексий, экспансий и заимствований². Все три вышеуказанных способа применяются сейчас в отношении России, Украины и Белоруссии, в отношении наших соотечественников, проживающих на территории других постсоветских государств

² В. Н. Лексин различает «**цивилизационные аннексии**», которые происходят в виде силового захвата и фактически полного переформатирования или маргинализации прежних цивилизационных оснований «оккупированной» территории; «**цивилизационные экспансии**» как целенаправленную (организованную) имплантацию ценностей и связанных с ними культуры, 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 распространенный тип цивилизационных столкновений, который следует считать самым плодотворным и бесконфликтным из всех цивилизационных взаимодействий.

(в Казахстане, в Молдаве и др.) [2, с. 27–37], довольно длительное время. 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. Создание единого союзного учебника в рамках российско-белорусских отношений пока не представляется возможным по причине официального одобрения в 2018 году Белорусской академией наук учебника по истории, в котором признается создание белорусской государственности неандертальцами, отрицается признание Полоцка частью Древней Руси и утверждается тезис об отсутствии в истории древнерусского народа. Современная политическая реальность привела к политизации цивилизационных теорий, созданию псевдонаучных исторических концепций в угоду политической конъюнктуры. 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. По этой причине проблема защиты российской цивилизационной идентичности связана не только с необходимостью определения базовых цивилизационных ценностей, но и с поиском *интегративных (объединяющих) мировоззренческих оснований* для сближения народов, оказавшихся по разные стороны государственных границ, но связанных великим общим историческим прошлым.

Цивилизационный подход возвращает человеку роль творца, созидателя без отрицания религиозных основ культуры, а смысл человеческой деятельности измеряется особой степенью ответственности перед самим собой, будущими поколениями и перед вечностью. Возвращаемся к экологическому мировоззрению, которое довольно жестко определяет меру ответственности человека перед будущими поколениями. Проблемы будущих поколений определяются по-разному, но обычно сводятся к необходимости признания прав ныне живущих поколений и будущих, еще не рожденных [13, р. 135]. Иногда разграничивают права будущего первого поколения и права дальних поколений, так как юридически сложно обосновать действия тех, кто действительно сможет представлять в суде конкретные интересы будущих поколений. В целом, можно обозначить четыре обязательства перед будущими поколениями:

- сохранение разнообразия природной и ресурсной базы,
- сохранение качества окружающей среды, ее жизнеспособности,
- обеспечение равноправного доступа всем членам общества к ресурсной базе,
- сохранение этого справедливого доступа для будущих поколений [13, р. 136].

Третье и четвертое обязательства реализовать не представляется возможным, так как очевидно неравенство государств, ограниченных конкретной территорией и определенным запасом природных ресурсов.

Выполнение этих обязательств зависит от актуальности распространения экологических ценностей, их политической и культурной легитимации. Для этого необходимо учитывать, что экологическое мировоззрение активно выражают именно образованные люди, имеющие стабильный доход и доступ к основным благам, поэтому максимальное решение проблем голода и бедности позволит актуализировать экологические ценности для большего количества людей. Принцип справедливого использования ресурсов должен основываться не просто на моральных обязательствах, а требует законодательного оформления экологической ответственности человека [13, р. 138].

Сущность человеческого бытия предстает в ином свете – она связана с миссией народа, которая определяется принадлежностью к конкретной цивилизации и необходимостью ее сохранения в условиях новых вызовов.

Выводы. Очевидно, что преодоление очередной кризисной ситуации в мире и в России требует эпистемологического поворота на теоретическом уровне с целью дальнейших изменений в сфере политики, идеологии и управления. Выбор мировоззренческих оснований цивилизационного подхода определит будущее, но какое из мировоззрений станет доминирующим в качестве обоснования цивилизационного подхода, сегодня сказать практически невозможно по причине равноценности мифа и науки (Ф. Шеллинг), в целом по причине сложности диалектических взаимоотношений основных мировоззренческих систем.

Мифологическое мировоззрение создает определенный миропорядок, конструирует по определенным законам бытие человека. Сам человек находится внутри мифологической картины мира, участвует в создании символической реальности, создавая и интерпретируя ее. Игровая природа мифа о возникновении цивилизации, ее взлетах и падениях, самобытности, проявляющейся в ритуалах, дает возможность человеку, социуму не только владеть знанием и чувствованием этого богатейшего мира, но и способствовать его созданию или разрушению. Во времена кризиса цивилизаций миф, обладая мощным символическим ресурсом и потаенным смыслом, доступным только его творцам и наследникам, может создавать условия для возрождения народа и культуры, становиться основой для нового цивилизационного цикла.

Религиозное мировоззрение обосновывает веру в особую миссию, предназначение цивилизации, позволяет выявить диалектику культурно-исторического развития и религиозного бытия. Особое значение религиозное мировоззрение приобретает в условиях утверждения постиндустриальной цивилизации. Народы, создавшие цивилизации, всегда опирались на рели-

гиозно-нравственные традиции, которые являются объединяющими для всего общества через создание религиозного идеала и основанных на нем практик. Идея цивилизации напрямую связана с идеей духовного совершенства человека. Религиозное мировоззрение (христианство, ислам, буддизм) создает религиозно-мистический архетип национальной жизни и культуры. Вне религиозной идентификации возникновение и развитие цивилизации не представляется возможным, даже если речь идет о техногенной цивилизации. Религия становится одной из этических границ в процессах развития человечества, его естественного стремления к бесконечному прогрессу.

Философское мировоззрение дает представление о смысле бытия цивилизации, позволяет обозначить ценностную обусловленность цивилизационного развития, выявить иерархию ценностей и их самобытное проявление в различных культурных и религиозных традициях. Например, европейская философия создает принцип «я мыслю, следовательно, существую». Если применить этот принцип к иным культурам, то выяснится, что в каком-нибудь из африканских традиционных обществ он будет звучать иначе – «я танцую, следовательно, существую», а на Востоке – «я пою, следовательно, существую». Песня, танец, мысль как национальная идея отражают сложившийся исторически *миропорядок*, а также доминирование рационального/иррационального как условие самобытности цивилизации. Философия стремится к объяснению законов цивилизационного развития, его перспектив и рисков.

Научное мировоззрение создает теоретическую базу для объяснения сущностных черт «цивилизации», типологии цивилизаций и исторических ступеней их развития, соотнесенности цивилизации с культурой. Концептуальные версии развития культур и цивилизаций множественны – циклическая концепция О. Шпенглера, критикующая линейную периодизацию исторического процесса и обосновывающая идею «коллективной души народа»; концепции французских философов-просветителей, для которых культура и цивилизация синонимичны; представления о цивилизации как периоде, противостоящем «варварству», в работах английских и немецких ученых; концепция «осевого времени» К. Ясперса, концепция «круговорота цивилизаций», а также категорическая критика тезиса о «единстве цивилизации» А. Дж. Тойнби и многие другие. Научное мировоззрение апеллирует к разуму и логике, является постижением истины.

Миропорядок, вера, смысл бытия и истина выражают цель использования в рамках цивилизационного подхода соответствующих мировоззренческих оснований – мифологию, религию, философию и науку. Чаще всего ученый работает во всех мировоззренческих парадигмах, потому данное разделение носит сугубо методологический характер.

Подведем итоги.

Первое. Использование теории локальных цивилизаций («цивилизации» – во множественном числе) в противовес пониманию цивилизации как универсальной человеческой общности, как идеала, высшей степени зрелости и развития общества в сферах культуры, искусства, философии, религии, морали и др. мировоззренчески разделяет ученых, по-разному определяющих взлеты/падения цивилизационных сообществ, смену мировых цивилизаций, формы межцивилизационного взаимодействия. Не каждый народ создает цивилизацию и не каждая цивилизация достигает идеала «цивилизovanности».

Второе. Понятие «глобальная цивилизация» все чаще связывается с признанием народами всего мира *общих ценностей*, целей, традиций, технологий и др., что не совместимо с идеей цивилизационного разнообразия. Даже простое перечисление общечеловеческих ценностей дает понимание их различной трактовки в культурных и религиозных традициях многих народов.

Третье. Формы межцивилизационного взаимодействия можно свести к двум наиболее актуальным – «конфликт цивилизаций» и «диалог цивилизаций». Они могут выступать как в качестве конкурирующих, так и в качестве дополняющих друг друга. Использование цивилизационного подхода в XXI веке как одной из основ стратегического планирования в сфере государственного управления требует научной разработки долгосрочного прогнозистического сценария взаимоотношений между основными субъектами политики с целью снижения степени конфликтности.

Четвертое. Политические риски использования цивилизационного подхода в сфере государственного управления связаны с постоянным выбором стратегии межцивилизационного взаимодействия «конфликт–диалог», которое не может быть статичным по причине появления новых бесконфликтных форм противостояния, трансформации основных субъектов политики и смены в международных отношениях доминирующих цивилизаций.

Пятое. Патриотизм как одно из мировоззренческих оснований цивилизационного подхода задает определенное видение истории государства, его предназначения как субъекта мировой политики. Решение любых проблем (экономических, социальных, экологических) не может быть универсальным, поэтому важным представляется цивилизационный опыт в выработке ответа на огромный перечень угроз. Эвристична в таком контексте позиция В. Хёсле – «лишь патриотизм (от которого не освободится и будущее универсальное государство) сможет дать толчок к коллективному трансцендированию частных интересов, без чего невозможно справиться с серьезными опасностями современного мира» [9, с. 10].

Мировоззренческие основания цивилизационного подхода задают определенное содержание иерархии цивилизационных ценностей, определяют причины и цель обращения к идее цивилизационного развития, актуализируют необходимость трансляции соответствующих смыслов в приоритетные сферы государственной политики в рамках конструирования будущего цивилизации.

Беспалова Татьяна Викторовна – доктор философских наук, кандидат политических наук Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева.
119072, Россия, Москва, Берсеневская наб., д. 18–20–22, стр.3

Tatiana V. Bepalova – Sc.D. in Philosophy, Ph.D. in Political Science, Likhatchev Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage, 119072, 18–20–22/3 Bersenevskaya nab., Moscow, Russia.

tvb09@bk.ru

Список литературы

1. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. 448 с.
2. Беспалова Т. В., Ларионцев М. М. Национальная память, служение и границы русской цивилизации // Журнал Института наследия. 2018. № 2. С. 4.
3. Верещазин В. Ю. Лекции по русской культуре. Ростов-на-Дону, 1998.
4. Ерыгин А. Н. Восток – Запад – Россия: опыт метаисторического исследования // Библиотека учебной и научной литературы. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/erigin_vostok (дата обращения: 18.11.2016).
5. Панарин А. С. Православная цивилизация. М.: Алгоритм, 2002. 496 с.
6. Расторгуев В. Н. Русская цивилизационная идентичность: живое наследие и условия наследования // Цивилизационное развитие России: наследие, потенциал, перспективы. Коллективная монография / под общ. ред. В. А. Черешнева, В. Н. Расторгуева. М., 2018.
7. Тойнби А. Дж. Постижение истории: пер. с англ. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
8. Цивилизация и модернизация: история и современность / Коллективная монография / под ред. В. Ю. Бельского, проф. Е. А. Когай. М.: Изд-во СГУ, 2019. 365 с.
9. Хёсле В. Философия и экология. М.: Издат. группа АО «Ками», 1994. 192 с.
10. Яковец Ю. В. Цивилизационные аспекты глобализации // Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? М., 2002.
11. Dator I. Conscious technology // Futurist / New York, 1989. Vol.23. No. 5.
12. Schaefer J. Theological foundations for environmental ethics: reconstructing patristic and medieval concepts. Washington, 1990.
13. Westra L. Environmental justice and the rights of unborn and future generations: law, environmental harm, and the right to health. London, 2006.

References

1. Benvenist E. Obshchaya lingvistika. M.: Progress, 1974. 448 s.
2. Bepalova T. V., Larioncev M. M. Nacionalnaya pamyat, sluzhenie i granicy russkoj civilizacii//Zhurnal Instituta naslediya. 2018. № 2. S. 4

3. Vereshchagin V. Yu. Lekcii po russkoj kulture. Uchebnoe posobie. Rostov-na-Donu, 1998.
4. Erygin A. N. Vostok – Zapad – Rossiya: opyt metaistoricheskogo issledovaniya // Biblioteka uchebnoj i nauchnoj literatury. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/erigin_vostok (data obrashcheniya: 18.11.2016).
5. Panarin A. S. Pravoslavnaya civilizaciya. M., 2006. 496 s.
6. Rastorguev V. N. Russkaya civilizacionnaya identichnost: zhivoe nasledie i usloviya nasledovaniya // Civilizacionnoe razvitie Rossii: nasledie, potencial, perspektivy. Kollektivnaya monografiya / Pod obshch.red. V. A. Cheresheva, V. N. Rastorgueva. M., 2018.
7. Tojnbi A.Dzh. Postizhenie istorii: per. s angl. M., 1991.
8. Civilizaciya i modernizaciya: istoriya i sovremennost / Kollektivnaya monografiya / pod red. V. Yu. Belskogo, prof. E. A. Kogaj. M., 2019. 365 s.
9. Hyosle V. Filosofiya i ekologiya. M.,1994. 192 s.
10. Yakovec Yu. V. Civilizacionnye aspekty globalizacii // Globalizaciya. Konflikt ili dialog civilizacij? M., 2002.
11. Dator I. Conscious technology // Futurist/ New York, 1989. Vol.23. No. 5.
12. Schaefer J. Theological foundations for environmental ethics: reconstructing patristic and medieval concepts. Washington.1990.
13. Westra L. Environmental justice and the rights of unborn and future generations: law, environmental harm, and the right to health. London, 2006.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Т. А. Сенюшкина

**Стратегическая нестабильность в XXI веке.
Обзор работы Международного круглого стола
памяти А. С. Панарина**

Tatiana A. Senyushkina

**Strategic instability in the XXI century.
Review of the International round table
in memory of A. S. Panarin**

В обзоре анализируется основное содержание докладов, прозвучавших в ходе работы Международного круглого стола памяти А. С. Панарина «Стратегическая нестабильность в XXI веке», который состоялся в рамках XXXVI Международного Харакского форума, проходившего с 15 по 17 мая 2019 года в Республике Крым (г. Ялта).

Ключевые слова: стратегическая нестабильность; политическое пространство; социальное время; А. С. Панарин; Крым; Харакский форум.

The review analyzes the main content of the reports which were made during the international round table in memory of A. S. Panarin “Strategic instability in the XXI century”, which was held in the framework of the XXXVI International Kharaks forum, held from 15 to 17 may 2019 in the Republic of Crimea (Yalta).

Keywords: strategical instability; political space; social time; A. S. Panarin; Crimea; Kharaksy forum; development of civilization.

Международный круглый стол памяти А. С. Панарина «Стратегическая нестабильность в XXI веке» состоялся в рамках XXXVI Международного Харакского форума [2, с. 139–154], проходившего с 15 по 17 мая 2019 года в Республике Крым (г. Ялта). В работе круглого стола приняли участие представители России, Сербии, Польши и Индии. Концептуальной основой дискуссии явились идеи А. С. Панарина, сформулированные им в монографии «Стратегическая нестабильность в XXI веке». В предисловии к книге

А. Панарин писал: «XXI век только начался, а здесь он уже окрещен в целом как стратегически нестабильный – то есть непредсказуемо пертурбационный в самых существенных моментах...» [1, с. 3]. Творчески развивая эту стержневую идею во взглядах А. С. Панарина, участники круглого стола сосредоточили свое внимание на двух ключевых вопросах: 1) геополитические и цивилизационные факторы стратегической нестабильности; 2) особенности позиционирования России в современном геополитическом и цивилизационном пространстве.

Работу круглого стола открыла доктор политических наук, профессор Т. А. Сенюшкина – инициатор и бессменный руководитель Харакского форума (Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского). Она рассказала о том большом идейном и организационном вкладе, который внес в историю форума выдающийся российский мыслитель А. С. Панарин.

В докладе А. В. Мохова (директор Черноморского информационно-аналитического центра) и Сенюшкиной Т. А. «Цивилизационная идентичность как фактор евразийской интеграции» был сделан акцент на том, что в современной российской академической литературе и научных дискуссиях используется несколько терминов: российская цивилизация, русская цивилизация, православная цивилизация, евразийская цивилизация. В этой связи одной из важных теоретических задач является поиск оптимального термина, который бы мог способствовать не только объединению теоретических усилий ученых, занимающихся цивилизационной проблематикой, но и политическим задачам, стоящим перед Российским государством на современном этапе. Опираясь на концептуальные положения, сформулированные А. С. Панариным, авторы доклада отметили, что в качестве страны, занимающей стратегическое положение между Востоком и Западом, Россия периодически сталкивается с необходимостью пересмотра своего цивилизационного статуса, по сути, являясь гетерогенным западно-восточным образованием, для которого характерен творческий синтез различных цивилизационных начал. Авторы доклада направили свою теоретическую рефлексию на тему российской цивилизационной идентичности в сторону идейного, культурно-символического и социально-политического пространства Евразии. Причины тому – появление «восточного цикла» в современной мировой политике и экономике, а также задач, связанных с преодолением искусственно созданной экономической и политической дезинтеграции постсоветского пространства. По мнению докладчиков, в процессе евразийской интеграции может быть задействован культурно-символический и мировоззренческий потенциал цивилизационной идентичности, которая выполняет функции социокультурной регуляции как средства преодоления местных «локализмов» этнорелигиозного характера.

Турбулентный характер процессов на евразийском пространстве в современных условиях был отмечен в докладе «Евразийское пространство: современные геополитические вызовы и угрозы» доктора политических наук, профессора Г. Н. Нурышева (Санкт-Петербургский государственный экономический университет) и кандидата политических наук В. Г. Когут (заместитель Генерального секретаря Совета МПА СНГ – полномочный представитель Национального собрания Республики Беларусь). В докладе было подчеркнуто, что в результате геополитических вызовов практически все евразийские государства стали ареной геополитического противоборства, а разновекторные интеграционные процессы в евразийском пространстве приняли характер жесткой конкуренции. При этом общая конструкция евразийского пространства выглядит сегодня как каркас немногих мощных центров, связанных горизонтально или иерархически, образующих коалиции и контрcoalitions. Функциональная фрагментация и дезинтеграция стран на евразийском пространстве сочетаются с консолидацией, пространственной реинтеграцией, включением в регионы фрагментов тех или иных территорий в новых пространственных контекстах и рамках. Периферийные территории евразийского пространства под влиянием геополитических центров срачиваются с сопредельными государствами. Все эти геополитические процессы многоуровневые и полимасштабны за счет их многовариантной интерференции и взаимодействия, что предопределяет разную геометрию сотрудничества: СНГ, ОДКБ, ЕАЭС, ШОС. При этом практически все евразийское пространство становится сегодня ареной жесткого геополитического противоборства разновекторных интеграционных проектов посредством таких геополитических технологий, как «управляемый хаос», «цветные революции», с опорой на молодежный радикализм, исламский терроризм, неконтролируемую миграцию, прозападную часть политической элиты, неудовлетворенность обостряющегося запроса народа на социальную справедливость, которая все более контрастирует с суровыми реалиями периферийного капитализма и неолиберального социально-экономического курса.

Эти идеи получили развитие в докладе доктора политических наук, профессора А. А. Слинко и старшего преподавателя О. Л. Слинко (Воронежский филиал РАНХИГС при Президенте Российской Федерации). В докладе отмечалось, что сложившаяся на европейском пространстве тенденция к установлению различных форм нелиберальной демократии не является рядовым преходящим феноменом. Она стала устойчивой формой противодействия неэффективной неолиберальной глобализации. Сомнения в эффективности либерального мейнстрима породили феномен альтернативной политики системного и внесистемного характера. В Европе и США тенденция формирования нелиберальной демократии альтернативного типа

находит свое отражение в движениях, которые требуют ограничить «свободу» транснациональных корпораций и евробюрократии, разворота государственной политики на «социальные рельсы». Подтверждая высказанные теоретические положения конкретными примерами, докладчики отметили, что модели неолиберальной диктатуры, антисистемной анархии, крайнего правого популистского национализма сошлись в политической ситуации на Украине, где происходит попытка выстроить новый способ глобальной проамериканской экспансии.

Продолжил дискуссию доктор политических наук, профессор М. А. Шепелев (Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского), который выступил с докладом на тему: «Геоисторический подход к исследованию пространственных порядков». Опираясь на идеи классиков геополитики Х. Маккиндера и К. Шмитта, докладчик подчеркнул, что с позиций геоистории мировой исторический процесс – это история борьбы за захват и распределение земли. В рамках геоистории сменяют друг друга различные способы захвата и раздела земли, причем с появлением каждого нового способа прежние не исчезали, но со временем утрачивали преобладающее значение (их роль схожа с ролью старого экономического уклада в новой формации, с позиций марксизма). Период господства некоторого способа установления и поддержания контроля над пространством составляет геополитическую эпоху. Их смена принимает форму геополитических революций. В 60-е года XX века мир вступил в эпоху геополитической революции, связанной с началом освоения космоса и борьбы за господство в космическом пространстве. Эта эпоха по существу аналогична эпохе открытия и освоения Мирового океана, породившей мир Модерна. В этом смысле мы находимся лишь в начале пути к миру подлинного, постзападоцентричного Постмодерна, подчеркнул докладчик.

В докладе отца Макария (Буга), специалиста по церковной эстетике, переводчика святоотеческой и раннехристианской литературы, была рассмотрена тема цивилизационного континуитета. На базе археологии книги исследователь попытался наглядно показать, что именно письменность, способы изготовления пишущего материала и взаимодействия с ним являются главным предметом цивилизационных исследований. По мнению докладчика, география письменности является столбовой дорогой развития цивилизации, кроме того, становится очевидным, что цивилизационные центры резко смещаются на восток. Способы записи и письменные носители непосредственно связаны с содержанием, одно обуславливает другое и наоборот. *Volumen* и *Rotulus* после упорного трехсотлетнего противостояния уступают место *Caudex*, с ними языческий мир уступает место христианам и новой онтологии, новому государственному устройству. Гуттенберг со своими «виноградодавильными» машинами делает кодекс более доступ-

ным, его библия становится одним из инструментов объединения Европы. Массовое книгопечатание в эпоху Просвещения резко меняет содержимое книги, с появлением энциклопедий Церковь Христова превращается в христианство, монашеские общины – в монашество. Наконец, переход от кодекса к электронной книге знаменует конец методологии национальных государств, появление единой глобальной экономики, глобальной военной силы и множества локальных политик, что и характеризует современный глобальный кризис.

Археология книги в контексте цивилизационных исследований позволяет видеть разницу между космополитизмом и космополитизацией, глобализмом и глобализацией, первое рассматривать как идею, второе как процесс. В завершение докладчик обратил внимание на тот факт, что археология книги позволяет рассматривать, вслед за А. С. Панариным, восточно-христианскую цивилизацию как тезис и западный вектор как антитезис. Первое как магистральный путь развития цивилизации, с одной онтологией, определяющей цивилизационный континуитет, и западной моделью развития общества с редуцированной онтологией в пользу горизонтального, биологически ориентированного бытия. История письменности показывает, что это напрямую связано с отсутствием развитого различения между человеком и животным миром, главным отличием первого от второго является именно письменность.

Основные тренды и риски современных глобализационных процессов были рассмотрены в докладе доктора политических наук, профессора И. В. Бочарникова (кафедра информационной аналитики и политических технологий МГТУ имени Н. Э. Баумана, руководителя Научно-исследовательского центра проблем национальной безопасности, члена Зиновьевского клуба МИА «Россия сегодня»). По мнению докладчика, процессы мировой глобализации не ограничиваются сферой экономики, а в значительной мере воздействуют на все ключевые сферы жизни общества – идеологию, культуру, политику. Причем они определяются не только масштабами торгово-экономических и финансовых связей, но и соответствующей политикой и идеологией. Речь, таким образом, идет о политической глобализации, в рамках которой события, явления и процессы, относящиеся исключительно к прерогативе государства и не допускающие вмешательства извне, приобретают глобальное значение и затрагивают интересы других стран. Наибольшую значимость в развитии современных процессов глобализации представляет «взаимодействие» развитых и развивающихся стран, поставившее последние в заведомо невыгодное положение – источников сырья и дешевой рабочей силы. Результатом этого стали углубившиеся диспропорции в состоянии и развитии стран «первого мира» – «Севера» и «третьего» – «Юга». Богатый и развитый в социально-экономическом отношении «Се-

вер» стал еще богаче, «Юг» – еще беднее. Последствия глобализации оказываются весьма неоднозначными, противоречивыми и конфликтными. С одной стороны, глобализация ведет к усилению взаимозависимости различных народов и государств, а с другой – формирует условия для развития кризисной и конфликтной ситуации как на уровне межгосударственных отношений, так и в рамках отдельных государственно-организованных сообществ.

Данная тема получила своеобразное продолжение в докладе кандидата политических наук, доцента Е. А. Сенюшкина (Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского) «Геополитические риски с точки зрения цивилизационной теории Н. Я. Данилевского». Опираясь на идеи великого русского мыслителя Н. Я. Данилевского, докладчик обосновал положение о том, что идея культурно-исторических типов может использоваться при анализе геополитических рисков в контексте исследований цивилизационных вызовов. К сожалению, цивилизационная теория Н. Я. Данилевского, изложенная им в работе «Россия и Европа» (1871 год), не была по достоинству оценена ни его современниками в России, ни советскими исследователями. Напротив, в Европе книга Н. Я. Данилевского неоднократно переиздавалась, была переведена на ряд европейских языков. В 1964 году Международное общество сравнительного изучения цивилизаций отметило выдающийся вклад Данилевского в разработку проблемы пространственно-временной локализации культуры. По мнению докладчика, поскольку ключевым моментом цивилизационной теории Н. Я. Данилевского выступает идея культурно-исторических типов, использование этой теории позволяет рассматривать геополитические риски в системе цивилизационных факторов, которые имеют экономический, политический, культурный и религиозный характер.

В докладе В. Р. Давыдовой «Евразийство как идеологическая концепция единства региона» (Севастопольский государственный университет) были обозначены проблемы и перспективы региональной интеграции государств евразийского пространства. Докладчик выделила комплекс условий и ключевых факторов данного процесса, которые составляют географическая и историческая общность региона, а также наличие общих потребностей в обеспечении международной безопасности, политической стабильности региона, в решении экологических и социальных проблем. В докладе был сделан акцент на необходимости формирования целенаправленного позитивного имиджа региона с тем, чтобы его черты соответствовали социальным ожиданиям населения. С этой точки зрения особый интерес представляет политико-идеологическая концепция евразийства, которая сегодня существует в разных вариациях, вызванных ее эволюцией в течение последних трех десятилетий.

Второй блок докладов, прозвучавших в ходе работы круглого стола, был посвящен вопросам, связанным с позиционированием России в современном геополитическом и цивилизационном пространстве.

Кандидат политических наук, доцент П. И. Пашковский в докладе на тему: «Основные характеристики внешнеполитической традиции России» (Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского) на основе изучения исторических особенностей государственной внешней политики России проанализировал закономерности, обуславливающие специфику позиционирования России на международной арене. В докладе было подчеркнуто, что внешняя политика России, как правило, носила реактивный (ситуативный) характер. Периоды интеграции (присоединения земель к имперскому центру) чередовались с дезинтеграцией (потерей ранее приобретенных земель). Циклы интеграции и дезинтеграции в различных соотношениях взаимодействовали с модернизацией государства и общества. Находясь на пересечении различных культурных сфер, Россия «вбирала» в себя население, принадлежавшее к каждой из них, не являясь национальным государством в европейском смысле. Присоединение Крыма к России в конце XVIII века способствовало укреплению ее геополитических позиций в Черноморском регионе, интенсификации интеграционной активности и увеличению имперской территории. Периоды потери полуострова были связаны с дезинтеграцией и ослаблением государства, а его возвращение в состав России в 2014 году открыло новый этап ее интеграционной активности и государственного могущества.

Кандидат философских наук, доцент А. В. Трухан в докладе «Русское идеократическое сознание в ловушке постсоветского межвременья» (Ростовский филиал Российского государственного университета правосудия) рассмотрел проблему кризиса постсоветской идентичности. По мнению докладчика, современность в России позиционирует себя как межвременье – попадание в ситуацию временной неопределенности, когда прошлое уже завершилось, а будущее еще не началось. Поэтому проблема овладения современностью может быть поставлена и решена как задача преодоления постсоветского межвременья. Докладчик обосновал цивилизационную специфику России с помощью введения понятия русского идеократического сознания, определяя путь выхода из межвременья через установление господства в общественном сознании власти единого общественного идеала. Таковым идеалом, способным восстановить историческую субъектность России в современном мире, с его точки зрения, является древнерусский общественный идеал.

Продолжила дискуссию профессор Ханна Ковальска-Стус (Ягеллонский университет, Краков, Польша), которая выступила с докладом «Толкование слов “свобода” и “правда” как основа раскола Русского мира».

По мнению докладчика, толкование слова «свобода» связано с моделью культурного развития. Согласно протестантской традиции свободу понимают как внешнюю свободу, опираясь при этом на концепт «права человека». В отличие от этой трактовки, православная традиция провозглашает внутреннюю свободу – свободу духовную и обозначает освобождение от внешних детерминант. Свобода является основой бытия, онтологической категорией. Она не зависит от моральной сферы, от выбора между добром и злом. Ценности незаменимы, если избраны при помощи так понимаемой свободы. Свобода не должна быть абсолютизирована, поскольку воля, оставаясь свободной по отношению к ценностям, подчиняется высшей категории, какой является правда. Спор между двумя позициями – протестантской и православной – касается способа понимания человека и его свободы. С одной стороны, речь идет о внешней, чисто юридической свободе, созданной человеком ради собственного удовлетворения. С другой стороны, речь идет о свободе соборной личности, которая ищет спасения. По мнению докладчика, русские либералы создают новый тип религиозного сознания, в котором вера заменяется мировоззрением. Они провозглашают постулат модернизации России и одновременно выступают против византийской традиции православия. Сегодня русские либералы определяют свою программу термином «динамичный консерватизм».

В докладе доктора философских наук Т. В. Беспаловой «Искусство, культура и политика в современной России» (руководителя отдела государственной культурной политики Российского НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева) было подчеркнуто, что в условиях глобализации любой народ способен к выживанию только при условии сохранения своей культурной идентичности. При этом уникальность культурных ценностей связана не только с содержанием, но и с неповторимой творческой формой их выражения. Ценности и нормы русской культуры воспроизводятся благодаря духу народа и воле национальной элиты. Несмотря на историческую противоречивость культурных практик, Россия в самых сложных политических условиях всегда сохраняла (или вновь возрождала) свой культурно-цивилизационный код. Сохранение культуры – это сбережение народа. По мнению докладчика, необходимость нормативно-правового выражения ценностей русской цивилизации возникла в XXI веке в силу утраты большей части культурного наследия русского народа и необходимости его сбережения в интересах культурного суверенитета России.

В целом, можно сказать, что вопросы, поднятые в ходе обсуждения прозвучавших на круглом столе докладов, отражают особенности не только современного этапа развития российского общества, но и состояние исследований в академической среде России. Те идеи, которые циркулируют в системе образования, науки и культуры, так или иначе связаны с проекцией

будущего. Каким оно будет в ближайшие и отдаленные годы – зависит от целого ряда факторов, среди которых краеугольным можно считать «человеческий фактор». Другими словами, речь идет о том, какого человека сформирует современное российское общество – меркантильного потребителя, благополучно вписывающегося в систему всепоглощающего экономического детерминизма под руководством «хозяйственного этоса капитализма», или всесторонне развитого человека, руководствующегося нравственными императивами и способного к решению важных и ответственных задач, стоящих перед российским обществом.

Сенюшкина Татьяна Александровна – доктор политических наук, профессор кафедры политических наук и международных отношений Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. 295007, Россия, Республика Крым, Симферополь, проспект Академика Вернадского, д. 4.

Tatiana A. Senyushkina – Sc.D. in Philosophy, professor, V. I. Vernadsky Crimean University.

295007, 4 Prospect Akademika Vernadskogo, Simferopol, Republic of Crimea, Russia.

tsenyushkina@yandex.ru

Список литературы

1. Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Алгоритм, 2004. 640 с.
2. Сенюшкина Т. А. Харакскому форуму – 20 лет // Философские науки. 2018. № 1. С. 139–154.

References

1. Panarin A. S. Strategicheskaya nestabilnost v XXI veke. M.: Algoritm, 2004. 640 s.
2. Senyushkina T. A. Harakskom forumu – 20 let // Filosofskie nauki. 2018. № 1. S. 139–154

Л. Б. Четырова

Тибетский буддизм в цивилизационном пространстве России (обзор)

Lyubov B. Chetyrova

Tibetan Buddhism in Russia's civilizational expanse

Данный обзор посвящен двум буддийским мероприятиям – майским учениям 2019 года Его Святейшества Далай-ламы XIV в Дхарамсале (Индия, Химачал-Прадеш) и байкальскому ретриту учеников геше Джампа Тинлея (Москва), в котором приняла участие делегация монахов тибетского монастыря Сера Ме (Индия, Билакуппе, штат Карнатака). Во время обоих мероприятий давались учения по теории пустотности, разработанной в школе буддийской философии Мадхьямака Прасангика.

Цель данного обзора – показать исторические корни тибето-буддийской цивилизации в пространстве российской культуры, а также дать характеристику явления тибетского буддизма в современной России, в особенности продемонстрировать способы трансляции буддийской философии в религиозно-просветительском дискурсе. Указанные мероприятия и деятельность буддийских просветителей рассматриваются через призму исторического развития тибетского буддизма в России, а также роли ойратов – предков современных калмыков – в становлении института далай-лам в Тибете.

Использованные в статье материалы интервью с буддийскими учителями позволяют оценить, насколько успешно проходит просветительская деятельность буддийских учителей по преподаванию буддийской философии и дарованию буддийских практик.

Ключевые слова: тибетский буддизм; Россия; Тибет; калмыки; буряты; тувинцы; далай-лама; буддийские учения; буддийская философия; ретрит; шаматха.

This review focuses on two Buddhist events: the His Holiness Dalai Lama XIV teachings in Dharamsala (India, Himachal Pradesh, May 2019) and the Baikal retreat of Geshe Jampa Tinley's students (Moscow). The Baikal retreat was visited by a delegation of the Tibetan monastery Sera Me monks (India, Bilacuppe, Karnataka). Both teachings concentrated on the Madhyamaka Prasangka (school of Buddhist philosophy) theory of empti-

ness. My purpose is to show the historical roots of Tibetan-Buddhist civilization in the Russian culture, as well as to describe the transmission of Tibetan Buddhism in modern Russia. Also the review demonstrates the methods of Buddhist philosophy dissemination in the religious and educational discourse. These events and activities of Buddhist teachers are examined through the prism of the historical Tibetan Buddhism transmission in Russia, as well as that of the role of the Oirats – the ancestors of modern Kalmyks – in the formation of the Dalai Lama position in Tibet. The interviews with Buddhist teachers used in this paper allow to evaluate how successful the educational activities of Buddhist teachers are for instructing in the Buddhist philosophy and sharing Buddhist practices.

Keywords: tibetan buddhism; Russia; Tibet; Kalmyks; Buryats; Tuvans; dalai-lama; buddhist teachings; buddhist philosophy; retreat; shamatha.

Россия в том цивилизационном качестве, в котором она существует ныне, складывалась как полиэтническое и конфессионально весьма разнообразное общество. В религиозной культуре России сегодня представлены все три мировые религии – христианство, ислам, буддизм, а также иудаизм, автохтонные верования коренных народов Сибири и Дальнего Востока. Исторически буддизм в России был представлен традицией Махаяны, а если говорить точнее, то тибетским буддизмом.

Цель данного обзора рассказать о двух событиях, случившихся в этом году и важных с точки зрения поддержания и развития тибето-буддийской традиции в современной России.

10–12 мая этого года в Джхарамсале (Индия, штат Химачал-Прадеш) состоялись юбилейные десятые учения, дарованные Его Святейшеством Далай-ламой XIV российским буддистам. Организаторами учений являются Центральный хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни» (г. Элиста, Республика Калмыкия), Буддийский центр «Ринпоче Багша» (г. Улан-Удэ, Республика Бурятия) и Фонд содействия сохранению культурных и философских традиций тибетского буддизма «Сохраним Тибет» (г. Москва).

Необходимость в подобных мероприятиях возникла вследствие того, что Его Святейшеству Далай-ламе XIV, начиная с 2004 года, времени его последнего визита в Россию, отказывают в выдаче российской визы. В. П. Андросов, директор Института востоковедения РАН, говорит: «К сожалению, наши политики не пускают Далай-ламу к своим российским верующим... Они боятся китайской ноты протеста. Причем совершенно напрасно! Дело в том, что Далай-лама выступает за автономию Тибета в составе Китая, которая формально была до 1959 года – года изгнания буддийского духовенства и военного захвата страны китайской военщиной» [1].

С 2009 года учения для российских буддистов стали проводиться в Индии, где находится резиденция Его Святейшества Далай-ламы, по инициативе верховного ламы Республики Калмыкия Тэло Тулку Ринпоче (г. Элиста, Республика Калмыкия, ламы Ело Ринпоче (г. Улан-Удэ, Республика Бурятия). Несколько лет подряд учения для российских

буддистов проводились в Латвии (г. Рига), которая территориально ближе к России, что позволяло минимизировать расходы паломников по участию в учениях.

Майские учения этого года собрали тысячу двести паломников как из этнических регионов, традиционно исповедующих тибетский буддизм, – Калмыкии, Бурятии, Тывы, так и российских мегаполисов, где буддизм, начиная с 90-х годов, стал бурно развиваться [7]. В целом на территории главного тибетского храмового комплекса Цуглакханг присутствовало 7600 человек, среди которых были паломники из 69 стран мира, в том числе 429 паломников из Индии, 254 из Израиля, 194 из США, 147 из Великобритании, 137 из Германии [2].

Для того чтобы понять место и роль тибетского буддизма в цивилизационном пространстве России, следует хотя бы вкратце остановиться на истории его появления здесь. Тибетский буддизм в культурный и религиозный ареал России вошел через двери имперского строительства вместе с ойратскими этническими группами торгутов и дэрбетов, со временем сложившимися в российский этнос «калмыки». Эти этнические группы в буквальном смысле добровольно вошли в состав российского государства в 1604 году. Благодаря калмыкам, непосредственным участникам имперского проекта Петра Первого, тибетский буддизм появился в европейской части территории России. Доминирующей буддийской традицией среди калмыков была и является школа тибетского буддизма Гелуг. Именно эта школа получила статус официальной религии в ойратском союзе после съезда 1640 года. Большую роль в распространении Гелуг среди калмыков сыграл просветитель Зая Пандита, разработавший собственную калмыцко-ойратскую письменность – *тодо бичиг* [8, с. 53].

Тесная связь монголоязычных народов с тибетским буддизмом и его нынешним духовным лидером Его Святейшеством Далай-ламой Тенцин Гьяцо имеет давнюю историю. Институт далай-лам был создан и развивался благодаря южным монголам и ойратам¹.

¹ Институт далай-лам возник благодаря кукунорскому правителю Алтан-хану (1507–1582, Южная Монголия), входившему в ойратский союз и пожелавшему укрепить свою власть при помощи буддизма. Монгольский правитель приглашает Сонам Гьяцо, тогдашнего духовного лидера школы Гелуг, к себе для того, чтобы принять буддизм и получить наставления. Хан даровал ему титул далай-лама, которым стали именоваться также два его предшественника-перерожденца. Таким образом, Сонам Гьяцо стал третьим далай-ламой [4, с. 38]. Но на этом вмешательство монгольских народов в дела Тибета не ограничилось. Во второй половине XVII века разгорелась война между школой тибетского буддизма Карма Кагью, которую поддержали халха-монголы и Гелуг, поддержанную ойратами-западными монголами. В Тибет вступили войска ойратского Гуши-хана и Батур-хунтайджи, поддержавших Далай-ламу V. Благодаря Гуши-хану Далай-лама впервые обрел духовную и светскую власть над всем Тибетом. Он сделал столицей Лхасу и сформировал правительство. Ойраты оставались в Тибете на правах

Этническая группа ойрат-торгуды, откочевавшая с территории Джунгарии в начале XVII в. на территорию будущей Российской империи, со временем создала здесь свою государственность – Калмыцкое ханство, существовавшее как относительно автономная часть империи [5, с. 178]. Свою роль в создании калмыцкой государственности сыграл Далай-лама V, предложивший правителю калмыков Аюке титул хана. Надо сказать, что за свою долгую политическую жизнь Аюка имел контакты с многими русскими правителями, а с императором Петром Первым лично встречался дважды.

Аюка принимает предложение. В 1690 году китайское посольство доставляет дарованные ему Пятым Далай-ламой² символы ханской власти – печать и грамоту. Сложилась экстраординарная ситуация, когда легитимацию власти правителя народа, входившего в состав Российской империи, осуществлял не российский император, а глава иностранного государства, в данном случае Тибета³. Это был не имеющий прецедента опыт вхождения народа в пространство строящейся империи и обусловленный этим опыт существования «религии иностранного происхождения» в России. Оценивая опыт имперского строительства и политику в отношении нерусских народов, историк В. П. Трепавлов пишет, что нерусские народы (этносы) выступали в качестве объектов имперской политики, а не субъектов [8, с. 201]. Однако, на мой взгляд, было одно исключение – ойратские этнические группы торгудов и дэрбетов, впоследствии оформившиеся в единый этнос – калмыки, которые стали реальными участниками строительства Империи.

Решения, которые принимали создатели Российской империи, принимались в ходе взаимодействия с политическими элитами нерусских народов. Каждая элита преследовала свои интересы и шла на компромиссы, как в случае с легитимацией ханской власти далай-ламой. Российская имперская элита желала приобрести союзников в Поволжье – Внутренней окраине России и на Юге России – Прикаспии и Северном Кавказе. На условиях захвата улус – пограничных людей калмыки вошли в состав Империи [6, с. 150]. Российское государство приобретало в лице калмыков воинов, несущих пограничную

военной касты, не вмешивавшейся в политические дела, но защищавшие институт далай-лам [4, с. 40–42].

² Следует уточнить, что Далай-лама V умер еще в 1682 году, но из политических соображений его смерть скрывалась в течение 16 лет.

³ Российская власть до поры до времени мирилась с таким порядком вещей, так как была заинтересована в военной силе калмыков. Негласно соглашаясь с таким порядком вещей, власть стремилась ограничить автономию калмыков. Начавшаяся после смерти Аюки-хана междоусобица благоприятствовала этому. Ханская печать в период калмыцкой распри оказалась у вдовы его крещеного внука князя Тайшина, крестника Петра Первого. По смерти княгини Тайшиной, жившей в крепости Ставрополь-на-Волге (современный г. Тольятти), печать было приказано разыскать, изъять и хранить в Коллегии иностранных дел.

службу и участвующих в составе русской армии в военных походах страны. Интерес России в начале XVIII века состоял в том, чтобы территорию от Самары до предгорий Кавказа, населенную народами, исповедовавшими ислам, контролировали не только православные русские, но и буддисты-калмыки. Калмыки были удобными союзниками Москвы на этом важном направлении геополитических интересов нарождающейся Российской империи. В какой-то мере это препятствовало установлению коалиций с недружественными России государствами и народами, исповедующими ислам. И сегодня этот геополитический интерес не утратил своего значения [6].

Таким образом, почитание и авторитет Далай-ламы среди этнических буддистов в России имеют глубокие исторические корни, что объясняет желание воочию лицезреть Его Святейшество российскими буддистами и получать наставления по сложнейшим буддийским трактатам.

Юбилейные учения были посвящены философскому трактату о природе Будды «Уттаратантра», автором которого буддисты считают Майтрею – Будду Грядущего. Текст «Уттаратантра», комментарии к которому дал буддийский философ Асанга (IV век), был впервые переведен и опубликован на русском языке. Он повествовал о заложенной в каждом живом существе природе Будды. Согласно данному учению, каждое живое существо, число которых не ограничивается только людьми, обладает природой Будды (татхагатагарбхой). Такой потенциал является условием возможности для каждого живого существа достичь состояния просветления благодаря взращиванию в себе любви и сострадания ко всем иным живым существам.

Предваряя наставления по «Уттаратантре» («Неизменная природа»), Его Святейшество напомнил, что для буддистов XXI века недостаточно принятия прибежища в Трех драгоценностях⁴, основанного лишь на вере, необходимо понимать, в чем суть прибежища и его назначение. Необходимо осознавать важность ахимсы – непричинения вреда живым существам, и каруны – сострадания. Если бы люди руководствовались ахимсой, мотивацией для которой служит каруна (сострадание), то в мире бы уменьшились конфликты и несправедливость [2].

Перейдя к собственно наставлению по тексту «Уттаратантры», Далай-лама подчеркнул, что труды великих учителей Университета Наланда⁵, составленные к ним комментарии содержат знания, которые сегодня можно изучать с позиции западной академической науки.

⁴ Три драгоценности – Будда, Дхарма, Сангха, где Дхарма – это учение, а Сангха – собрание будд и бодхисаттв (просветленных существ).

⁵ Наланда – крупнейший университетский и монастырский комплекс, существовавший с V по XII века на севере Индии. В период расцвета здесь преподавали тысяча профессоров и обучались десять тысяч студентов. Университетская библиотека насчитывала 9 миллионов манускриптов.

По словам Его Святейшества Далай-ламы, текст «Неизменной природы», или Уттаратантры, относится к «Татхагатагарбха сутре», или «Сутре о природе Будды», изложенной Буддой во время третьего поворота колеса Учения. Здесь говорится о понятии субъективного ума ясного света. Как известно, во время второго поворота он даровал наставление о совершенстве мудрости, т. е. пустоте или объективному ясному свету. Во время первого он изложил учение о Четырех благородных истинах. Его Святейшество сказал следующее: «В “Татхагатагарбха сутре” описывается, как ум ясного света, “несоставное, ясный свет”, существует с безначальных времен; у него нет ни начала, ни конца. Кроме того, об этом говорится в Гухьясамаджа-тантре и объяснении четырех состояний пустоты, а также в “Махапаринирвана-сутре”, составленной Далай-ламой VII. Светоносный ум – основная тема Уттаратантры и описаний семи “алмазных” месторождений с упором на спонтанно проявляющийся ум ясного света» [2].

Следует сказать, что среди российских паломников, в течение этих десяти лет регулярно посещавших учения в Индии, довольно много лиц пожилого возраста, образование которых ограничивается в лучшем случае средней школой. Возникает законный вопрос, насколько паломники, среди которых довольно много людей, далеких от академических институтов, способны понять и уяснить сложнейшую философскую тему природы Будды? Разумеется, за те 3–4 дня, которые были отведены на изложение данного вопроса, подробно и глубоко разъяснить эту тему вряд ли возможно. Такие учения даются, как говорят буддисты, для обретения «позитивных впечатлений в уме». Если такое представление появится в потоке ума, то в будущем это может послужить причиной для обращения к более глубокому изучению Дхармы – учения Будды. Следовательно, буддисты, получившие наставления от Его Святейшества Далай-ламы, не должны на этом останавливаться, а продолжать углубленное изучение философии и освоение техник медитации под руководством непосредственного духовного наставника.

Опыт глубокого изучения буддийской философии не в буддийских образовательных учреждениях, не послушниками монастырей, а, так сказать, в миру, обычными людьми тоже есть. Такое глубокое изучение буддийской философии демонстрируют ученики тибетского ламы геше Джампа Тинлея, которого направил в Россию в 1993 году Его Святейшество Далай-лама XIV для оказания помощи в возрождении буддизма. Все эти годы он обучает своих учеников буддийской философии, демонстрирует, как интегрировать Учение Будды и повседневную практику, передает систему махаянских методов работы по очищению кармы и раскрытию благого потенциала сознания. Особенность преподаваемой им системы заключается в объединении сутры и тантры, что позволяет достичь просветления в течение одной человеческой жизни. Созданные по его благословию 22 буддийских центра в России,

Монголии, Литве, Казахстане являются, по словам самого геше Джампа Тинлея, образовательными центрами, где люди могут изучать буддийскую философию, а также осуществлять духовные практики – медитировать [инф. 1].

Ежегодно уже в течение десяти лет в Байкальском медитационном центре (с. Заречье, Кабанский район Республики Бурятия) проводится цикл мероприятий – Всероссийский ретрит, который начинается 25 июля и завершается 21 августа. Сюда съезжаются ученики геше Тинлея из Казахстана, Монголии, Литвы, Германии.

Первая часть мероприятия – учения, которые проводились в две сессии. Во время утренней сессии, длящейся 2 часа, буддийский учитель давал наставления по практике Гуру йога. Во время вечерней сессии он излагал воззрения буддийской философии по теории пустоты. Завершали день занятий диспуты, которые являются важной частью обучения в тибетских монастырях. Во время диспутов ученики Геше Тинлея учатся развивать критическое мышление, инициировать дискуссию и участвовать в ней.

Геше Тинлей передает своим последователям систему медитации, созданную Ламой Цонкапой – реформатору тибетского буддизма. Сам геше Тинлей получил посвящение по линии Гьялва Венсапы, через своих учителей – Его Святейшество Далай-ламы, Пэнанга Ринпоче, геше Нгаванга Даргье, геше Намгьяла Вангчена. Данная система, сочетающая методы сутры и тантры, позволяет развить шаматху – однонаправленное сосредоточение и випашьяну – мудрость, постигающую пустоту.

В период с 22 августа 2018 года по 22 февраля 2019 года в байкальском медитационном центре состоялся первый интенсивный ретрит по развитию шаматхи, в котором приняли участие 21 ученик геше Тинлея и он сам. Цель данной практики – развить способность к безошибочной однонаправленной концентрации и уметь контролировать свой ум. Развитие шаматхи – необходимая начальная ступень для достижения подлинных реализаций на буддийском пути. По словам самого буддийского учителя, состояние ума большинства из прошедших ретрит по шаматхе изменилось и значительно отличает их от других людей. Ученые Института цитологии и генетики СО РАН (г. Новосибирск) проявили большой интерес к этой практике и, получив разрешение геше Тинлея и согласие участников ретрита, провели соответствующие замеры и тесты до начала и после окончания ретрита. Полученные данные в настоящий момент обрабатываются и вскоре будут изложены в научных публикациях.

С 22 августа этого года начался второй ретрит по шаматхе, который будет длиться пять месяцев и насчитывает 12 человек. На 2–3 месяца присоединились к ретриту по шаматхе участники прошлогоднего мероприятия. Для них ежегодное участие в ретрите по шаматхе является необходимым условием успешности практики.

Мероприятия в медитационном центре посетила официальная делегация тибетского монастыря Сера Ме (Индия, Билакуппе, Карнатака) во главе с Текчен Тулку Ринпоче. Глава делегации имеет высшую степень в буддийской философии – «геше-лхарамба», а также ученую степень «нгаграмба» после окончания тантрического колледжа Гьюто (Дхарамсала, Индия). Состав делегации был весьма представительным, так как все члены имеют степень геше-лхарамбы: геше-лхарамба Лобсанг Гьяцо, геше-лхарамба Геллег Церинг, геше-лхарамба Лобсанг Пунцок, геше-лхарамба Тенпа Гьялцен, геше-лхарамба Тензин Самдуп. Все они имеют ученую степень «нгаграмба», полученную в колледже Гьюто или Гьюмед.

Геше-лхарамбы приняли участие в ежевечерних философских дебатах, цель которых состоит в углублении понимания тех знаний, которые геше Тинлей давал во время учений, а также в развитии способности к дискуссии. Монахи задавали вопросы ученикам геше Тинлея, отвечали на их вопросы. Как отметил сам учитель, «монахи были просто поражены, когда слушали диспуты, глубоким пониманием учениками буддийской философии» [инф. 1]. При этом между самими монахами также разворачивались горячие дискуссии. Тем самым произошла демонстрация умений вести дискуссию, монахи дали своего рода мастер-класс по буддийским философским дебатам. Несомненно, это принесло большую пользу российским участникам. По словам Текчен Ринпоче, нигде – ни на Западе, ни на Востоке – ему не доводилось встречаться с подобной системой обучения учеников-мирян. Геше Тинлей создал чрезвычайно эффективную и аутентичную систему обучения теории и практике Дхармы. Ринпоче добавил, что ученики геше Тинлея демонстрируют хорошее знание и понимание важных буддийских текстов, таких как «Праджняпарамита», разбираются в тонкостях различий в трактовке пустотности в буддийских школах Читтаматра и Мадхьямака Прасангика.

Кроме того, поведение учеников геше Тинлея выгодно отличает их от других, они скромны, преданы учителю, имеют глубокое вдохновение для изучения Дхармы. Ринпоче заключил: «Его Святейшество Далай-лама направил геше Джампа Тинлея в Россию в 1993 году. В то время в Индии было много образованных учителей, геше, но он выбрал Геше-ла, так как, безусловно, предвидел, что именно этот лама поможет многим и достигнет хорошего результата. У Его Святейшества было видение на долгосрочную перспективу. Геше-ла выполнил все его заветы и проделал колоссальную работу» [инф. 2].

Текчен Ринпоче подчеркнул, что сегодня единственное место в России, где ученики могут слушать учение, размышлять и медитировать, – это Байкальский медитационный центр, где усилиями Геше-ла был построен дом Шаматхи, где ежегодно 12 учеников могут находиться в многомесячной медитации [инф. 2].

Сам геше Джампа Тинлей оценивает плоды своих трудов таким образом: «В коммунистическое время буддизм был разрушен, и я замечал, что люди с трудом понимают, как читать мантру Ом мани падме хум, не обладают философскими знаниями. Но ситуация постепенно меняется. Я вижу, что большое число представителей молодого поколения заинтересованы в получении буддийского учения, знаний буддийской философии» [инф. 1].

Таким образом, геше Тинлею удалось успешно адаптировать ту систему обучения учеников, которую разработали буддийские учителя линии Венсапы, к реалиям российского общества.

Четырова Любовь Борисовна – доктор философских наук, профессор Самарского национального исследовательского университета им. С. П. Королева.

443086, Россия, Самара, Московское шоссе, д. 34.

Lyubov B. Chetyrova – Sc.D. in Philosophy, professor, Samara national research university.

443086, 34 Moskovskoe sh., Samara, Russia.

chetyrova@gmail.com

Список литературы

1. Андросов В. П. К сожалению наши политики не пускают Далай-ламу – боятся китайской ноты протеста // Историческая экспертиза. URL: https://istorex.ru/Novaya_stranitsa_7 (дата обращения 30.08.2019).
2. Далай-лама начал даровать учения для буддистов России. URL: <http://savetibet.ru/2019/05/11/dalai-lama-news.html> (дата обращения 30.08.2019).
3. Китинов Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М.: Товарищество научных изданий КМК, 2004. 190 с.
4. Кузьмин С. Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: издание А. Терентьева, 2010. 544 с.
5. Команджаев Е. А. Формирование государственности калмыцкого народа в составе Российской империи // Социология власти. 2004. № 4. С. 170–177.
6. Ланцынова М. О политике и политиках с Юрием Сенглеевым // Калмыкия сегодня. Еженедельная общественно-политическая газета. 22.08.2019. URL: http://xn--80agdcokbhj7a2jocg.xn--p1ai/politics/1495-o-politike-i-politiki-kakh-s-yuriem-sengleevym?fbclid=IwAR1L06-a5c0OrLJcNyrT_qM9UG0jcf_xRRBTGQ0gdtF-8MNIka1895Tzfs (дата обращения 25.08.2019).
7. Островская Е. А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб.: Алетейя, 2016. 198 с.
8. Трепавлов В. В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М.: Вост. лит., 2007. 225 с.
9. Четырова Л. Б. Буддизм в России: прошлое и настоящее // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. №. 3. С. 50–58.

Список информантов

1. Досточтимый геше Джампа Тинлей. Запись 10.08.2019. Заречье, Кабанский р-н, Республика Бурятия. Интервьюер Л. Б. Четырова.
2. Досточтимый геше-лхарамба Текчен Тулку Ринпоче. Запись 10.08.2019. Заречье, Кабанский р-н, Республика Бурятия. Интервьюер Л. Б. Четырова.

References

1. Androsov V. P. K sozhaleniyu nashi politiki ne puskeyut Dalaj-lamu – boyatsya kitajskoj noty protesta // Istoricheskaya ekspertiza. URL: https://istorex.ru/Novaya_stranitsa_7 (data obrashcheniya 30.08.2019).
2. Dalaj-lama nachal darovat ucheniya dlya buddistov Rossii. URL: <http://savetibet.ru/2019/05/11/dalai-lama-news.html> (data obrashcheniya 30.08.2019).
3. Kitinov B. U. Svyashchennyj Tibet i voinstvennaya step: buddizm u ojratorov (XIII–XVII vv.). M.: Tovarishchestvo nauchnyh izdaniy KMK, 2004. 190 s.
4. Kuzmin S. L. Skrytyj Tibet. Istoriya nezavisimosti i okkupacii. SPb.: izdanie A. Terenteva, 2010. 544 s.
5. Komandzhaev E. A. Formirovanie gosudarstvennosti kalmyckogo naroda v sostave Rossijskoj imperii // Sociologiya vlasti. 2004. № 4. S. 170–177.
6. Lancynova M. O politike i politikah s Yuriem Sengleevym // Kalmykiya segodnya. Ezhenedelnaya obshchestvenno-politicheskaya gazeta. 22.08.2019. URL: http://xn--80agdcokbhj7a2jocg.xn--p1ai/politics/1495-o-politike-i-politikakh-s-yuriem-sengleevym?fbclid=IwAR1L06-a5c0OrLJCnYrT_qM9UG0jcf_xRRBTGQ0gdtF-8MNIka1895Tzfs (data obrashcheniya 25.08.2019).
7. Ostrovskaya E. A. Buddijskie obshchiny Sankt-Peterburga. SPb.: Aleteya, 2016. 198 s.
8. Trepavlov V. V. «Belyj car»: obraz monarha i predstavleniya o poddanstve u narodov Rossii XV–XVIII vv. M.: Vost. lit., 2007. 225 s.
9. Chetyrova L. B. Buddizm v Rossii: proshloe i nastoyashchee // Vestnik Russkij hristianskoj gumanitarnoj akademii. 2009. T. 10. №. 3. S. 50–58.

List of informants

1. The Honorable Geshe Jampa Tinley. Record 08/10/2019. District, Kabansky district, Republic of Buryatia. Interviewer L. B. Chetyrova.
2. The Honorable Geshe-Lharamba Tekchen Tulku Rinpoche. Record 08/10/2019. District, Kabansky district, Republic of Buryatia. Interviewer L. B. Chetyrova.

РЕЦЕНЗИИ

**Цивилизационное развитие России: наследие,
потенциал, перспективы / Под общ. ред.
В. А. Черешнева, В. Н. Расторгуева.
М.: Издатель Воробьев А. В., 2018. 440 с.**

**Civilizational Development of Russia:
Heritage, Potential, Prospects
Edited by V. A. Chereshev, V. N. Rastorguev**

В рецензии на коллективную монографию, подготовленную авторами, представляющими Научный совет при Президиуме РАН и Экспертный центр Всемирного русского народного собора, дан анализ междисциплинарной разработки проблем российской цивилизационной структуры и динамики, а также соотносимой с ними цивилизационной идентичности. Указывается на своеобразие цивилизационного и аксиологического подходов в понимании цивилизационной природы России как страны-цивилизации. Важным моментом рецензируемой концепции является утверждение о том, что ценности ассоциируются с цивилизационным наследием России, трактуемым расширительно. По сути, речь идет о социоприродной онтологии, хронотопе, культурном коде, «лингвистической вселенной», хозяйственном укладе и геостратегии.

Однако позитивное отношение к наследию, о котором пишут авторы коллективного труда, вместо ранее доминировавшего утилитарно-нейтрального предполагает два важных ракурса: а) «личностное измерение цивилизации»; б) элиминацию «заемных смыслов». Такой шаг вообще связан с идейным наследием А. С. Панарина, и в частности с принципом самоценности русской цивилизации.

Также отмечается фундаментальность замысла цивилизационной регенерации России как страны-цивилизации за счет проекции «умной политики», обращенной ко всем временным модусам бытия. Кроме того, авторами предлагается переосмыслить модель солидарности, возникшую и развивающуюся в рамках «демократического дискурса», и реактивировать содержание понятия соборности, кри-

сталлизовавшееся в отечественном философско-историческом дискурсе. Именно «дух соборности» позволяет соединять людей и народы, обнаруживать живую связь поколений.

Ключевые слова: цивилизационное развитие России как страны-цивилизации; цивилизационный подход; ценности; соборность.

The review of the collective monograph prepared by authors representing the Scientific Council under the Presidium of the Russian Academy of Sciences and the Expert Center of the World Russian People's Cathedral gives an analysis of the interdisciplinary development of the problems of the Russian civilizational structure and dynamics, as well as their civilizational identity. The peculiarity of the civilizational and axiological approaches in understanding the civilizational nature of Russia as a country-civilization is indicated.

An important point of the reviewed concept is the assertion that values are associated with the civilizational heritage of Russia, interpreted broadly. In fact, we are talking about a socio-natural ontology, a chronotope, a cultural code, a "linguistic universe", an economic structure, and geostrategy.

However, a positive attitude to the heritage, which the authors of collective work write about, instead of the previously dominant utilitarian-neutral, suggests two important perspectives: a) the "personal dimension of civilization"; b) the elimination of "borrowed meanings". Such a step is generally associated with the ideological legacy of A. S. Panarina, and in particular, with the principle of the intrinsic value of Russian civilization.

Also noted is the fundamental nature of the concept of civilizational regeneration of Russia as a country-civilization due to the projection of "smart politics", addressed to all temporary modes of being. In addition, the authors propose to rethink the model of solidarity that has arisen and is developing in the framework of the "democratic discourse" and to reactivate the content of the concept of conciliarity, crystallized in the domestic philosophical and historical discourse. It is the "spirit of catholicity" that makes it possible to unite people and nations, to discover a living connection between generations.

Keywords: civilizational development of Russia as a country of civilization; civilizational approach; values; collegiality.

Три года назад при поддержке Фонда ИСЭПИ и центра Rethinking Russia была опубликована неожиданная в своей откровенности книга: «Цивилизация, притворившаяся страной: ведущие западные аналитики о России» [12]. В ней, помимо взглядов целого ряда политиков и политологов Запада на Россию и ее внешнеполитические приоритеты, обозначен важнейший двусоставный тезис, имеющий подчеркнуто цивилизационно-историческое значение. Суть его в том, что Россия – это отдельная цивилизация, ядро особого «русского мира», национального сообщества людей, отождествляющих себя с традиционными русскими ценностями. Россия – центр крупной геоэкономической структуры (Евразийского союза), объединяющей бывшие советские республики на основе политических, силовых и культурных составляющих, в том числе как средство равных отношений с ЕС и КНР.

Такой взгляд не только характерен для «внешнего наблюдателя», но и достаточно широко представлен в самой России: его придерживается Президент РФ В. В. Путин, он распространен как в политических кругах, так и в научном сообществе с поправкой на то, что здесь доминирует конкуренция различных школ и теорий. Значительно в меньшей степени он проник в массовое сознание, где под цивилизацией понимается высший уровень технических и культурных достижений. По этой причине признание сосуществующих мировых цивилизаций и их права на самобытность нуждается, как это ни парадоксально, в концептуальных доказательствах и перманентной верификации на уровне *real politic*.

Исследования, связанные с теоретико-практическим обоснованием подобного подхода в течение многих лет инициирует и координирует Научный совет при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия (организатор и сопредседатель Совета – академик Е. П. Чельшев, основоположник российской индологии). Совет осуществляет свою деятельность в рамках научной программы «Цивилизационный путь России» в содружестве с философским факультетом МГУ имени М. В. Ломоносова и целым рядом профильных российских и зарубежных научных центров, а также экспертными структурами Федерального Собрания РФ и Всемирного русского народного собора (ВРНС). Оригинальная методология программы, основанная на принципе концептуального плюрализма, позволяет совместить в одном исследовании различные цивилизационные теории, вошедшие в научный оборот, поскольку каждая из них по своему приоткрывает какую-то грань становления и развития локальных цивилизаций.

Основные итоги этой работы были обобщены в рецензируемой монографии, видеопрезентация которой состоялась на Юбилейном заседании Собора в Кремлевском дворце, посвященном 25-летию ВРНС. Тема заседания, которое открыли доклады Президента РФ, Предстоятеля Русской православной церкви и президента РАН, – цивилизационное развитие России. Ее обсуждение на столь представительной площадке поднимает на новый уровень научно-аналитическое обеспечение реализации планов по конституированию общецивилизационной солидарности, в том числе за счет налаживания межконфессионального и межпартийного диалога на основе общих базовых ценностей, связующих прошлое, настоящее и будущее России.

Монография является результатом междисциплинарного анализа проблем генезиса российской цивилизации и цивилизационной идентичности. Одна из основных практических целей, которые преследуют авторы, – недопущение меж- и внутрицивилизационных конфликтов, которые столь характерны для постсовременного мира и Большой Евразии в особенности. Но такая установка предполагает и позитивную программу, в которой был

бы, с одной стороны, учтен «бесценный опыт побед и поражений», а с другой стороны, присутствовал фактор «двойной защиты»: защиты собственной уникальности и «защиты от себя». Дело в том, что цивилизационное наследие вмещает в себя, наряду с великими достижениями, опыт роковых ошибок, социальных и природных катастроф (Рец. соч., с. 49, 50).

В качестве методологического *credo* исследования цивилизационного пути России авторами избран междисциплинарный подход, нацеленный на вскрытие логики самовоспроизведения такой сверхсложной социоприродной системы, какой является Россия. Авторы исходят из того, что Россия как страна-цивилизация имеет вполне отчетливо выраженную социоприродную онтологию, хронотоп, культурный код, «лингвистическую вселенную», хозяйственный уклад и геостратегию.

Но в отличие от других цивилизационных ракурсов (например, в научных школах Ю. В. Яковца, где таксон – евразийская цивилизация 4–5 поколений; В. Л. Цимбурского, где таксоном является «остров Россия»; Ю. Н. Пахомова и Ю. В. Павленко, в рамках которой отстаивается позиция евразийско-старороссийско-советско-СНГовской системы), авторы монографии оперируют таксонами стран-цивилизаций. Это открывает перспективы институционализации особых отношений между такими странами-цивилизациями, как Россия, Китай, Индия.

Данное обстоятельство имеет как ближайший, так и отдаленный контур, что, естественно сопряжено с теоретическими трудностями. В первом случае субъектность исторического процесса, деятельность и интеграционные «механизмы», целеполагание и миссия корреспондируют с российской государственностью, ее полиэтническим сообществом и русской / российской культурной матрицей. Однако эта субъектность ассоциирована (как «симфоническая личность») и подчеркнута кооперативна (СНГ, ЕАЭС / ЕврАзЭС, ОДКБ), а деятельность («общее дело») и интеграционные «механизмы», целеполагание и миссия, как и культурная сфера, пока не представляют собой цивилизационного монолита. Отсюда и имманентная тексту задача: предложить – в заметно изменившихся глобальных и региональных условиях – новую культурно-историческую констелляцию или формулу «цивилизационной сборки». Выход из этой ситуации связан ценностным полаганием, о чем неоднократно говорилось на ВРНС (напр., «Декларация русской идентичности»), и лично Патриархом Кириллом [4]. Речь по большому счету идет о концепции русскомирности: «Но если говорить о цивилизации, то Россия принадлежит к цивилизации более широкой, чем Российская Федерация. Эту цивилизацию мы называем Русским миром» [5, с. 321].

Но если у Патриарха Кирилла формула «сборки» прочерчена на основе «религиозно-политического синтеза»: вера – справедливость – солидарность – достоинство – державность, то у профессора

В. Н. Расторгуева она дополняется «принципом живой кровли». Суть последнего состоит во взаимообусловленности регионального биологического и этнокультурного разнообразия. Такой ключ, по его мнению, дает возможность объяснения и понимания форм сотрудничества народов, бытующих в этом «вмещающем ландшафте» на основе культуры и исторического творчества. По ходу замечу, что современная цивилизационная теория Ф. Фернандеса-Арместо, также эксплицирующая тип отношения человека с естественной средой, замыкает жизнь цивилизаций на самые разнообразные локусы мира: бесплодную землю, «царство льда», дикие леса, пески, речные, морские и океанические «одиссеи», хотя и с оговоркой о примате потребностей людей как доминанте цивилизационного развития [11, с. 25–26].

В рецензируемой монографии, повторюсь, цивилизационный процесс и его субъект связываются с аксиологической доминантой, дающей, как полагают авторы, «объемный образ» России как страны-цивилизации. И здесь, разумеется, важен разбор таких вопросов, как морфология и типология отечественной цивилизации – древнерусский период и «южный цивилизационный вектор», Новое и Новейшее время и поиск оптимальной имперской (квазиимперской) экстерриториальной формы, но с учетом специфики «славянофильского» / «западнического», коммунистического / либерального путей развития. Эти вопросы разбираются в Главе 1, основные разделы которой подготовлены проф. В. Н. Расторгуевым, проф. О. Ю. Бойцовой и проф. М. Н. Громовым.

Одним из самых важных смысловых векторов монографии является метапроблема: цивилизационное наследие – наследники – право и возможность наследования. Замечу, что задача «сохранения культурных ценностей и традиций народов Российской Федерации, материального и нематериального наследия культуры России и использование его в качестве ресурса духовного и экономического развития» изложена в одном из главных пунктов нормативного документа «О федеральной целевой программе «Культура России (2012–2018 годы)» (с изменениями на 9 ноября 2018 года).

Однако позитивное отношение к наследию, о котором пишут авторы коллективного труда, вместо ранее доминировавшего утилитарно-нейтрального, предполагает два важных ракурса: «личностное измерение цивилизации» и элиминацию «заемных смыслов». Такой шаг продиктован обращением к идейному наследию А. С. Панарина, и в частности к принципу самоценности русской цивилизации. Именно этот принцип находит свою верификацию на страницах книги. Так, тысячелетняя русская цивилизация была в значительной степени индоктринирована и претерпела существенную модификацию под влиянием идеологий, исчерпавших свой ресурс тремя поколениями, в то время как православная система ценностей существует

в другом временном измерении. При этом сегодня следует учитывать риски, связанные с «глобализацией», ориентированной на абсолютное антиличностное пространство – «открытое общество».

Следуя в русле идеи стратегической альтернативы, исходящей от православной цивилизации [6], авторы основываются на ценностях традиционализма как главном условии сбережения культурной, цивилизационной и гражданской идентичности России (Рец. соч., с. 171). Это представляется важным, поскольку сам факт «внедрения идеологий» артикулирован как «опыт вытеснения традиционной цивилизационной идентичности» (Рец. соч., с. 203). Нужно сказать, что тезис о необходимости возрождения консерватизма разделял покойный ныне проф. И. Бло (Франция), который в течение последних лет активно участвовал в международных Панаринских чтениях, ежегодно организуемых разработчиками программы. В своей книге «Россия Путина» он показал, что консерватизм как таковой представляет собой духовный принцип, прямое жизнеутверждение [1, с. 234–235].

Именно поэтому в главах 2–4 находит свое отражение принцип «умной политики». На геополитическом уровне он реализован в виде отказа от униполярности, поскольку последняя покоится на де-христианизированной и де-просвещенческой ценностной основе. Этот пункт, который А. С. Панарин называл «монизмом с обратным знаком», должен быть преодолен. Но пока в проектах Рах Americana и Пан-Европа присутствует откровенно редуционистский подход к решению большинства социальных процессов и проблем – Heartland (Х. Маккиндер), «черной дыры» и будущего постсоветских республик (Зб. Бжезинский), «полупериферии» и «периферии» (И. Валлерстайн).

Вообще, в рассматриваемой работе актуальная композиция «больших пространств» присутствует как фоновая величина, хотя такие геопроекты, как «Один пояс, один путь», «Тихоокеанское партнерство» и российский «Северный морской путь», образующие новые интерцивилизационные сюжеты и интриги, остаются вне детального рассмотрения.

При этом даже в модусе возможного политического диалога России с лидерами западной цивилизации (Рец. соч., с. 233–235) ни одна из обозначенных площадок – языковая, энергетическая, экологическая – пока не обеспечивает прорывных решений. Пример – долгое «пробуксовывание» Нормандского и Минского форматов урегулирования социально-политического конфликта на Украине, в том числе в части обеспечения элементарных языковых прав русскоязычного населения.

К тому же (что можно считать заслугой авторов) очень остро поставлен вопрос о географии и сущности мультикультурализма. Известно, что он также призван обслуживать большие политические проекты, внедрение которых как на самом Западе, так и в иноцивилизационном пространстве усили-

вает и без того возрастающую социокультурную турбулентность (Рец. соч., с. 248–260). При этом сама глобализация разворачивается как сверхпротиворечивый феномен, в том числе за счет «насаждения культа глобальных проблем», различные подходы к классификации которых также представлены в монографии.

Конечно, сегодня интерсоциальные, антропосоциальные и экологические проблемы решаются по-разному на национальном, международном и глобальном уровнях. Акад. В. А. Черешнев и проф. В. Н. Расторгуев предлагают их интерпретацию и регулирование с опорой на цивилизационные приоритеты России. Речь идет о шкале ценностных ориентиров, среди которых природосбережение и народосбережение образуют инвариантный (независимый от политической и идеологической конъюнктуры) контур политического планирования в фокусах устойчивого развития и секьюритизации (Рец. соч., с. 273–324).

Несомненно, что к вопросам, связанным с наследием, потенциалом и перспективами бытия русской цивилизации, относится вопрос о языке и языковой политике. Он нашел свое отражение в Главе 3, подготовленной проф. В. И. Аннушкиным. В ней раскрывается история русского слова и языка с учетом представлений об общественно-стилевом и языково-циклическом характере жизни России. И кстати, эти компоненты увязаны с допетровскими и петровскими временами, расцветом ученой и художественной словесности, советским периодом и нынешним, связанным с информационной революцией. Тем не менее в современном политическом процессе на первый план выдвигаются три вектора языковой политики: 1) внутри-страновой; 2) в отношении стран постсоветского пространства; 3) в отношении стран дальнего зарубежья.

Здесь нужно подчеркнуть, что данная программа, по сути, совпадает с тезисом о том, что русский язык функционирует в рамках социального и ментального пространств с их потенциальными [10, с. 250–294]. Традиция и ее система ценностей, о которой пишет проф. Аннушкин, соотносится с многомерным социальным и ментальным пространством нашей цивилизации, где православие и церковно-славянский язык образуют основную сакрально-значимую потенцию.

Наконец, в книге (Глава 4) нашла свое место экономическая проблематика, также напрямую связанная с цивилизационным видением и ценностным фундированием экономических процессов. Член-корр. РАН Г. Б. Клейнер предпринял попытку системно изложить взгляд на отечественную экономическую цивилизацию, делая акцент на «экономико-цивилизационном коде». Последний состоит из четырех страновых макросистем: государства, общества, экономики и бизнеса, а также динамических взаимоотношений между ними. При этом объектная система (государство), средовая система (социум),

процессуальная система (экономика) и проектная (бизнес) соединены между собой кооперативными механизмами. Но сами эти механизмы не фундированы ментальными и поведенческими особенностями социума, а напротив, черпают в себе логику бинарных отношений (Рец. соч., с. 397 и сл.).

Думается, что такой взгляд, предполагающий «пассионарность бизнесменов», несколько контрастирует с общим контекстом рассуждений, в которых, по нашему мнению, должна быть раскрыта панаринская формула постэкономического человека, идущего на смену экономическому человеку и его рациональности [8, с. 269], или же софиологическая формула хозяйства о. Сергия Булгакова, которая является «внутренней движущей силой», и по-настоящему этически фундирует экономический обмен [2, с. 163]. Между тем и в западной мысли уже давно поставлен под сомнение сам «дух расчета» и показана «всеобщая ложность рассчитывающего сознания». Более того, обозначена недопустимость проникновения такового в сферы сакрального [3].

Завершается работа футурологическим сюжетом, который также разрабатывается в рамках деятельности панаринской научной школы [9]. Проекция «умной политики» в будущее приводит проф. В. Н. Расторгуева к выводу о необходимости поиска формулы солидарности мировых цивилизаций. Такая формула уже не первый год ищется на площадке Родосского форума «Диалог цивилизаций». Однако, в отличие от незавершенного там «конфликта интерпретаций», здесь предлагается переосмыслить саму модель солидарности, возникшую и развивающуюся в рамках «демократического дискурса», и реактивировать содержание понятия соборности, кристаллизовавшееся в отечественном философско-историческом дискурсе. Естественно, что автор склоняется ко второй формуле, поскольку «дух соборности» позволяет соединять людей и народы, обнаруживать живую связь поколений (Рец. соч., с. 430). Напротив, западный концепт и его политический дубликат сегодня перешли в свою противоположность, в том числе и главным образом из-за элиминации «сакральных ценностей» (Рец. соч., с. 426).

Но данный вывод не означает отказ от диалога с Западом. Скорее напротив, поскольку «соединение несоединимого» как раз и составляет важнейшую задачу политической науки и политической практики.

Оценивая текст коллективной монографии в целом, следует отметить фундаментальность замысла цивилизационной регенерации России как страны-цивилизации, хотя, нужно отметить, – несколько запоздалую. При этом теоретическая и методологическая стороны рассматриваемой предметной области заметно эвристичны, главным образом, за счет ее аксиологической транскрипции. К тому же работа выстроена на добротном цивилизационно-историческом материале, позволяющем видеть и актуальные «победы и беды России» (В. В. Кожинов), равно как и «заглядывать за горизонт». Иначе говоря, нормативный

и дескриптивный уровни описания вполне органично и удачно накладываются и дополняют друг друга. Это обстоятельство свидетельствует о причастности авторов к парадигме политики как служению, взятой как в научном, культурном, так и в государственном измерении.

Представляется, что этот в целом полезный и важный коллективный труд должен послужить новой точкой отсчета в деле стратегического планирования цивилизационного развития России, ее подчеркнута духовно-сообразной идентичности.

Муза Дмитрий Евгеньевич – доктор философских наук, член-корреспондент Крымской Академии Наук, профессор кафедры политологии и кафедры международных отношений ГОУ ВПО «Донецкий Национальный Университет».

283001, ДНР, Донецк, ул. Университетская, д. 24.

Dmitry E. Muza – Sc.D. in Philosophy, professor, Donetsk National University, Associate member of Crimean Academy of Science.

283001, 24 Universitetskaya str., Donetsk, DNR.

dmuza@mail.ru

Список литературы

1. Бло И. Россия Путина. М.: Книжный мир, 2016. 240 с.
2. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. 603 с.
3. Бурдые П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992–1993). М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. 416 с.
4. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Семь слов о русском мире. М.: ВРНС, 2015. 120 с.; он же. Диалог с историей. М.: Абрис, 2019. 256 с.
5. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. О смыслах. М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2017. 456 с.
6. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 496 с.
7. Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Алгоритм, 2003. 640 с.
8. Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2000. 352 с.
9. Расторгуев В. Н. Умная политика и культура прогнозирования. Пролог к IX Панаринским чтениям. М.: ГАСК, 2014. 189 с.
10. Степанов С. А. Константы: Словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический проект, 2004. 992 с.
11. Фернандес-Арместо Ф. Цивилизации. М.: АСТ, 2009. 768 с.
12. Цивилизация, притворившаяся страной: ведущие западные аналитики о России. / ред.-сост А.А.Сушенцов. М.: Эксмо, 2016. 384 с.

References

1. Blo I. Rossiya Putina. M.: Knizhnyj mir, 2016. 240 s.
2. Bulgakov S. N. Filosofiya hozyajstva // Bulgakov S. N. Sochineniya v dvuh tomah. T. 1. Filosofiya hozyajstva. Tragediya filosofii. M.: Nauka, 1993. 603 s.
3. Burde P. Ekonomicheskaya antropologiya: kurs lekcij v Kollezhe de Frans (1992–1993). M.: Izdatelskij dom «Delo» RANHiGS, 2019. 416 s.
4. Kirill, Patriarh Moskovskij i vseya Rusi. Sem slov o russkom mire. M.: VRNS, 2015. 120 s.; on zhe. Dialog s istoriej. M.: Abris, 2019. 256 s.
5. Kirill, Patriarh Moskovskij i vseya Rusi. O smyslah. M.: Izd-vo Moskovskoj Patriarii RPC, 2017. 456 s.
6. Panarin A. S. Pravoslavnaya civilizaciya v globalnom mire. M.: Algoritm, 2002. 496 s.
7. Panarin A. S. Strategicheskaya nestabilnost v XXI veke. M.: Algoritm, 2003. 640 s.
8. Panarin A. S. Globalnoe politicheskoe prognozirovanie. M.: Algoritm, 2000. 352 s.
9. Rastorguev V. N. Umnaya politika i kultura prognozirovaniya. Prolog k IX Panarinskim chteniyam. M.: GASK, 2014. 189 s.
10. Stepanov S. A. Konstanty: Slovar russkoj kultury. Izd. 3-e, ispr. i dop. M.: Akademicheskij proekt, 2004. 992 s.
11. Fernandes-Armesto F. Civilizacii. M.: AST, 2009. 768 s.
12. Civilizaciya, pritvorivshayasya stranoy: vedushchie zapadnye analitiki o Rossii. / red.-sost A.A.Sushencov. M.: Eksmo, 2016. 384 s.

А. А. Кара-Мурза
Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825).
М.: Аквилон, 2019. 112 с.

A. A. Kara-Murza
Italian travel of Pyotr Chaadayev (1824–1825)

В рецензии на книгу А. А. Кара-Мурзы «Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825)» дана общая характеристика фигуре П. Я. Чаадаева как основоположника отечественной историософии и показано значение фактора пребывания его в европейском путешествии, и в особенности в Италии, с точки зрения формирования его мировоззрения. Несмотря на то что именно с Философических писем Чаадаева начинается русская философия истории (если под философией мы понимаем систематическое и логически выверенное изложение идей), сам Чаадаев остается одиночкой в пространстве русской культуры. Его критика России и ее исторической судьбы была не вполне понята современниками, сама эта критика вторична, производна от базовых идей Чаадаева, ядро которых – в религиозном восприятии исторического процесса. Чаадаев был христианским философом, так он себя сам и называл. В этой связи особое значение для понимания хода создания его философской системы приобретают факты его биографии, проливающие свет на впечатления, полученные во время итальянского путешествия. Италия – страна, в которой традиционно господствовала католическая вера, а Рим был центром западного христианства на протяжении веков. В рецензируемой книге А. А. Кара-Мурзы показываются с опорой на богатый фактический материал те обстоятельства, события и встречи, которые способствовали появлению философии П. Я. Чаадаева.

Ключевые слова: историософия; путешествие П. Я. Чаадаева; христианство; религиозная философия; Италия; исторический процесс; Россия и Европа.

In the review of the book Pyotr Chaadayev's Journey to Italy (1824–1825) by A. A. Kara-Murza, P. Ya. Chaadayev is described as a founder of national philosophy of history. The book also shows the meaning of his European journey, especially to Italy, and how it influenced the formation of his mindset. Even though Russian philosophy of history begins with Philosophical letters of Chaadayev (if we see philosophy as a systematic and logically verified exposition of ideas), Chaadayev remains a person by himself in the space of Russian culture. His criticism of Russia and its historical fate was not entirely understood by his contemporaries. The criticism is derived from Chaadayev's basic ideas with reli-

gious perception of historical process at their core. Chaadayev was a christian philosopher, that is what he called himself. Therefore, to understand how his philosophical system was being formed it is particularly important to take into account the facts of his biography that are shedding light on his impressions from the Italian journey. Italy is a country where catholic faith has traditionally prevailed, while Rome has been the center of western christianity for centuries. In the remarkable book A. A. Kara-Murza, drawing on a rich factual evidence, presents the circumstances, events and encounters that had contributed to the emergence of P. Ya. Chaadayev's philosophy.

Keywords: historiosophy; P. Ya. Chaadayev's journey; christianity; religious philosophy; Italy; historical process; Russia and Europe.

«След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, – такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли проведен он по стеклу? Это тем более замечательно, что Чаадаев не был деятелем: профессиональным писателем или трибуном. По всему своему складу он был “частный” человек, что называется “privatier”. Но, как бы сознавая, что его личность не принадлежит ему, а должна перейти в потомство, он относился к ней с некоторым смирением: что бы он ни делал – казалось, что он служил, священнодействовал» [5].

Осип Мандельштам

Недавно в свет вышла новая книга профессора А. А. Кара-Мурзы «Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825)». В ней в свойственной для себя манере Алексей Алексеевич рассказывает о периоде пребывания известного русского философа П. Я. Чаадаева в Италии. Фигура Чаадаева очень значительна с точки зрения понимания хода развития русской историософской мысли. Именно Чаадаев первый в России по-настоящему поставил вопрос о смысле истории, в первую очередь о смысле существования России как исторического целого, но и о смысле истории и общественного развития как такового. П. Я. Чаадаев поставил этот вопрос в острой полемической форме, что называется ребром, что позволило ему привлечь внимание общественности и за что он государственной властью был объявлен сумасшедшим. Резонанс, вызванный публикацией Философического письма Чаадаева в журнале «Телескоп» в 1836 году, создал волну, которая взбудоражила умы всех мыслящих людей России того времени. Отталкиваясь от проблем и тем, поднятых Чаадаевым, критикуя или соглашаясь с последним, русские интеллектуалы той эпохи образуют первые историософские партии, за которыми позднее закрепились наименования «западники» и «славянофилы». Следует сказать, что сам Чаадаев не относил себя ни

к одной из партий, хотя его и обвиняли в огульном западничестве и презрении к своей родине, что было если и справедливо, то лишь отчасти. Воззрения Чаадаева достаточны сложны и оригинальны.

Но независимо от того, как мы относимся к философским идеям Чаадаева, в какой мере соглашаемся с ними, а в какой мере находим их чуждыми для себя или просто ошибочными, для всех тех, кому интересна логика становления отечественной политической философии, будет небезынтересна и новая книга А. А. Кара-Мурзы. Известно, что Чаадаев формулирует свои идеи после заграничного путешествия, длившегося 3 года. Это путешествие сыграло огромную роль в становлении его мировоззрения, возможно решающую. Красной нитью в Философических письмах [6] проходит тема сопоставления России с Западной Европой, и нужно сказать, что тема эта стала излюбленной не только для самого Чаадаева, но и для нескольких поколений русских мыслителей, которые подходили к ней с разных позиций, но не могли обойти ее. Сложно рассуждать о том, чего не видел, о том, где не был. Чаадаев видел и был. И потому имел полное право говорить. Говорить с горечью и прямо.

Чаадаев был мыслителем религиозным. Интерес к религии у него зародился не позднее 1820 года [2], а возможно, и раньше, и сохранялся на протяжении всей жизни. Как мог он, путешествуя по Европе, не побывать в Италии и Риме, бывшем на протяжении веков центром христианской жизни западного мира? Хотя изначально путешествие по Италии вообще «не замысливалось, потом планировалось максимально коротким, но затем растянулось на восемь месяцев» (Рец. соч., с. 9). Представляется, это произошло не случайно и было продиктовано не только внешними обстоятельствами, но и внутренними запросами самого путешественника, которые, следует заметить, не всегда осознаются сразу, но и неосознанные порой имеют довлеющую силу. Итальянские впечатления стали одними из наиболее значимых для Чаадаева, в Риме он сумел проникнуться духом католицизмом, прочувствовать и воспринимать его, хотя речь вовсе не шла о смене вероисповедания или об однозначно положительном отношении к католической вере. Обвинения ряда оппонентов Чаадаева в католицизме надуманы. Впрочем, даже если было бы это и так, от чего должно брать обвинительный тон?

На страницах книги можно найти много интересных фактов, проливающих свет на специфику тех обстоятельств, при которых складывалось мировоззрение Чаадаева. В Риме Чаадаев провел около двух месяцев, несколько недель из которых – со своим другом Николаем Ивановичем Тургеневым. Такая компания была приятной для обоих, живые и умные беседы, за которыми они проводили свое время, обогащали и оттачивали разум Петра Яковлевича, равно как и Николая Ивановича. Н. И. Тургенев – весьма заметная фигура в нашей истории, член «Союза благоденствия», последователь-

ный сторонник отмены крепостного права, автор книги «Россия и русские», изданной в 1847 году в Европе, единственным трудом в эпоху Николая I, в котором получил довольно полное выражение русский политический либерализм. Чаадаеву и Тургеневу было, без сомнения, о чем поговорить, что обсудить, чем поделиться друг с другом. 12 апреля 1825 года, незадолго до своего отъезда из Рима, Николай Тургенев записал в дневнике: «Теперешнее мое пребывание в Риме будет для меня особенно памятно. Я прожил здесь с лишком две недели, ездя, ходя с таким человеком, каков Чаадаев, по развалинам Рима. Кроме приязни давнишней, общество его для меня весьма дорого и по его умному разговору, по вниманию, которое он обращает на все предметы физические и нравственные» [3, с. 315]. Конечно, сложно определить степень взаимовлияния друзей, в какой мере мысли и соображения Чаадаева способствовали составлению проектов Тургенева, в какой мере анализ и понимание Тургенева определили отношение Петра Яковлевича к российской действительности и порядку, царящему в ней, но одно бесспорно – таково взаимовлияние было, и в те дни оно было сопряжено с влиянием атмосферы «Вечного города».

Но не только с Н. И. Тургеневым общался Чаадаев в Риме. Вместе они встречались с русскими художниками Сильвестром Щедриным, Федором Бруни и Семеном Гальбергом и даже посещали их мастерские. А когда Чаадаев, Тургенев и М. Ф. Митьков (отставной полковник, товарищ Тургенева, ставший приятелем и для Чаадаева) осматривали знаменитые фрески Рафаэля в Ватиканском дворце, они познакомились там с Петром Васильевичем Басиным, тоже русским художником. Басин поведал товарищам о художественном методе Рафаэля и секретах трех красок (Рец. соч., с. 45). Могли ли встречи и беседы с художниками, мастерами своего дела, пройти для Чаадаева бесследно? Что почерпнул он из них? Мы не можем этого знать, но мы знаем, что эстетическое чувство мыслителя изменило со временем вектор своего развития.

Сколько удивительных шедевров, великолепных произведений искусств находится в Риме! Но как относится к ним зрелый Чаадаев? Вот что пишет он сам в седьмом письме: «Вы, может быть, меня спросите, был ли я сам всегда чужд этих обольщений искусства? Нет, сударыня, совсем напротив; пока я с ними даже и не был знаком, какой-то неведомый инстинкт заставлял меня предчувствовать исходящие от них сладостные наслаждения, которым было суждено заполнить мою жизнь. Когда же одно из величайших событий века привело меня в ту сторону, где завоевание сразу собрало все эти сокровища, я следовал общему примеру и еще усерднее, чем другие, курил фимиам на алтаре кумиров. Затем, когда я их во второй раз увидел при свете их родного солнца, я снова восхищался ими с наслаждением. Правда, в глубине этого восхищения всегда таилось что-то горькое, подобное угрызению

совести; и потому, когда явилось понимание истины, я, не отбрасывая ни одного из ее последствий, немедленно и без уверток все их принял» [6]. Судя по его словам, пребывая в Париже во время заграничного похода русской армии и в Риме во время своего путешествия, он с восхищением смотрел на великие произведения искусств, но «в глубине этого восхищения всегда таилось что-то горькое», и в Риме это самое «горькое» проступало уже гораздо более явственнее, более отчетливее, постепенно захватывая всю душу. Отсюда – его показательное равнодушие к «искусствоведческим» спорам своих друзей и нежелание уделять слишком много времени на хождение по галереям Рима (Рец. соч., с. 38). Что же отвратило Чаадаева от художественного великолепия? Религиозное чувство.

Не поняв значения религиозного чувства в жизни Чаадаева, мы никогда не поймем его философии. Сам себя Чаадаев называет христианским философом [4]. Философия Чаадаева – это религиозная философия. Историсофия Чаадаева – это взыскание Царства Божия, соединения земли и неба, исторической справедливости с высшей правдой. Когда мы называем Чаадаева «русским европейцем», мы должны понимать, что он был европейцем в том лишь смысле, что Европа для него – средоточие христианской веры. Не будь в ней христианства, он бы никогда не считал ее более цивилизованной в сравнении с Россией. Для Чаадаева существовала одна цивилизация – христианская. Все народы, лишенные света учения Христа, были для него варварами. И хотя он с большим уважением отзывается об основателе ислама Мухаммеде, предавая большое значение его миссии для мировой истории, в мусульманской религии он видит свет в той мере, в какой он является светом христианским, отраженным в арабской культуре и преломленным сквозь призму личности пророка. Вся речь Чаадаева – о христианстве, но не столько как религии личного спасения души, а о христианстве как исторической силе, единственной силе, на его взгляд, способной преобразить человеческий род, дав ему надежду на выход из порочного круга разобщенного существования и открыв смысл истинного бытия, путь к которому не бывает простым. Таков цивилизационный выбор Чаадаева – выбор в пользу христианства.

Но христианства какого? Православие, при всех его достоинствах, показало себя пассивной силой с точки зрения исторического развития. Протестантизм разобщил некогда единый христианский мир. И потому пристальный взгляд Чаадаева обращается к католицизму, который являл для него пример исторически деятельного христианства. И потому пребывание в Риме, городе, олицетворявшем собой силу исторического действия, как дохристианского в лице Империи, так и христианского в лице Церкви, имело для него значение соприкосновения с живым источником творящей историю духовной энергии. Оказался ли этот источник подлинно живительным для мыслителя? Если верить свидетельству Н. И. Тургенева, нет. 27 марта 1825 года Чаадаев, Тургенев

и Митьков отправились в Ватикан, где уже шли предпасхальные церемонии. Тургенев в тот день записал в дневнике: «С дорогими земляками поехали в Ватикан. Пробрались в капеллу Сикстину и заняли места... Папу понесли на креслах. Сидя спокойно на креслах, Папа благословлял присутствующих в церкви». И далее: «Чаадаев заметил то же, что и я заметил, быв в первый раз в сей капелле, то есть что служение более относится к Папе, нежели к Богу. Все церемонии, а истинно величественного не видно...» (Рец. соч., с. 34).

Мы знаем из Философических писем, что Чаадаев сделал ряд критических выпадов в сторону православия и несколько не менее жестких в сторону протестантизма, но означает ли это, что он признавал правоту за католичеством? Такой вывод поспешен. Сам Чаадаев считал, что его религия «не совпадает с религией богословов», и даже называл свой религиозный мир «религией будущего» (*Religion de l'avenir*), «к которой обращены в настоящее время все пламенные сердца и глубокие души» [4]. Слова эти были обращены к тому же самому Тургеневу, его другу, в одном из писем, датированном 1835 годом.

Интересно, что одно из самых ярких впечатлений для Чаадаева в его итальянском путешествии связано со встречей, которая продлилась всего несколько часов. Это была встреча с английским священником Чарльзом Куком. «Я провел с этим человеком лишь несколько часов, – рассказывает сам Чаадаев, – время совсем непродолжительное, почти мгновение; с тех пор я не имею о нем никаких известий. И что же! С этим человеком я в настоящее время общаюсь больше, чем с кем бы то ни было (*“voilà l’homme, avec lequel je suis à cette heure le plus en société”* – франц.). Не проходит и дня, чтобы я не вспоминал о нем; и всегда с волнением, с мыслью, которая среди моих столь великих печалей меня ободряет, среди столь многочисленных разочарований меня поддерживает. Вот настоящее общество для разумных существ; поистине, вот как две души влияют друг на друга: пространство и время здесь не могут ничего поделать» (Рец. соч., с. 21). Чем же так запомнился Чарльз Кук русскому путешественнику? Тем, что весь его интерес, вся его сосредоточенная устремленность была направлена к единственному предмету – к религии. Эти воспоминания лишней раз подтверждают то, о чем мы уже сказали, философия Чаадаева и все его мировоззрение было религиозным по преимуществу. И, вероятно, данная встреча послужила одним из тех внешних толчков, которые, поражая наше сознание, позволяют отбросить ненужные сомнения и укрепиться в новой системе ценности.

Подробности этой встречи, а также много других занимательных подробностей путешествия П. Я. Чаадаева можно встретить в книге А. А. Кара-Мурзы. Обилие фактического материала свидетельствует о той большой работе, которую проделал автор, чтобы представить читателю данное повествование в увлекательной, легкой для чтения форме. Эта книга продолжает серию книг профессора Кара-Мурзы, посвященных культурным связям между

Европой и Россией, обнаруживаемым и в ходе становления традиций русской философии. Некоторые весьма важные идеи зарождались в головах мыслителей во время их заграничных путешествий по европейским странам. Слепое противопоставление одной цивилизации другой, равно как и слепое их отождествление, мало дают пищи для понимания природы генезиса высокой культуры, которая никогда не бывает ограничена рамками одного цивилизационного ареала. Высокая культура существует на «верхних этажах», где задаются вопросами общечеловеческого характера, и потому для носителей ее так важен обмен с подобными себе, хотя и другого «племени и рода», но размышляющими о таких же проблемах. Есть своя красота в Италии, и есть своя красота в России. И есть своя красота в переплетении судеб этих стран, даже если оно представлено в лице одного человека. Надеюсь, что когда-нибудь Алексей Алексеевич напишет книгу о своих собственных путешествиях по Италии, в которой поделится философскими размышлениями об увиденном и пережитом.

Угрин Иван Михайлович – кандидат политических наук, научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН.
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Ivan M. Ugrin – Ph.D. in Political sciences, research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.
ivan_ugrin@mail.ru

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Русская идея. СПб.: Азбука: Азбука-Атикус, 2012. 320 с.
2. Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1908. 321 с.
3. Дневники и письма Николая Ивановича Тургенева. Т. IV: Путешествие в Западную Европу. 1824–1825 / под ред. М. Ю. Коренева. СПб.: Нестор-История, 2017. 1032 с.
4. Зеньковский В. В. П. Я. Чаадаев как религиозный мыслитель. Париж, 1946. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/p-ja-chaadaev-kak-religioz-nuj-myslitel/#note18 (дата обращения 19.10.2019).
5. Мандельштам О. Э. Петр Чаадаев. 1914. URL: <http://mandelshtam.lit-info.ru/mandelshtam/articles/petr-chaadaev.htm> (дата обращения 20.10.2019).
6. Чаадаев П. Я. Философические письма. Библиотека «Вехи». URL: <http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html> (дата обращения 19.10.2019).

References

1. Berdyaev N. A. Russkaya ideya. SPb.: Azbuka: Azbuka-Atikus, 2012. 320 s.
2. Gershenzon M. O. P. Ya. Chaadaev. Zhizn i myshlenie. SPb.: Tip. M. M. Stasyulevicha, 1908. 321 s.

3. Dnevnik i pisma Nikolaya Ivanovicha Turgeneva. T. IV: Puteshestvie v Zapadnuyu Evropu. 1824–1825 (Red. M.Yu. Koreneva). SPb.: NestorIstoriya, 2017. 1032 s.
4. Zenkovskij V. V. P. Ya. Chaadaev kak religioznyj myslitel. Parizh, 1946. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/p-ja-chaadaev-kak-religioznyj-myslitel/#note18 (data obrashcheniya 19.10.2019).
5. Mandelshtam O. E. Petr Chaadaev. 1914. URL: <http://mandelshtam.lit-info.ru/mandelshtam/articles/petr-chaadaev.htm> (data obrashcheniya 20.10.2019).
6. Chaadaev P.Ya. Filosoficheskie pisma. Biblioteka «Vekhi». URL: <http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html> (data obrashcheniya 19.10.2019).

Научно-теоретический журнал

Проблемы цивилизационного развития **Civilization studies review**

2019. Том 1. Номер 1

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС77-76168 от 08 июля 2019 г.

Главный редактор *В.Н. Шевченко*
Зам. главного редактора *В.И. Спиридонова*
Ответственный секретарь *И.М. Угрин*
Заведующий редакцией *Б.В. Грачёв*

Художник: *Б.В. Грачёв*
Технический редактор: *Б.В. Грачёв*
Корректор: *Р.В. Молоканова*

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Б.В. Грачёв*

Информацию о журнале «Проблемы цивилизационного развития / Civilization studies review»
см. на сайте: <https://civstudies.ru>

Памятка для авторов

- Журнал принимает к рассмотрению научные статьи, рецензии и обзоры научных мероприятий.
- Журнал не принимает материалы, опубликованные ранее или принятые к публикации в других изданиях.
- Предоставление материала для публикации означает передачу прав на публикацию издателю.
- К рассмотрению принимаются рукописи в формате MS Word по адресу электронной почты. Рукописи статей (других материалов) оформляются следующим образом:
 - шрифт: «Times New Roman»;
 - размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем;
 - подзаголовки (полужирным шрифтом), текст – 14; сноски – 10;
 - междустрочный интервал – 1,5;
 - абзацный отступ – 1,25;
 - выравнивание – по ширине поля: 2,5 см со всех сторон.
- Объем научной статьи не должен превышать 1,2 авторского листа, обзоров научных мероприятий – 0,75 авторского листа, библиографических обзоров и рецензий – 0,5 авторского листа (1 авторский лист – 40 тыс. знаков).
- Первая страница статьи обязательно должна содержать следующие элементы на русском и английском языках:
 - фамилию, имя, отчество автора;
 - сведения об авторе (ученая степень, ученое звание, место работы, должность, почтовый адрес, адрес электронной почты);
 - название статьи;
 - аннотацию (200–250 слов), в которой характеризуются задачи и методы исследования и полученные результаты;
 - ключевые слова (7–10).
- Обязательным условием для приема материала является наличие библиографического списка, составленного в алфавитном порядке. Отдельно необходимо дублировать список на латинице. Для этого можно использовать функцию автоматической транслитерации. Каждая библиографическая запись должна соответствовать ГОСТ Р 7.0.5-2008.
- Ссылки на литературу оформляются следующим образом: в квадратных скобках указывается номер источника из списка литературы, через запятую номер страницы или страниц издания (в том случае, если приводится цитата). Например: [9], [12, с. 134], [14, с. 12–13].
- Публикация осуществляется на русском языке.
- Решение о публикации принимается на основании внутреннего анонимного рецензирования.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 422. Тел.: +7 (495) 697-91-89; e-mail: info@civstudies.ru; сайт: <https://civstudies.ru>