

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

2021. Том 3. 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. Грачев (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, г. 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

2021. Volume 3. 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 Gonchamaya Str., Moscow, Russian Federation.

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

E-mail: info@civstudies.ru

Website: <https://civstudies.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....5

ЗАСЕДАНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО СЕМИНАРА ПО ПЛАНОВОЙ ТЕМЕ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ РАН «РОССИЙСКИЙ ПРОЕКТ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ»

ЗАСЕДАНИЕ 1 (27 ОКТЯБРЯ 2020)

Н.И. ЛАПИН «Российский проект цивилизационного развития»
и антропосоциокультурный подход.....6

Н.А. КАСАВИНА О «втором дыхании» цивилизационного развития
(размышления о докладе Н.И. Лапина).....43

В.Н. ШЕВЧЕНКО Цивилизация и общество
как категории социальной философии.....57

ЗАСЕДАНИЕ 2 (1 ДЕКАБРЯ 2020)

Ю.Д. ГРАНИН «Цивилизация» и цивилизационная эволюция России.....81

ЗАСЕДАНИЕ 3 (28 ЯНВАРЯ 2021)

С.А. НИКОЛЬСКИЙ О проблеме цивилизации
и цивилизационном развитии России. Исторический анализ.....99

А.В. РУБЦОВ Модели цивилизационного развития
в контекстах универсального дискурса.....128

С.С. НЕРЕТИНА Контурное картирование цивилизации.....173

ЗАСЕДАНИЕ 4 (10 ФЕВРАЛЯ 2021)

А.В. СМИРНОВ Текущие задачи русской философии.....188

Ю.М. РЕЗНИК О некоторых философских основаниях
цивилизационного дискурса в современной России.....211

Д.И. ДУБРОВСКИЙ К вопросу о развитии российской цивилизации.
Патриотизм и либерализм.....232

В.Г. БУРОВ Размышления о российской цивилизации.....241

А.В. СМИРНОВ О ходе выполнения мегатемы Института
«Российский проект цивилизационного развития».....252

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Р.Р. ВАХИТОВ Кочевые черты в характере русских
в сфере духа и в материальном производстве.....257

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

К.Ю. АЛАСАНИЯ, Е.Н. МОЩЕЛКОВ, А.В. НИКАНДРОВ,
В.Н. РАСТОРГУЕВ, Т.Н. СЕДЫХ Глобальные угрозы и солидарность цивилизаций
(аналитический обзор XVIII Панаринских чтений, приуроченных к 80-летию
со дня рождения А.С. Панарина; декабрь 2020 г.).....268

И.М. УГРИН У истоков евразийства. К 100-летию выхода книги Н.С. Трубецкого
«Европа и человечество» (обзор Международной научной конференции).....290

TABLE OF CONTENTS

Editorial.....5

SESSIONS OF THEORETICAL SEMINAR ON MEGATHEME OF INSTITUTE OF PHILOSOPHY RAS “RUSSIAN CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT PROJECT”

SESSION 1 (27th OCTOBER 2020)

NIKOLAY I. LAPIN “Russian Civilizational Development Project”
and anthroposociocultural approach.....6

NADEZHDA A. KASAVINA On the “second wind” of civilizational development
(reflections on the report of N.I. Lapin).....43

VLADIMIR N. SHEVCHENKO Civilization and society
as categories of social philosophy.....57

SESSION 2 (1st DECEMBER 2020)

YURI D. GRANIN “Civilization” and civilizational Evolution of Russia.....81

SESSION 3 (28th JANUARY 2021)

SERGEY A. NICKOLSKY On the civilization
and civilizational development of Russia. Historiosophical analysis.....99

ALEXANDER V. RUBTSOV Models of civilizational development
in the contexts of universal discourse.....128

SVETLANA S. NERETINA Contour mapping of civilization.....173

SESSION 4 (10th FEBRUARY 2021)

ANDREY V. SMIRNOV Current objectives of Russian philosophy.....188

YURIY M. REZNIK Some philosophical bases
of civilizational discourse in modern Russia.....211

DAVID I. DUBROVSKY On the development of Russian civilization.
Patriotism and liberalism.....232

VLADILEN G. BUROV Reflections on Russian civilization.....241

ANDREY V. SMIRNOV Report on the progress of the Institute’s megatheme
“Russian Civilizational Development Project”.....252

HISTORICAL TRADITION AND MODERN CIVILIZATIONS

RUSTEM R. VAKHITOV Nomad traits in the character
of Russians in the sphere of spirit and in material production.....257

ACADEMIC EVENTS

KIRA Y. ALASANIA, EVGENIY N. MOSCHELKOVA,
ALEKSEY V. NIKANDROV, VALERIY N. RASTORGUEV, TATIANA N. SEDYKH
Global threats and civilizations’ solidarity (analytical review of the 18th International
Panarin’s readings held on December 26, 2020, timed to coincide
with the 80th anniversary of the birth of Alexander Panarin).....268

IVAN M. UGRIN At the origins of eurasianism. Centenary of the book “Europe and
humanity” by N.S. Trubetskoy (review of International Scientific Conference).....290

К 100-летию Института философии РАН

От редакции Editorial

Уважаемые читатели!

Этот номер необычен и по содержанию, и по количеству публикуемых статей.

В 2018 г. состоялся ученый совет Института философии, на котором была утверждена стратегия развития Института, приоритетные научные направления исследований на ближайшие годы. Было одобрено 7 программ.

Важнейшим направлением был признан мегапроект «Российский проект цивилизационного развития». Принятые ученым советом рекомендации отличались открытой демократической направленностью. Каждый сотрудник Института может заявить о своем участии в любом проекте.

После предварительного обсуждения было решено, что проект будет состоять из трех томов: теория, история и мемория.

В настоящем номере публикуются материалы четырех обсуждений ряда разделов первых двух томов мегапроекта, которые состоялись в октябре 2020 – феврале 2021 г.

В ноябре 2021 года Институт будет отмечать свое столетие со дня образования. Редакция журнала решила внести свой посильный вклад в празднование этого юбилея – опубликовать материалы всех четырех обсуждений в одном номере.

Мы считаем, что лучшим подарком к юбилею будет номер, который ЦЕЛИКОМ посвящен дискуссиям и обсуждениям, поиску наиболее оптимальных путей решения темы, востребованной всем обществом, – «Российский проект цивилизационного развития».

Институт философии был и остается флагманом отечественной философской мысли. Как и все прошедшие 100 лет, его отличительной чертой был неустанный поиск, неодолимое стремление к новому. Публикуемые материалы в полной мере, как нам представляется, служат наглядным подтверждением этой мысли.

**ЗАСЕДАНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО СЕМИНАРА
ПО ПЛАНОВОЙ ТЕМЕ
ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ РАН
«РОССИЙСКИЙ ПРОЕКТ
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ»
(руководитель – акад. А.В. Смирнов)**

ЗАСЕДАНИЕ 1 (27 ОКТЯБРЯ 2020)

Н.И. Лапин

**«Российский проект цивилизационного развития»
и антропосоциокультурный подход¹**

Nikolay I. Lapin

**“Russian Civilizational Development Project”
and anthroposociocultural approach**

Статья подготовлена на основе доклада на состоявшемся 27 октября 2020 г. семинаре № 1 участников «Российского проекта цивилизационного развития» («РПЦР» – мегатема Института философии РАН, ее руководитель – академик А.В. Смирнов). В статье рассматриваются ключевые, по мнению автора, теоретико-методологические проблемы цивилизационных исследований в контексте названной мегатемы. При этом автор использует результаты своих предшествующих исследований (см. [24; 25]), прежде всего методологию антропосоциокультурного подхода, которую он предложил в рамках исследовательского проекта РФФИ²; ее общая характеристика опубликована в журнале «Соци-

¹Текст доклада автор подготовил по поручению руководителя исследования в апреле 2020 г. Он был разослан основным участникам семинара в начале мая для обсуждения, предполагавшегося 19 мая. Поскольку из-за пандемии обсуждение доклада было отложено, автор подготовил сокращенное изложение проблемы своеобразия цивилизаций в виде статьи для журнала «Вопросы философии» (см. [27]); в настоящей статье это сокращение отмечено перед *выводами*.

²Исследовательский грант РФФИ «Антропосоциокультурный эволюционизм как принцип изучения сложности становления нового российского общества и его региональных сообществ»
© Лапин Н.И.

ологические исследования» при поддержке РФФИ (см. [26]). В ней автор постарался учесть состоявшееся обсуждение: не меняя смысла текста доклада на семинаре, но уточнив некоторые его положения. Автор также сократил уже опубликованную часть текста о своеобразии цивилизаций (см. [27]) и дополнил предложениями в конце текста. Подробное обоснование некоторых положений статьи, а также краткие тексты, иллюстрирующие позиции цитируемых авторов, даны в приложениях к основному тексту.

Ключевые слова: Теоретико-методологические проблемы изучения цивилизаций, антропосоциокультурный подход, своеобразии цивилизаций и их культур, человек в цивилизации, цивилизация и общество, осевое время истории, российский цивилизационный процесс.

The article is based on the report at the seminar № 1 of “Russian Civilizational Development Project” dated to 27th October 2020. (This project is a megatheme of the Institute of philosophy RAS, headed by the academician Andrey V. Smirnov). The article reviews key theoretical and methodological problems of civilizational research in the context of the named megatheme. The author uses the results of earlier researches [24; 25], in particular methodology of the anthroposociocultural approach which he elaborated within the framework of the RFBR research project, its general characteristics were published in the “Sociological Research” with the support of the RFBR [26]. The author attempted to take into account the discussion that took place at the seminar, without changing the meaning of the text of the report, but clarifying its provisions. The author also shortened the already published part of the text on the uniqueness of civilizations [27] and suggested some supplements in conclusion. A detailed justification of some of thesis and brief texts, which illustrate the positions of the cited authors, are given in the appendices to the main text.

Keywords: Theoretical and methodological problems of civilization studies, anthroposociocultural approach, specifics of civilizations and cultures, man in civilization, civilization and society, Axial age, Russian project of civilization.

Замысел «Российского проекта цивилизационного развития» как исследования

Приступая к исследованию, инициированному академиком РАН А.В. Смирновым, я считаю необходимым достаточно четко понять его замысел (основную идею, гипотезу) и способы осуществления. Скажу сразу, что я разделяю основную идею-гипотезу проекта, но сохраняю особенности своего, антропосоциокультурного (АСК) подхода при рассмотрении конкретных аспектов ее реализации. И вообще, на мой взгляд, в работе над темой будет полезно, помимо поддержки ее замысла, представленного руководителем мегатемы, формулировать и корректно, но нелицеприятно обсуждать сомнения и некоторые альтернативные позиции.

шесть» (№ 18-011-00386А). Излагаемые в настоящей статье результаты выходят за рамки тематики гранта РФФИ как такового (он завершился в 2020 г.) и представляют собой применение антропосоциокультурного подхода к более широкому кругу методологических проблем цивилизационного развития всего человечества, демонстрируют возможности практического применения названного подхода, которое не фиксировалось как задачи гранта РФФИ.

Замысел этих исследований опирается на понимание фундаментального характера культурно-цивилизационных «несовпадений» разных стран (западных, России, Китая, Индии, исламского мира и др.) как глубинных оснований военно-политических, социально-экономических и иных конфликтов нашего времени. После распада СССР и «лагеря социалистических стран» как второго полюса системы международных отношений в западных странах возник проект создания однополярного мира как моноцивилизационного, т.е. утверждения одной, западной цивилизации в качестве общемировой – как единственно возможной и общей для всего человечества. Есть и не западные претенденты на моноцивилизационную однополярность (см. [52]). С другой стороны, в ряде не западных стран декларируется проект многополярного мира как обеспечивающего справедливо сбалансированное мироустройство. «Основным противоречием текущего момента в этой связи становится противоречие между декларируемым проектом многополярного мира... и отсутствием проекта многоцивилизационного мира; даже, я бы сказал, отсутствием осознания его необходимости. Это – противоречие потому, что многополярный мир возможен как устойчивый только в качестве многоцивилизационного» [43, с. 24].

Соответственно, основная *идея-гипотеза* исследований состоит в предположении о необходимости и возможности проекта сохранения и развертывания *своеобразия культур*, воплощающихся в цивилизациях (подробнее см. [27]), как предпосылки становления многополярного мира и релевантного этому предположению проекта цивилизационного развития России.

Цивилизация – что это такое? Среди участников проекта, как и в целом в отечественной и мировой литературе, пока нет консенсуса по этому ключевому, но весьма сложному вопросу. Об этом я скажу ниже подробнее, в виде **гипотезы**, возникшей в качестве предварительного результата работы над этим докладом, которую я изложил в одном из последних его разделов (см. ниже: «**выводы**»). Она сопряжена с историческим своеобразием культур, образующих смысловую основу цивилизаций, и самоорганизующимися *процессами идентификации* множеств людей с ядром той или иной культуры как совокупностью *отношений* между этими людьми, на основе которых и возникают цивилизации как самые большие антропосоциокультурные сообщества людей.

В соответствии с общими контурами *коллективной идентичности* складываются несколько ее уровней. Во-первых, человек как личность; человек в больших сообществах и в слоях, связанных с его принадлежностью к этносу, государству, обществу, социально-профессиональным группам, поселениям, местным сообществам, семье, неформальным группам, – они имеют свою иерархию, но в целом их совокупность можно считать *первичными* уровнями идентичности. Во-вторых, *основной*, фундаментальный культурно-

цивилизационный уровень. Для успешного развития данной культуры и цивилизации требуется гармоничное согласование этих уровней идентичности. Вместе с тем, формируется и третий, самый широкий уровень идентичности – *всемирный* в содержании которого следует различать **общечеловеческое** и **всечеловеческое**. «Концепция всечеловеческого предполагает самоценность и нередуцируемость логик каждой из культур, составляя важнейшее обоснование многоцивилизационного проекта» [43, с. 29]. Таким образом, «речь идет о конфликте моноцивилизационной и многоцивилизационной моделей мирового устройства. Этот конфликт иначе может быть назван конфликтом общечеловеческого и всечеловеческого цивилизационных проектов» [Там же, с. 23].

Выводы для всего мира и для России.

1. «Если остались на карте мира культуры, которым дорога своя история, собственное лицо, собственное будущее... им стоит ясно осознать закон трех уровней идентичности и обратиться к органичному для них и проявившему себя в их историческом развитии» опыту культуры, а не «выкраивать собственную национальную историю, культуру, литературу, философию и даже науку из исторических пластов, принадлежащих разным культурам и разным цивилизациям».

2. «В истории России ясно заявляет о себе логика всечеловеческого. Только эта логика может быть логикой действительно человеческого мироустройства, не подавляющего никакие культуры, но, напротив, сберегающего их как драгоценное достояние всех. Логика всечеловеческого является собственной, “родной” и органичной для России логикой культуры» [Там же, с. 208–209].

В качестве реализации основной идеи-гипотезы предлагается: разработать «всечеловеческий проект... сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа, открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур» [Там же, с. 204].

К пониманию сложности замысла «РПЦР»

Это замысел сложный во многих отношениях: не только как комплексный, но и как *синергично сложностный*, поскольку нацелен на изучение цивилизации (российской и иных) как синергично сложностного объекта и на формирование столь же сложностного проекта его развития (по *каким основаниям* можно осуществить всечеловеческий процесс собирания многоцивилизационно-многополярного мира?). Сложностность обнаруживается уже при осмыслении теоретико-методологических подходов к пониманию цивилизаций и их развития. Осмысление таких подходов отвечает классическим и современным требованиям к научным исследованиям. Вспомним заключение М. Хайдеггера: «Наука становится исследованием благодаря проекту

и его обеспечению через строгость научного предприятия. Но проект и строгость впервые разворачиваются в то, что они есть, только благодаря методу» [59, с. 96].

О методологии проекта. В данном докладе я использую общепринятое понимание метода как пути исследования, способа получения результата, соответствующего целям и задачам исследования, рационального его плана. При этом методология выступает как тип философски-рефлексивного способа изучения объекта, подхода к его пониманию, конкретизируемого в виде задач, в соответствии с некоторой теорией объекта.

Теоретико-методологическим обоснованием многоцивилизационного устройства мира, полагает А.В. Смирнов, «может выступать только *положение о логике культуры и ее определяющей роли в формировании цивилизационного проекта*, развиваемого данной культурой или группой культур, сопряженное с принципиальным тезисом о множественности, равноправии и взаимной несводимости этих логик» [43, с. 25]. И заключает: «Культура как способ смыслополагания проявляется в деятельности каждого индивидуального сознания... Это субъективный аспект культуры, но уже в нем виден неизбежный выход за пределы индивидуального. Культура имеет и объективный аспект: она застывает в материализованных формах бытия. Культуру, ставшую и застывшую “в материале”, мы называем цивилизацией. Цивилизаций столько же, сколько типов коллективного когнитивного бессознательного, или способов смыслополагания, или вариантов субъект-предикатного склеивания» [Там же, с. 207].

Обоснование способов смыслополагания как логики культуры имеет фундаментальное значение для понимания *ядра исторически своеобразной культуры*. Его конкретную характеристику А.В. Смирнов начинает в «Процессуальной логике» с постулирования веры в существование окружающего мира, в единственность и единство мира и нашего Я. Он утверждает также, что эти постулаты не врождены, а даны нам культурными практиками, предполагающими универсализм разума и возможность единого описания единства мира и выступающими как «естественная установка» сознания [44, с. 5–10].

Далее он обосновывает существование двух типов смыслополагания: субстанциального (С-логика) и процессуального (П-логика). С-логика интерпретируется как «основанная на подведении под класс» и «не годится для описания мира как системы действий и взаимодействий», а годится для этого именно П-логика [Там же, с. 16–17]. **Центральный пункт** их различия А.В. Смирнов усматривает в неадекватности cogito Декарта: «Он не видел – совершенно ведь очевидное – значение “действовать” за значением “мыслить”. Почему? Дело вот в чем. “Действовать” – одна из девяти акцидентных категорий у Аристотеля, а значит, “действовать” предикатируется субстанции. Если “действовать”, в т.ч. “мыслить”, – это предикат суб-

станции, он не может быть тем, что неотъемлемо заложено в субъекте. Между тем Декарт разыскивает именно такое основоположение – то, что не может быть отъято от субъекта и что не приписывается ему как предикат» [44, с. 34–35].

При этом, видимо, предполагается, что у Декарта было такое же понимание субъекта, что и у Аристотеля. Так ли это? Близкий вопрос о содержании *cogito* возникает и при рассмотрении *сознания* в разделе, подытоживающем главу о теории. А.В. Смирнов заключает: «Сознание выступает у Гуссерля сразу и как объект исследования, и как инструмент... Сегодня эмпирические исследования замыкают круг... наука, будучи формой сознания, хочет отнестись к сознанию как инструмент, вскрыть сознание. Но вскрывает она его им же самим, поскольку и сама является формой сознания, а потому и найдет в сознании только то, что сама же и заложит в него... Так, несомненность *cogito* открылась нам как несомненность целостности... Целостность нашего сознания, о которой так хорошо сказал Гуссерль, приоткрывается нам прежде всего в этой игре существования и действия: одно *действует* как другое, одно *есть* другое. Мы не можем отделить одно от другого; это, собственно, даже и не “одно” и “другое”. И для нашего Я быть – значит действовать, а действовать – значит быть» (Там же, с. 88–90).

Но не характеризуют ли эти утверждения действительное понимание Декартом содержания его *cogito*, которое включает иное понимание субъекта, нежели имевшееся у Аристотеля, а одновременно предполагает наличие иной, чем считалось до Декарта, **сущности человека**, об отсутствии которой А.В. Смирнов писал в предыдущей книге [43, с. 18–19]?

А.В. Смирнов выделил три **подхода** к изучению основного противоречия: универсалистский, цивилизационный, логико-смысловой. Он отдал приоритет разрабатываемому им логико-смысловому подходу. Обратимся к принципиальному положению этого подхода. «Культура, взятая как способ (т.е. один из вариантов реализации *способности* субъект-предикатного склеивания) смыслополагания, выстраивает для нас осмысленность окружающего мира, включая общество и язык» (Там же, с. 207).

– Достаточно ли для *такого осмысления* понимать культуру лишь как «один из вариантов реализации *способности* субъект-предикатного склеивания», а не как более широкий, более сложный и трудный способ *мышления*, т.е. выявления с помощью понятий (а не просто наименований очевидных вещей) глубинных связей между внешне не связанными объектами и конструирования адекватных способов своих действий?

– Влияют ли логики смыслополагания на содержание полагаемых ими смыслов, например на утверждение воли к власти или справедливости?

– Как соотносятся цивилизации и сообщества людей, имеется ли взаимосвязь между их качествами? Например, между самодостаточностью цивилизации и самодостаточностью обществ по отношению к вызовам их среды.

– Большие сомнения и вопросы вызывает аргументация выбора всечеловеческого, а не общечеловеческого путем решительной критики «очень старой философской точки зрения, выраженной в европейской философии», согласно которой имеется некая общечеловеческая сущность, то, что делает человека человеком и чего *не может не быть*, тогда как культура – это нечто дополнительное, что может быть и чего может не быть», равно как и дальнейшие оценки о «сокрушительной критике» представления о некоей общечеловеческой сущности [43, с. 18–20]. На мой взгляд, признание сущности человека предполагает культуру как компоненту сущности, хотя названные концепции действительно существуют. К тому же эту сущность можно понимать не только как **общечеловеческую**, но и как **всечеловеческую**: речь идет о каждом человеке, т.е. о **всех людях**. Об уникальной, синергичной природе **человека** как такового и его месте в цивилизации я скажу дальше.

Я уже отметил *высокую новизну* логико-смыслового подхода и обоснованность его использования в исследованиях по мегатеме «Российский проект...» (как образующего ядро исторически своеобразной культуры). Вместе с тем в цивилизационных исследованиях существуют и иные подходы, лишь частично пересекающиеся с названными А.В. Смирновым. По сути, имеется плюрализм теоретико-методологических подходов к изучению цивилизаций.

Плюрализм теоретико-методологических подходов к изучению цивилизаций. Имеющиеся подходы можно группировать не по одному, а по нескольким основаниям. Поэтому я приведу основные, не претендуя на полноту перечня:

А. Универсалистские:

- общенаучный эволюционизм: концепция коэволюции общества и природы (Н.Н. Моисеев, В.С. Степин);
- формационный подход (К. Маркс, Ф. Энгельс);
- синергичный подход (С.П. Капица, С.П. Курдюмов, Г.Г. Малинецкий);
- системный подход, кризис техногенной цивилизации (Е.В. Лепский);
- типология цивилизационного развития как целого – традиционные и техногенная цивилизация (В.С. Степин);
- мировая цивилизация и варварство (Н.В. Мотрошилова);
- цивилизация как исторический процесс становления универсальной цивилизации (В.В. Межуев);
- цивилизация и модернизация (Чуаньци Хэ, КНР);
- цивилизация как обеспечение способности и права человека связно «мыслить своим умом» (М.К. Мамардашвили);
- антропосоциокультурный (АСК) подход (Н.И. Лапин);

Б. Культуро-цивилизационные:

- культуро-типологические (Н.Я. Данилевский, А. Шпенглер, А.С. Ахиезер, Б.С. Ерасов и др.);
- логико-смысловой подход (А.В. Смирнов);
- культуро-цивилизационный плюрализм (Ф. Бродель: более 100 определений; П.С. Гуревич, Э.М. Спирова);
- межкультурный подход (М.Т. Степанянц);

В. Общественно-цивилизационные:

- общественно-цивилизационный неисторицизм (Б.Н. Кузык, Ю.В. Яковец);
- константно-матричные и иные подходы (С. Кирдина, С.А. Никольский, В.Н. Шевченко и др.);

Г. Антрополого-идентификационные:

- текуче-идентификационные (Н.М. Смирнова, И.С. Семененко);
- индивидуально-проектные (Ю.М. Резник).

Я смог назвать далеко не все подходы и лишь кратко остановлюсь на некоторых из них, надеясь, что полнее они будут рассмотрены на следующих наших семинарах. Благоприятные возможности для целостного их понимания и развития возникают в связи с подготовкой в 2021–2022 гг. крупных мероприятий в области философии и ряда социально-гуманитарных наук:

- VIII Всероссийский философский конгресс (Москва);
- XVIII Всемирный конгресс по кибернетике и системам (Москва);
- VI Всероссийский социологический конгресс (Тюмень);
- экономические форумы (Московский, Санкт-Петербургский и др.).

На наших семинарах желательно сопоставить названные и иные подходы, обсудить целесообразность их использования при разработке мегатемы «РПЦР».

Вместе с тем очевиден плюрализм методологических подходов и возможность рассматривать многие из них как *взаимодополнительные*. Это свидетельствует о *многомерности* их объекта.

Многомерность цивилизаций как объектов изучения. В последние три десятилетия в России значительно обновился интерес историков, философов, культурологов, социологов к проблематике цивилизационного развития, отчасти в контексте не во всем обоснованной критики формационного подхода, а преимущественно – при решении острых проблем развития постсоветской России в условиях глобализации. Обсуждаются преимущественно две группы вопросов: соотношение цивилизации и культуры, цивилизации и общества и истории в целом.

В России эти вопросы стали изучаться еще в досоветское, затем и в советское время. Нельзя не вспомнить пионерную в мировой науке концепцию культурно-исторических типов Николая Яковлевича Данилевского

(1822–1885) в его знаменитой работе «Россия и Европа» (1871 г. [13]). В первые советские 10 лет заявило свой проект российского цивилизационного развития классическое евразийство: князь Н.С. Трубецкой (1890–1938), П.Н. Савицкий (1895–1968), П.П. Сувчинский (1892–1985)³.

Среди исследований позднесоветского времени напомним работы В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзона, а также дискуссионные коллективные труды Института философии АН СССР под ред. Ю.К. Плетникова. Результативными стали исследования профессора М.П. Мchedлова, которые он инициировал еще в Институте марксизма-ленинизма ЦК КПСС, опубликовал в монографии «Социализм – становление нового типа цивилизации» (1980 г.), а в послесоветской России продолжил в Российском независимом институте социальных и национальных проблем как организатор и отв. ред. коллективных трудов «Российская цивилизация» – энциклопедического словаря и учебного пособия [32; 33].

Заметное влияние на систематизацию и развитие цивилизационных исследований в России на рубеже XX–XXI столетий оказали работы профессора Бориса Сергеевича Ерасова (1932–2001) – философа и востоковеда, главного научного сотрудника Института востоковедения РАН. Изучая общественную мысль развивающихся стран и разрабатывая проблемы социальной культурологии, он в 1994–1996 гг. выступил в качестве главного редактора научного альманаха «Цивилизации и культура» (выпуски 1–3), а в 2001 г. была опубликована подготовленная им антология «Сравнительное изучение цивилизаций», которая представляла собой систематизированный набор фрагментов и небольших статей с вводными текстами и комментариями составителя, которые давали целостное представление о принципах цивилизации как системы социокультурной регуляции [15]. Акцентируя многофакторность феномена «цивилизация», множественность и неопределенность его значений, он выделил два основных направления исследований в западной мысли: одно ориентировано на выявление закономерностей развития индустриального общества и материального производства как его определяющего начала, а другое – на раскрытие многообразия мира в его социальных и культурных измерениях. В подытоживающем, посмертно изданном труде «Цивилизации: универсалии и самобытность» Б.С. Ерасов, опираясь на большое число отечественных и зарубежных источников, выявил общие принципы и составные части теории цивилизаций, определил структуру цивилизационных исследований. Среди полученных им выводов можно выделить несколько наиболее актуальных. Во-первых, профессор фиксировал многие аспекты цивилизаций как многомерных социокультурных образований. Во-вторых, он сделал акцент на различении первичных (локальных) и «осевых» (универсалистских) цивилизаций, на выявлении

³Подробнее см. [37].

особенностей их строения и фаз их жизненного цикла. В-третьих, исследовал проблемы единства и многообразия в универсалистских цивилизациях Востока, их соотношения с цивилизациями Запада и России. В-четвертых, привлек внимание к проблеме противостояния государства и общества в контексте цивилизационного развития [16].

Затем, в контексте критики марксистского формационного подхода, с учетом развития культурологии, в Российской науке выявилась дифференциация двух линий цивилизационного подхода. С одной стороны, проблемы соотношения **цивилизации и культуры** получили развитие в названных работах Б.С. Ерасова и в трудах известных философов – В.М. Межуева [30], Н.В. Мотрошиловой [31]. С другой стороны, по проблемам **цивилизации и общества** активную работу около 30 лет ведут член.-корр. РАН Б.Н. Кузык (директор Института экономических стратегий), профессор Ю.В. Яковец (президент Международного института Питирима Сорокина – Николая Кондратьева) и их единомышленники, которые позиционируют себя как российская цивилизационная школа. Их труд «Цивилизации: теория, история, диалог, будущее» содержит характеристику цивилизаций как многомерных объектов – их онтологической структуры и стадий динамики [23]. В фундаментальных работах представителей этой школы, – заключил в недавнем докладе профессор Ю.В. Яковец, – дано новое понятие категории цивилизации как единства локальных, мировых и глобальной цивилизаций: раскрыты циклично-генетические закономерности динамики цивилизаций, их шестимерная структура генотипа; определено содержание современного глобального кризиса как кризиса цивилизационного, обусловленного сменой сверхдолгосрочных цивилизационных циклов; исследованы сценарии будущего цивилизаций – становления интегральной гуманистически ноосферной мировой цивилизации пятого поколения при лидерстве Востока – третьего исторического суперцикла динамики глобальной цивилизации» [66, с. 5–6]. (См. подробнее *приложение 2*.)

Такой подход можно назвать *общественно-цивилизационным историцизмом*. Он последовательно воплощает понимание цивилизации как *общества* в максимально широком смысле – столь широком, что для общества в более узком смысле не остается места. В этом его отличие от сведения цивилизации к *культуре* как таковой, не оставляющего в ней места для любого сообщества.

Тем не менее сохраняет значение критика концепций и принципов цивилизационных теорий, которую обосновал и активно защищал Питириим Сорокин в известной работе «Социологические теории современности» (1966; см. русск. пер. [48]). При этом он сформулировал и «выводы на основе собственного анализа». Среди них приведу первый: «Большинство этих “цивилизаций” – это не столько “культурные системы”, сколько крупные “социальные общности” (социальные системы), сложившиеся на осно-

ве центрального ядра, состоящего из культурных смыслов, ценностей и норм или интересов, которые и служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей» [15, с. 49–50]. На мой взгляд, главным в этом выводе является выделение культуры как центрального ядра, на основе которого складываются крупные социальные сообщества – цивилизации.

Нет сомнений, что требуется глубже, полнее и точнее осмыслить теоретико-методологические проблемы, существующие в области цивилизационных исследований. Назову проблемы, которые я считаю наиболее значимыми.

Актуальные проблемы понимания цивилизаций

Что такое цивилизация, цивилизованность? Это только качества гражданина как городского жителя (лат. *civilis*), его цивилизованность (фр. *civilite*) как носителя норм культуры (благопристойности, воспитанности, образованности), которого следует цивилизовать (фр. *civilizer*)? Или нечто большее, о чем уже Данте писал как о всеобъемлющей человеческой общности (*humana civilitas*) (см. [16, с. 12–13])? Или то и другое? Или нечто третье?

Есть и более основательные вопросы, подготавливающие ответы на первый вопрос. Какое место занимает в цивилизации **человек**, а сама цивилизация – в структуре и эволюции **человечества**? Это вопросы не о деталях определения цивилизации как объекта конкретного научного исследования, а о миссии цивилизаций в истории человечества, о составе ее универсальных компонент (универсалий) как макроструктурных единиц человечества – его самодифференциации, самоинтеграции и саморазвития.

И, далее, **по каким основаниям** можно выявить рубежные этапы изменения цивилизаций и их взаимодействий? В особенности повторю: по каким основаниям может осуществляться собирание **многоцивилизационно-многополярного мира как всечеловеческий процесс**?

Наконец: **какой методологический подход** позволяет с единых позиций рассматривать эти разные и взаимопроницающие проблемы как сложный комплекс? Точнее, каким требованиям должен отвечать этот подход? Может ли, собственно, цивилизационный подход, замкнутый на цивилизациях как таковых, соответствовать таким требованиям?

Эту последнюю группу вопросов целесообразно рассматривать *первой* в поисках ответов на предыдущие, но с учетом возможности ответа на все такие вопросы как фундаментальные. Желательно, чтобы требуемый подход был продуктивным при поиске ответов на **все** названные вопросы, поскольку они образуют взаимопроницающий комплекс.

Учитывая совокупность этих требований, я предлагаю использовать антропосоциокультурный (АСК) подход к изучению человека и его сообществ, ядро которого составляет принцип АСК-эволюционизма. В настоящей статье я постараюсь показать, что АСК-подход можно рассматривать и как методологию цивилизационных исследований, как философскую и одновременно научную рефлексию оснований этих исследований. При этом я понимаю настоящий вариант такой методологии как незавершенный, открытый для дальнейшей его разработки.

Антропосоциокультурный подход к изучению человека и его сообществ

В общем виде принцип антропосоциокультурного (АСК) эволюционизма и основанный на нем АСК-подход представляют собой метатеоретическую конструкцию, разрабатываемую для понимания *синергичной сложности* антропосоциокультурной формы бытия универсума – самой молодой по сравнению с двумя другими его формами (неорганической и органической). Сложносоставной термин «антропосоциокультурная форма бытия», насколько мне известно, впервые обосновал, используя концепцию деятельности человека, российский философ и историк теории культуры М.С. Каган.

Этот его вклад недооценен в литературе и заслуживает того, чтобы воспроизвести его резюме в авторском изложении. «Человеческая деятельность в ее развитом виде, – писал М.С. Каган, – означала процесс превращения животного в человека... Речь идет не о формировании еще одного биологического вида, а о *рождении качественно новой формы бытия*, в которой биологическое начало оказывается *снятием* – в гегелевском, диалектическом смысле этого понятия – *на несколько порядков более сложным системным качеством – антропосоциокультурным*».

«Подчеркну, – продолжал исследователь, – что это трехчленное понятие является целостной характеристикой новой формы бытия... Сознательное бытие первобытных людей формировалось *именно в этой их целостности* и во взаимном опосредовании всех ее трех подсистем. Более того, приобретенная впоследствии, на высоком уровне развития, именуемом *цивилизацией*, относительная самостоятельность каждой из них... на этапе антропосоциокультурогенеза еще не возникла, и формировались они *синкретично*, т.е. в практически *неразличимом единстве, в фактическом тождестве*. Этот синкретизм, как мы вскоре увидим, сохранится в сложившейся культуре первобытного общества» [19, с. 59].

Этой характеристике антропосоциокультурогенеза в целом соответствует мое понимание принципа антропосоциокультурного эволюционизма. Однако я не разделяю характеристику «неразличимого единства», или «фактического тождества», как некоего «синкретизма»; эта характеристика имплицитно при-

нимает еще *не возникшую* относительную самостоятельность универсалий человека и его сообществ как изначально, предзаданно существовавших реалей. Это столь же не логично, как и представлять эмбрион живого существа в виде синкретизма компонент зрелого организма. Логичным же будет понимание их как эмбрионального взаимопроникновения в еще не расчлененной целостности.

Вместе с тем М.С. Каган обоснованно рассматривает АСК-бытие как качественно новую, третью **форму бытия универсума**, которая возникла много позднее двух первых его форм (неорганической и органической). Расширяя такое понимание, я считаю возможным рассматривать принцип динамики АСК-бытия на основе принципа универсального эволюционизма. Заслуга обоснования этого принципа во многом принадлежит российским ученым и философам: В.И. Вернадскому, Н.Н. Моисееву, В.С. Степину.

Предпосылкой такого продвижения стала разработка *научной картины мира*. Особое значение исследования такой картины в контексте становления человека как субъекта бытия было раскрыто М. Хайдеггером. Его позицию можно резюмировать в таких его тезисах: «основной процесс Нового времени есть покорение мира как картины»; «превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в *subjectum*»; «истолковывая человека как *subjectum*, Декарт создает метафизическую предпосылку для будущей антропологии всех видов и направлений» [59, с. 104, 106, 109]⁴.

Проблема становления человека субъектом картины мира, частью которого он является, имеет непосредственное отношение к пониманию **своеобразия** цивилизации как АСК-сообщества, ее места в человеческом мире. Недостаточно только философско-феноменологического понимания картины мира, поскольку требуется именно *научная* его картина. В этой связи напомним о дискуссии по данной проблематике, которая состоялась в СССР в 70–80-х гг. XX столетия: в ней участвовали П.С. Дышлевой, В.В. Казютинский, Э.Ю. Соловьев и др. Обобщающее понимание научной картины мира, ее истории и места в системе научного знания представлено академиком В.С. Степиным (см. [54]). В особенности важно то, что эта картина стала основанием принципа универсального эволюционизма.

«В последней трети XX века, – подытожил В.С. Степин, – возникли реальные возможности объединения представлений о трех основных сферах бытия – неживой природе, органическом мире и социальной жизни – в целостную научную картину на основе базисных принципов, имеющих общенаучный статус... Универсальный (глобальный) эволюционизм характеризуется часто как принцип, обеспечивающий экстраполяцию эволюционных идей... на все сферы действительности и рассмотрение неживой, живой и социальной материи как единого универсального эволюционного процесса» [55, с. 641, 643–644].

⁴Это был доклад М. Хайдеггера в 1938 г. во Фрейбурге, завершавший дискуссию о новой европейской картине мира [59, с. 438, прим. 91].

Сам по себе этот принцип как наиболее общий недостаточен для цивилизационных исследований. Конкретизируя его применительно к пониманию и изучению истории человека и его сообществ, я учитываю *опасности соблазнов* любого универсального принципа и необходимость избегать их, сознавая принципиальные эпистемологические *ограничения*, на которые вновь, уже в нашем столетии, аргументированно обратил внимание Э.Ю. Соловьев: ограничения-запреты *претензий* историцизма и историософии на полное (тотальное) знание прошлого и будущего истории человека и его сообществ, в то время как ее сущность составляет *открытость*, которую обосновали И. Кант, К. Ясперс, К. Поппер⁵ [46, раздел IV, с. 243–346]. При таких ограничениях может стать целесообразной взаимодополнительность историцизма и историософии, стимулирующая нетривиальные представления о *характере исторического процесса* как целого.

Такую взаимодополнительность как раз и предполагает АСК-принцип (подход), поскольку он опирается на социогуманитарные и конкретно-научные предпосылки понимания человека и его сообществ. Они заложены в трудах М. Вебера и П. Сорокина. Последнему принадлежит глубокое прозрение, выраженное в синтезирующем тезисе: «Личность, общество и культура как неразрывная триада» [47, с. 218–219]. Вновь акцентирую тот факт, что я интерпретирую этот тезис как синергичный принцип *взаимопроницания* сущностных универсалий человеческих сообществ как АСК-образований⁶.

Начать следует с **истории** человека и его сообществ, с их универсалий. Назову три исходные, эмпирически очевидные универсалии истории: **природа** планеты Земля, геофизические свойства различных ареалов ее суши, океанов и морей, ее биосфера и ближний космос; **человек** (гр. anthropos, лат. homo sapiens или homo homo sapiens); **сообщества** людей. Центральная универсалия – человек.

⁵Добавлю, в определенной мере также в работах П. Сорокина. См.: Сорокин П. «Почему» социокультурных ритмов и колебаний. Принцип ограничения // [49, с. 751–768].

⁶Обсуждая проблему соотношения природного и культурного в человеке, российские исследователи культуры обоснованно возражают против установки на их разделение и подчеркивают: «более продуктивным было бы не искать границы разведения, а попытаться определить формы и характер взаимопронизывания природного и иноприродного начал в человеческом бытии» [38, с. 10–11]. Однако замечу, что этому фундаментальному принципу противоречит авторская конструкция первоначальной нерасчлененной целостности как некоего «синкретизиса» [Там же, с. 20].

Что же такое человек, какие универсалии характеризуют его и сообщества людей?

Мои опыты изучения этих вопросов и поисков ответов на них убеждают в продуктивности взаимодополнения философско-исторического и конкретно-научных подходов. Применительно к цивилизационным исследованиям среди философских подходов весьма пронизательной остается, как многие считают и я с ними согласен, концепция осевого времени Карла Ясперса (1883–1969). При характеристике исторических фактов я в настоящем докладе опираюсь на материалы академической «Всемирной истории» (в шести томах)⁷, а также на так называемые популярные, на самом деле нарративно-обобщающие публикации ряда зарубежных специалистов по истории цивилизаций и на некоторые другие источники. Используя их, я привожу и свои предположения, возникшие на основе АСК-подхода.

Начну с концепции К. Ясперса. В предисловии к его книге «Смысл и назначение истории» П.П. Гайденко справедливо обратила внимание на то, что предметом исканий экзистенциально мыслящего философа «в конце концов оказались человек и история как изначальные измерения человеческого бытия; не случайно понятие “ситуация” оказывается ключевым у Ясперса при анализе человеческой экзистенции» – ситуация как конкретная смысловая действительность, включающая оба момента: физический и психический. «Соответственно, – заключает российский философ, – чтобы понять историю, необходимо дать себе отчет в том, что же такое человек; в свою очередь, человеческое существование раскрывается через время, через историчность. Имеем ли мы тут дело с порочным кругом? Если проблема формулируется отвлеченно, то да, но в действительности тут налицо глубокая органическая связь двух понятий, и нужен конкретный анализ, чтобы раскрыть характер этой связи» [10, с. 9–10].

Иными словами, фундаментальными являются два понятия, или универсалии: **человек** и его **история**, которая конкретно есть история индивидов и их **сообществ**, одним из которых является цивилизация. Напомню ранее высказанное положение: чтобы раскрыть *конкретный* характер связи человека и его истории, необходимо уяснить состав и соотношение **универсалий**, характеризующих человека и его сообщества, в том числе цивилизации.

«Что такое человек? – задает К. Ясперс вопрос и отвечает, – *Первое становление человека – глубочайшая тайна*». Исчерпывающий ответ на поставленный вопрос мы дать не можем, но получить более «ясное представ-

⁷См. [9]. Этот подытоживающий труд создается авторитетным коллективом историков Института всеобщей истории РАН, под ред. академика А.О. Чубарьяна, с участием ученых других российских научных учреждений и университетов. Вместе с тем в нем не решен ряд вопросов, значимых для понимания цивилизаций.

ление о сущности человеческого бытия» можем с помощью *результатов* становления – в доистории и истории – **биологических** и **исторических** свойств человека. В «двойственной по своему характеру доистории» оба эти вида свойств возникали не отдельно друг от друга и не один вслед за другим, а «на самом деле неразрывно связаны» [67, с. 62–63].

Более того, уже в *доистории* возникли такие исторические свойства человека, которые свидетельствуют об **одновременном** становлении его *культуры и социальности* (использование огня и орудий, появление речи, мифов как идей, выраженных в образах – природных или символических, образование государства, общественного устройства). Таким образом, реально не две, а три группы свойств человека (биологические и надбиологические – культурные и социальные) становились одновременно как единое, но еще не расчлененное целое. Это соответствует охарактеризованной выше позиции П. Сорокина о «неразрывной триаде» биологических, культурных и социальных характеристик человека. Согласно АСК-подходу, они **взаимопроницают** друг друга, подобно ипостасям Святой Троицы, образуя синергично сложное существо (био-, социо-, культурное = БСК), имя которому – человек⁸.

Но теоретически они могут рассматриваться самостоятельно. Социальную природу человека воспринимали в Античности прежде всего как политическую, в Новое время ее стали интерпретировать широко – как общественную; К. Маркс был убежден, что именно совокупность общественных отношений составляет сущность человека. Лишь к концу жизни Маркса возникла теория культуры, которая затем сделала ясным, что общество включает не только *социальность* (отношения между людьми), но и *культуру* как совокупность надбиологических программ и результатов их деятельности. А обе эти компоненты (универсалии) общества суть результаты деятельности и взаимодействий людей, которым присуще синергично сложное качество – *взаимопроницающее единство* трех ипостасей.

Таким образом, исходную универсалию сообществ людей составляет **человек** в его триедином качестве, которое и образует его сущность. Но как произошло *первое становление человека*? Для Ясперса это была «глубочайшая тайна». Она и сейчас во многом остается тайной, которую стремятся постичь историки, философы, все обществоведы и мыслящие люди. Толчком к началу становления человека, его антропогенезу, согласно представлениям современных российских историков, стала **экологическая катастрофа**, которая произошла 5–6 млн лет назад. Антропогенез продолжался миллионы лет, предположительно, на основе «технико-гуманитарного баланса» [34] и 40–50 тыс. лет назад завершился расселением человечества по всему Старому Свету (подробнее см. *приложение 3*). Это можно считать завершением

⁸В российской социологии факт такого триединства изложил В.Н. Шубкин [63, с. 7–10]. Малоизученный вопрос об *энергии* как особой характеристике человека пока оставим открытым.

преистории человека, его биокulturосоциогенеза как самостановления БСК-существа. Как биологическое существо человек вполне сформировался и до сих пор практически не изменился. Но формирование его культуры и обществ (культуросоциогенез) приобрело к тому времени лишь начальные формы. Соответственно, можно предположить, что культурная и социальная ипостаси человека тогда уже возникли, но еще не вполне сформировались.

Основное содержание **преистории** как раз и составило развитие **культуры** людей каменного века и повышение сложности их **социальной организации** в эпохи нижнего и среднего палеолита⁹. Насколько можно судить по конкретным научным данным и философским концепциям, наиболее важными факторами культурных и социальных процессов стали: развитие сознания и коммуникаций с помощью речи; прямохождение; переход к созданию инструментов для производства орудий добычи пищи и к охоте как основе жизнеобеспечения; освоение способов использования огня; приспособление биологического организма Homo к усвоению животной пищи; появление навыков существования в закрытых жилищах (доместикация); утверждение социальной дифференциации на управляющих и управляемых, начальных форм господства и подчинения.

В конце этого доисторического процесса, немногим более 4 тыс. до н.э., стали формироваться значительные «скопления» людей (П. Сорокин) и их энергии – **цивилизации**: началось становление *более сложных форм культуросоциогенеза как собственно истории*, «подтверждаемой письменными источниками» (Ясперс). Согласно АСК-подходу, это означало становление начальных форм **универсалий сообществ** людей, т.е. их фундаментальной дифференциации.

Итак, **какие универсалии характерны для сообществ людей?**

В отличие от универсалий человека, исходной универсалией сообществ людей является сам **человек** как синергично триединое БСК-существо. Он возник на этапе антропогенеза, его содержание уже охарактеризовано выше. Вместе с тем человек, с первых его шагов от гоминид к homo sapiens, действовал не в одиночку, а *совместно* с себе подобными особями, **взаимодействовал** с ними в том или ином их **сообществе** (англ. community, нем. Gemeinschaft (Gemeinwesen), фр. communauté)¹⁰. Это еще одна универсалия истории – именно *универсалия*, поскольку она объемлет все объединения, которые создает человек и на которые дифференцируется человечество: от семьи до цивилизации.

⁹При характеристике основных форм социальной организации людей тех эпох в шеститомной «Всемирной истории» продолжает использоваться термин «коллектив». С позиций АСК-подхода более адекватным был бы термин «сообщество».

¹⁰В этих словах скрадывается смысловое различие между русскими словами «общность» и «сообщество», но наиболее точным обозначением всех видов объединений людей можно считать именно **сообщество**.

Очевидно, сообщество людей образуют: *человек* и его деятельность; его *культура* как совокупность способностей, ценностей и норм, способов и результатов деятельности; его *социальность*, или отношения с другими людьми (социально-экономические, социально-групповые (профессиональные и др.), организационно-политические (государство), идеологические и иные); *природно-климатические условия* жизнедеятельности людей; *энергетический ресурс* данного сообщества¹¹. Эти универсалии характеризуют и цивилизацию. Но реализуются они весьма своеобразно на каждом историческом этапе.

Основные этапы своеобразия цивилизаций и их культур (ранние цивилизации, цивилизации осевого и послеосевого времени) я изложил в уже опубликованной статье [27] и перехожу к полученным **выводам** о цивилизации как *своеобразном АСК-сообществе*.

Используя антропосоциокультурный (АСК) подход, я попытался приблизиться к пониманию триединого комплекса проблем, решение которых помогает уяснить природу цивилизаций: 1) давно обсуждаемого соотношения цивилизации с культурой и обществом (социальностью); 2) мало обсуждаемой проблемы соотношения цивилизации и человека; 3) новой проблемы соотношения субстанционального и процессуального подходов к пониманию цивилизации как объекта изучения. Я вел поиски не от общих определений цивилизации, а через выявление ее своеобразия – к уяснению фундаментального ее смысла как феномена истории. Предварительно можно так охарактеризовать полученные результаты.

Цивилизация – это самоорганизующаяся совокупность отношений множества людей, идентифицирующих себя с ядром исторически своеобразной культуры, центрированной на человеке и его созидательной деятельности, и образующих достаточно большое АСК-сообщество. Оно поддерживает использование и развитие антропологических, биосоциокультурных качеств, которые воплощаются в навыках и результатах жизнедеятельности людей, что позволило им выделиться из природы, устойчиво выживать и развиваться.

Ядро культуры цивилизации составляют: логика смыслополагания, язык, базовые ценности, верования, способности, навыки (умения) деятельности, обобщенные нормы поведения человека и его сообществ. Специфические качества ядра культуры каждой цивилизации можно считать характеристиками ее исторического своеобразия. Своеобразие культур цивилизаций – достояние, исток и ресурс успехов каждого человека и всего человечества¹².

¹¹ Действуя, индивид использует свою БСК-*энергию*, в том числе энергию природных ресурсов и способы ее получения, созданные самим человеком; а сообщество людей создает и использует совокупные ресурсы своей АСК-*энергии*. *Энергия* выступает как особая, синергично синтезирующая характеристика человека и его сообществ, но она имеет иной характер, нежели три исходные ипостаси человека. Элементное ее содержание и единицы измерения мало изучены.

Культуро-цивилизационная идентификация служит базовым уровнем множественной идентичности человека, предпосылкой для формирования сходного *способа жизнеустройства* больших совокупностей людей. Основными структурами, в которых материализуются качества культуры цивилизаций, стали города, агломерации, техника как «вторая природа». Своеобразие качеств культуры и способа жизнеустройства цивилизации передаются из поколения в поколение.

Цивилизация – не застывшая структура, а постоянно *текущий процесс идентификации* множеств людей с той или иной исторически своеобразной культурой; это также процесс социальных ее изменений – эволюции от прежних состояний к новым, которые позволяют успешно отвечать на новые вызовы. Это изменения не только индивидуальные и групповые, но и во взаимоотношениях цивилизации с теми АСК-сообществами и их социальными институтами (прежде всего, с обществами и их государствами), которые она объемлет своей культурой и способом жизнеустройства людей.

Число этих институтов постоянно увеличивается, они овладевают ядром культуры цивилизаций, отчуждают его от человека, превращая его в одномерного, и негативно влияют на проявление качеств исторически своеобразной культуры, подчас замещая их своими. В различных обществах и государствах, вопреки содержанию их культуро-цивилизационного ядра, сложились резко различающиеся условия и качество жизни людей. В каждом обществе это происходит по-своему, при этом особую роль выполняют государственные регуляторы развития культуры – образование, наука и техника, а научно-техническое развитие уже в XX в. приобрело турбулентно-вихревой характер [4]. Понятия процессуальности и турбулентности вообще становятся достаточно адекватными текущему характеру социокультурных объектов современной эпохи. Все это влияет на успешность ответов цивилизаций на новые, рискоопасные вызовы. Обществам каждой цивилизации предстоит лучше согласовывать векторы активности их социальных институтов с содержанием ядра культуры своих цивилизаций. Возможно, чтобы избежать превращения обществ людей в множества одномерных существ, предстоит поворот от бесконечной дифференциации институтов обществ к их неинтеграции – соответственно, содержанию ядра культуры цивилизации, ориентированной на развитие человека и его созидательной деятельности.

В условиях глобализации интенсифицировались взаимодействия между обществами, их экономиками и государствами. Конфликты между ними нередко отождествляются с цивилизационными. Требуется осознать их раз-

¹²Характеристики исторически своеобразных культур как оснований цивилизационной идентификации множеств людей (именно этих культур, не всех) изучены совершенно недостаточно, не выявлено содержание ядра каждой из них, в том числе российской. Но сделаны важные шаги в этих направлениях, см.: [11; 14; 58].

личия и уяснить необходимость таких норм взаимодействий между цивилизациями, которые обеспечивают сохранение своеобразия культур каждой цивилизации и могут стать основанием сбалансированного развития многополярного мира. К этому вызывают угрозы существованию человечества и его цивилизаций (ядерные войны, вирусные пандемии, массовые миграции в ареалы иных цивилизаций). Необходимы мониторинговые исследования состояний и динамики цивилизаций, включая использование методологии синергетики (например, ритмокаскадного подхода: см. [7]). На основе их результатов могут быть предложены нормы справедливых межцивилизационных взаимодействий как основы многополярного развития современного мира. По оценке действующего с 2018 г. президента Международной социологической ассоциации профессора Сари Ханафи (Бейрут), в эпоху множественных современностей требуется новая парадигма понимания процессов секуляризации и политического плюрализма [60].

Таким образом, предложенное понимание своеобразия цивилизаций позволяет выявить своеобразный характер цивилизации как феномена истории. Это одновременно и культура, центрированная на человеке и его созидательной деятельности, и самая большая структурная единица человечества, не застывшая субстанция, а процессуально-текущая структура социокультурных отношений между многими индивидами на основе их идентификации с ядром культуры¹⁵.

Хотелось бы надеяться, что разработка «Российского проекта цивилизационного развития» поможет пониманию того, что гармоничное согласование активности общественно-государственных институтов с качествами ядра культуры соответствующей цивилизации, а также становление норм справедливого взаимодействия между цивилизациями могут значимо содействовать сохранению и разворачиванию своеобразия культур всех цивилизаций как достояния и ресурса успехов каждого человека и всего человечества.

¹⁵«Идентичность отражает “текущую современность” и в буквальном смысле: она процессуальна по своей природе, постоянно находится в процессе переопределения. Идентификация (самоидентификация) как процесс и идентичность как состояние олицетворяют непрерывность социальных коммуникаций, в поле которых погружен современный человек» [40, с. 9–10].

Поддерживая этот тезис, как и социально-философские представления о «текучести социальных структур liquid Modernity» [45, с. 60–61], я считаю целесообразным расширить понимание *идентификации* и *идентичности* как процессуальностей «текучей современности» [5]: идентификация – это не только процесс становления идентичности, но и содержательно структурируемая совокупность *отношений* множества субъектов к объекту идентификации и их *взаимоотношений*; содержание этих отношений дифференцировано, как и содержание отношений к труду или к предметам как объектам собственности, хотя оно и своеобразно. Это своеобразие предстоит выяснить.

Актуальные направления исследований своеобразия цивилизаций

На мой взгляд, *требуется дополнительно исследовать* обоснованность ряда выводов о состоянии и перспективах мировой истории и цивилизаций, сделанных К. Ясперсом 70 лет назад, конкретизировать их и разработать новые аспекты. В числе актуальных остается вопрос о судьбе ряда ценностей, которые первоначально выступали в форме мифологических идей-образов, после утверждения рационального мышления в осевое время. Я имею в виду прежде всего ценности и нормы так называемого коллективизма, которые нередко интерпретируют как архетип, подлежащий преодолению. Однако, не впадая в мифоидеологические крайности, коллективизм/индивидуализм можно рационально осмыслить как включенность (аффилированность) и/или обособленность (автономность) индивида по отношению к современным социокультурным структурам.

Известно, что для преодоления бессознательных *мифологических* предубеждений массового сознания и подсознания требуется длительное историческое время. Глубокий философский анализ их укорененности и способов их выявления дал профессор А.Ф. Лосев в известной книге «Диалектика мифа» [28]. Важно, не идеологизируя, исследовать, в какой мере и почему мифологическое представление идей, слитное с нерациональными образами, было преодолено или сохраняется в новых обликах в существующих цивилизациях, их культурах.

Требуется также конкретизировать, в чем состоит понимание способности человека жить, опираясь на собственные силы, применительно к *современным* состояниям обществ и государств. Такую конкретизацию я нахожу в понимании цивилизаций Мерабом Мамардашвили. В 1984 г. в одном из докладов по проблеме *сознания* он, размышляя, как и Ясперс, о возможности антропологической катастрофы, сказал: «Цивилизация – весьма нежный цветок, весьма хрупкое строение, и в XX в. совершенно очевидно, что этому цветку, этому строению, по которому везде прошли трещины, угрожает гибель» [29, с. 107].

Поясняя свою оценку, российский философ обратил внимание на то, что «существует какая-то фундаментальная структура сознания, в силу чего наблюдаемые разнородные... явления предстают как далеко идущие аналогии». Он выделил два типа ситуаций: описуемые, или нормальные, и неопишуемые, или «ситуации со странностями». «Неопишуемые (не поддающиеся описанию) ситуации можно назвать и ситуациями принципиальной неопределенности. При обособлении и реализации этого свойства в чистом виде они как раз и являются “черными дырами”, в которые могут попадать целые народы и обширные области человеческой жизни. Принцип, который упорядочивает ситуации этих двух типов, я назову принципом трех “К” – Картезия (Декарта),

Канта и Кафки. Первое “К” (Декарт): ...“Оно, подвергая все остальное сомнению, не только обнаруживает определенную зависимость всего происходящего в мире (в том числе знания) от собственных действий человека, но и является исходным пунктом абсолютной достоверности и очевидности для любого мыслимого знания. В этом смысле человек – существо, способное сказать “я мыслю, я существую, я могу”; и есть возможность и условие мира, который он может понимать, в котором может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать”» [29, с. 109–110].

Но это только присказка. А вот и сказка от Мераба: «С точки зрения общего смысла принципа трех “К” вся проблема человеческого бытия состоит в том, что нечто еще нужно (снова и снова) превращать в ситуацию, поддающуюся осмысленной оценке и решению, например, в терминах этики и личного достоинства, т.е. в ситуацию свободы или отказа от нее как одной из ее же возможностей» [Там же, с. 111]. И далее: «...по Декарту мыслить исключительно трудно, в мысли нужно держаться¹⁴, ибо мысль есть движение и нет никакой гарантии, что из одной мысли может последовать другая в силу какого-то рассудочного акта или умственной связи». Значит, самостоятельное мышление человека (индивида) нуждается в поддержках. «Цивилизация есть способ обеспечения такого рода “поддержек” мышления» [23, с. 114].

В итоге наш современник-философ сформулировал императив: противостоять инстинктам, свирепости и эгоизму собственной природы может «только гражданин, имеющий и реализующий право мыслить своим умом» [Там же, с. 117]. Возможно, говоря о цивилизации, Мераб имел в виду и объемлемые ею общество и государство, институты которых могут реально поддерживать способности человека мыслить своим умом или блокировать их.

Общество и государство в цивилизации. Действительная роль общества и государства в цивилизации мало изучена. Цивилизация – хотя и большой, но «хрупкий и нежный цветок». Как таковая она в наше время регулирует соблюдение цивилизационного порядка преимущественно через идентификацию людей с ее базовыми ценностями и нормами. Вместе с тем цивилизации наполнены обществами, но отличаются от них по своему содержанию.

Обратим внимание на АСК-универсалии общества. **Общество** (англ. society, нем. Gesellschaft, фр. société) как таковое в широком смысле, или в полном его объеме, есть *максимально самодостаточное* АСК-сообщество. Оно возникает из действий и взаимодействий индивидов и их групп (социальные, экономические, политические и иные взаимодействия образуют собственно социальность, или **социум**), осуществляемых в соответствии с биологическими и социокультурными потребностями, ценностями, нормами их **культуры** как надбиологическими программами деятельности

¹⁴«Чтобы держаться в мысли, нужно иметь “мускулы мысли”, наращиваемые на базе некоторых первоактов» [29, с. 115].

людей. С возникновением **государства** как политической организации (части социума) общество обретает высокую степень организованности, становится способным успешно отвечать на вызовы природной и социокультурной среды. Государство, с одной стороны, рационализирует социокультурный порядок и мышление населения, а с другой – нередко способствует сохранению прежних мифов и созданию новых. Его эффективность зависит от *соответствия* (или несоответствия) правил действий государства ценностям и нормам культуры населения. Как правило, в обществе доминирует конституционный порядок, который регулирует институциональные порядки на всех уровнях. Тем самым общество и государство, с одной стороны, рационализируют социокультурный порядок и мышление населения, а с другой – оттесняют неформализованные порядки на первичные уровни жизни населения и его сообществ. То или иное *соотношение государства с культурой населения*, ее ценностями и нормами составляет основное содержание многих исторических процессов, но мало представлено в трудах историков, обществоведов.

Ранее я выделил несколько принципов АСК-подхода, помогающих конкретизировать представление об обществе как субъектно-деятельностной, динамично-текущей реальности. Важнейшим из них является принцип неполного соответствия биосоциокультурных характеристик индивида и антропосоциокультурных характеристик общества [26, с. 6–7].

Цивилизация и социум в их соотношении с культурой. Из-за названного неполного соответствия обычно, но не всегда возникает раскол населения одного общества на две асимметричные ценностно-нормативные группы. Большинство членов данного общества продолжают поддерживать традиционные ценности *равного права* на **достоинство** каждого человека, который идентифицирует себя с **данной цивилизацией**, и соответствующие нормы отношений к каждому человеку, включая право мыслить своим умом. С другой стороны, в обществе обособляются относительно небольшие группы его членов, которые утверждают свои, иные ценности и нормы, утверждающие **приоритет** данных групп по отношению к остальным, их **право господствовать** над остальными как менее достойными людьми или вообще не людьми, а лишь «говорящими животными». Это складывается довольно буднично, по мере дифференциации положения индивидов в социокультурных структурах общества на преимущественно аффилированных (включенных) и преимущественно автономизированных (обособленных) индивидов. Группы автономизированных меньшинств, которые имеют значительные материальные ресурсы и волю к власти, используют **государство** для утверждения своих обособленных ценностей и норм, ориентируют его структуры на принуждение большинства к признанию преимуществ меньшинства.

Новый структурный поворот: от нескончаемой дифференциации к неинтеграции? В разных цивилизациях эти процессы осуществляются по-своему, под воздействием множества факторов. Так, историки, сторонники нелинейной социальной эволюции, выявили в ранних цивилизациях значительное число «сложных безгосударственных альтернатив» [20, с. 37–38]. Но в реальной истории возобладала тенденция утверждения иерархической государственно-политической организации АСК-процессов: иерархия этих процессов нарастала, углубляя **дифференциацию** структур каждого общества. Особенно в западной цивилизации процессы дифференциации качественно **ускорились** с Нового времени, с началом научно-технической, промышленной революции, и приобрели характер бесконечных. Это сопровождалось множественным *расщеплением* человека между умножающимися структурами, с которыми он аффилирован-идентифицирован. Аффилиация человека с АСК-структурами становилась его *самоотчуждением* от результатов своего труда, от других людей и от самого себя. Стал утверждаться тип «одномерного человека» (экономический человек и иные). Появились и постмодернистские индивиды, максимально автономизирующиеся от АСК-структур и даже от своей «традиционной» биологической природы.

Возможно, однако, что само синергичное качество **человека** как БСК-существа имеет **пределы дифференциации**, выход за которые означает разрушение его целостности, прекращение его существования как человека. Тем самым может существовать **императив целостности**, который служит границей дифференциации человека, а при достижении ее предела порождает самосохраняющий «застой» или **инверсию** эволюции – индивидов и их сообществ, в том числе всей цивилизации, – инверсию от нескончаемой дифференциации к **нео-** или **квазиинтеграции**.

Можно предположить, что к настоящему времени в западных странах и в России исчерпан конструктивный потенциал структурных дифференциаций общества, а «чувствительные цветы» цивилизационных процессов в этих странах воспринимают **потребность в повороте** к неогуманистической реинтеграции структур обществ. Начало такого поворота характеризуется ломкой сложившихся высокодифференцированных АСК-сообществ и их интеграцией в качественно новые, синергично сложные сетевые структуры, в которых возникают новые балансы положения человека в АСК-сообществах. Возможно, эти процессы и обнаруживаются в таких парадоксальных феноменах, как «кентавр-проблемы», «метаболизм», «нормальная аномия», «общество травмы» и др. Пока трудно сказать, насколько реальным станет обратное воздействие «хрупкого цветка» цивилизаций на жесткие общественно-государственные структуры и их процессы.

Мировая империя или мировой порядок? В качестве исследовательских задач выступает самостоятельный пласт не просто вопросов, а фундаментальных проблем о будущем существующих цивилизаций и их взаимо-

отношений. Рассматривая их в контексте единства мировой истории, К. Ясперс уже 70 лет назад сосредоточил внимание на основной альтернативе: мировая империя или мировой порядок: «*Мировая империя* создает мир на Земле посредством одной-единственной власти, подчиняющей себе всех из какого-либо одного центра. Эта власть зиждется на насилии... *Мировой порядок* являет собой единство без единой власти... Порабощению всех из единого центра противостоит принятое всеми устройство, возникшее вследствие отказа каждого от абсолютного суверенитета... Это самоограничение является условием свободы всех» [67, с. 208–209].

Философ отверг вариант мировой империи, привел весомые аргументы против возражений о возможности мирового порядка, в том числе апеллируя к концепции вечного мира И. Канта, и реалистично перечислил опасности на пути к такому порядку, как и в случае отказа от него. В результате возможность создания мирового порядка он связал с *философской, экзистенциально-трансцендентной верой* – в бога, в человека и его возможности в мире, в единство истории. Но «единое – это бесконечно далекая точка соотнесения, одновременно исток и цель, это единство трансцендентности». Здесь же он уточнил, что понимает историю как «движение между началом и концом», т.е., как выше я заметил, «исток и цель» можно читать: «начало и конец, или финиш» [Там же, с. 271].

Тем не менее Ясперс дал и более приземленную интерпретацию единства: оно – в «целостности мира человеческого бытия и созидания», которая может открыться во «взаимосвязи всех людей в возможном понимании», основанном на коммуникации человека с человеком» [Там же].

Что надо сделать, чтобы стали реальными коммуникации между всеми цивилизациями ради взаимопонимания между всеми людьми? – вот вопрос. Требуется изучить проекты ответов, претендующие на обоснованность. Так, небезынтересно было бы соотнести возможности гармонизации структур человечества на уровне его цивилизационного строения с аналогичными возможностями на уровне обществ и государств. Например, с известным проектом Дж. Сороса «Альянс во имя открытого общества» [51].

Хотелось бы надеяться, что разработка «Российского проекта цивилизационного развития» рано или поздно приведет к пониманию того, что и «хрупкие цветы» цивилизаций могут значимо влиять на жесткие общественно-государственные структуры, содействуя повороту к новой эпохе в развитии человека и его цивилизаций – эпохе *подлинного становления человека* (Ясперс) или *реального гуманизма* (молодой Маркс).

В заключение отмечу возможные направления и уровни исследований в рамках «Российского проекта...».

Направления:

1. Теоретико-методологические подходы к пониманию цивилизаций и проектов их развития.
2. Пути саморазвития российско-евразийского цивилизационного процесса.
3. Реалии цивилизационного строения человечества и возможные способы его гармонизации.

В каждом направлении целесообразны исследования на таких **уровнях:**

- 1) антропологические предпосылки цивилизаций, их особенности в разных мировых цивилизациях, соотношение аффилиации и автономизации человека по отношению к цивилизации и ее структурам, характер идентификации в разных цивилизациях;
- 2) цивилизационные характеристики обществ и их государств, способы производства и преодоления мифов, поддержки или блокирования способностей человека;
- 3) своеобразии существующих в наше время мировых цивилизаций, их роль в развитии человека и общества, способность к взаимодействию с другими цивилизациями, возможности взаимных коммуникаций между всеми цивилизациями ради взаимопонимания между всеми людьми.

Приложение 1

Подходы в цивилизационных исследованиях

О широком интересе к проблемам цивилизаций и их развития свидетельствует уже тот факт, что в специализированном издании охарактеризованы труды более 600 российских ученых по данной проблематике [21]. Известны работы таких философов, как Н.В. Мотрошилова и В.М. Межуев: они направлены на углубленное понимание изучаемого объекта проблем и вместе с тем содержат различное понимание реальности мировой цивилизации (ср. [31, с. 71–73; 30, с. 337–342]. Сохраняют значительный интерес работы А.С. Ахиезера [3], А.П. Назаретяна [35]. Актуальны позиции зарубежных исследователей; см.: С. Айзенштадт [1], П. Сорокин [49], С. Хантингтон [61]. По ряду аспектов сохраняют актуальность коллективные труды, изданные под редакцией известных российских ученых, см.: М.В. Ильин [17], А.П. Давыдов [12], Н.Н. Крадин [22], История России [18], О.И. Шкаратан [65].

Важную роль в активизации цивилизационных исследований сыграли организованные дискуссии по этой проблематике. Заметным опытом междисциплинарных обсуждений стал круглый стол «Цивилизационный подход к российской истории: исследовательский потенциал, ограничения, опыт применения», состоявшийся в Институте российской истории в 2000 г. Наряду с историками, в нем приняли участие известные философы, культурологи, политологи (А.С. Ахиезер, В.В. Ильин, А.С. Панарин), позиции которых не ограничились российской историей и включали характеристику методологических проблем цивилизационных исследований в целом; сохраняют актуальность позиции ряда историков (см.: [41; 42; 64] и др.).

Так, Л.И. Семенникова в обзорном анализе состояния проблем цивилизации в работах историков отметила: по сравнению с другими концепциями, давно используемыми западной исторической наукой, «несколько более плодотворно был использован цивилизационный подход (или, точнее, концепт цивилизации), который позволил в анализе исторических процессов повернуться к человеку, смягчить традиционный экономический детерминизм...

... Длительное время ведутся споры вокруг определения цивилизаций, противники цивилизационного подхода упирают на неконкретность этой базовой категории... Однако не может быть выражена в определении, столь же формализованном, как определение формации. Понятие формации унифицирует процесс исторического развития. Понятие «цивилизация», наоборот, показывает разность и не может формулироваться на тех же принципах, поскольку должно, отражая многообразные исторические реалии, быть более пластичным. Оно в определенной мере должно носить «рамочный» характер, включая лишь наиболее общие, базовые элементы, при существенных различиях в деталях» [41, с. 30–32]¹⁵.

¹⁵Далее, историк уточнила: «На мой взгляд, можно выделить по крайней мере три группы понятий “цивилизация”... Есть группа понятий, которые используются в специальных областях (в социологии, например). Другая группа (она наиболее многочисленна) – это определение цивилизации через понятие культуры... как более высокий по сравнению с варварством этап в развитии культуры. Такой подход имеет весьма богатую традицию. К третьей группе можно отнести представление о цивилизации как основной типологической единице истории. В данном случае определение формулируется через категорию общества и его функциональных составляющих. Такой подход имеет давнюю традицию как в нашей стране (Н.Я. Данилевский), так и за рубежом (А. Тойнби и др.)... Концепт цивилизации используется сегодня очень широко для обозначения специфики России в большинстве случаев с целью подчеркнуть целостность российского исторического феномена. Вместе с тем вводится понятие «российская цивилизация», сущностные характеристики которой формулируются чаще всего на базе (или с использованием) евразийской концепции, но с усилением мотива полиэтничности и поликонфессиональности. Наиболее ярко эта позиция представлена Б.С. Ерасовым» [41, с. 32–33].

В монографии «Альтернативные пути к цивилизации», подготовленной международным авторским коллективом при методолого-организующей роли российских историков, представлены интересные результаты в области нелинейной социальной эволюции, см. Коротаев [20, с. 24–83], Васильев [8, с. 96–114], Павленко [36, с. 115–129] и др.

Полезен опыт международной конференции «Россия и Европа: вопросы идентичности», состоявшейся в марте 2008 г. в Институте Европы РАН, материалы которой опубликованы в одноименном сборнике [39]. В ней участвовали историки, экономисты, политологи, прежде всего международники, и некоторые социологи, но не философы. В статье, открывающей первый раздел сборника, руководитель Центра межцивилизационных исследований Института Европы РАН член-корреспондент РАН Т.Т. Тимофеев обрисовал весьма противоречивую картину дебатов о трендах цивилизационного развития [56]. Тексты сборника демонстрируют такую противоречивость.

Отмечу позицию посла Словении в Российской Федерации Андрея Бенедейчича, выразившего «смущение» самой формулировкой темы, которая подразумевает различия восприятия идентичностей и их акцентирование, а осуществлявшееся в то время словенское председательство в Евросоюзе добивалось противоположных целей – «распространения сознания славянского измерения нового расширенного Евросоюза и его нового соседства» [39, с. 16]. Отмечу и такие его тезисы, непривычные для внутрироссийского дискурса: «Мне приходится слышать высказывания о том, что вы своеобразные, поскольку являетесь многонациональной страной. Однако же, простите, вас, русских, более 80 % населения. В этом смысле вы скорее похожи на Словению, которая считается примером многоэтнического государства». И еще: «Мы покинули бывшую Югославию также и потому, что нам надоело слушать разъяснения о том, что нужно жертвовать лучшим сегодня и завтра за счет новых танков, самолетов и неокOLONиализма в Косово. Мы все же хотели и стремимся к этому и сейчас, чтобы, по образцу скандинавских стран обеспечить достойную жизнь каждому нашему гражданину» [Там же, с. 18, 19].

Небезынтересна статья В.Л. Иноземцева о России и США как «осколках европейской цивилизации». Ю.В. Яковец представил обстоятельный анализ цивилизационной идентификации и перспектив партнерства России и Европы. Социолог А.А. Галкин акцентировал необходимость научного подхода в цивилизационных исследованиях, учета становления европейской цивилизации из нескольких протоцивилизаций, понимания, что проблемы ее будущего приходят в острые противоречия с проблемой наций-государств.

Приложение 2

Общественно-цивилизационный подход

В подытоживающем научном докладе Ю.В. Яковец резюмировал: «Российские ученые сформировали целостную систему взглядов на теорию, историю и будущее цивилизаций (мировых, локальных и глобальной) и обосновали сценарий их развития на период до середины XXI в.». Это нашло выражение в монографиях Ю.В. Яковца «У истоков новой цивилизации» (1993), «История цивилизаций» (1995–1997), «The Past and the Future of Civilizations», «Глобализация и взаимодействие цивилизаций» (2001–2003); Е.Б. Черныка «Цивилиография (наука о цивилизациях)» (1996); Н.Н. Моисеева «Судьба цивилизации: путь разума» (1998), «Быть или не быть человечеству» (2001); в шеститомном труде Б.Н. Кузыка и Ю.В. Яковца «Цивилизации: теория, история, диалог, будущее» (2006, 2008, 2009); в глобальном прогнозе «Будущее цивилизаций на период до 2050 года» (опубликован в 10 частях (2008–2009)); в учебнике Ю.В. Яковца и С.Н. Фараха «Диалог и партнерство цивилизаций»; в монографии Ю.В. Яковца, А.А. Акаева, А.Г. Савойского «Мир цивилизаций 2100 – научная утопия XXI века»; в работе Ю.В. Яковца и Е.Е. Растворцева «Система долгосрочных целей устойчивого развития цивилизаций».

Теоретические основы этих исследований изложены в первых двух томах пятитомника «Цивилизации: теория, история, диалог, будущее». «Цивилизационным членением мировой истории, – пишут Б.Н. Кузык и Ю.В. Яковец, – мы заменяем формационное, предложенное в свое время К. Марксом... цивилизация – это высшая ступень организации и развития человеческого общества, высшая и в логическом, и в историческом плане. Общество как совокупность взаимосвязанных, взаимодействующих личностей состоит из ряда иерархических ступеней»: семья; объединения людей; этносы, нации; государства; цивилизации [23, с. 26, 86]. Иными словами, вместо понятия «общественно-экономическая формация» используется понятие «цивилизация», которое интерпретируется как *общество* в самом широком смысле слова. «Прежде всего, это общечеловеческая, глобальная цивилизация, выражающая единство рода человеческого, его исторической судьбы с того поворотного момента, когда человек перешел от присваивающего хозяйства (охоты, собирательства) к производящему (скотоводству, земледелию). Именно тогда он начал творить собственную историю, и мы уже можем говорить о существовании общества как такового... Этот процесс, называемый в науке неолитической эволюцией, начался примерно в VIII тыс. до н. э. ...достиг завершения лишь в XX в., когда глобализация сделала очевидным единство судьбы расплодившегося

вида *Homo sapiens*» [23, с. 25]. После неолитической стадии авторы выделяют несколько поколений локальных цивилизаций и второй исторический суперцикл, включающий средневековую, раннеиндустриальную, индустриальную мировые цивилизации; их динамика предстает в виде спирали. Заключительная глава первого тома посвящена «цивилизационной динамике на севере Евразии».

Приложение 3

Экологическая катастрофа как толчок антропогенеза (гипотеза историков)

«Что же послужило причиной, пусковым механизмом для трансформации в общем-то благополучного сообщества человекообразных обезьян в семейство гоминид? – задается вопросом автор подраздела “Преистория” “Всемирной истории” в шести томах и отвечает: – На логичное объяснение этого процесса претендует гипотеза экологической катастрофы. Согласно ей, примерно 5–6 млн. лет назад резкие геологические, геоморфологические и климатические изменения привели к существенной перестройке ландшафта в Африке. В восточной части континента произошло сильное сокращение или даже исчезновение лесного покрова, сопровождавшееся возникновением естественных барьеров по линии геологических разломов, отмеченных в настоящее время цепочкой восточноафриканских озер. Обитавшие здесь человекообразные обезьяны постепенно лишались привычной среды обитания. Часть их могла мигрировать, другая, возможно, вымерла, а какая-то под давлением указанных факторов оказалась способной к усвоению новых поведенческих стереотипов. В западной же части Африки, которой не коснулась произошедшая деградация лесов, они продолжали и продолжают свое существование до наших дней.

Согласно приведенным обобщениям, с указанного выше хронологического рубежа активизируются следующие факторы эволюции: чисто биологические (половой отбор), приспособительные (прямохождение, утеря специализации, смена пищевого состава, орудийная деятельность) и поведенческие (изменение системы иерархии и структурирования сообщества). В дальнейшем уже только количественного развития этих взаимообусловленных факторов оказалось достаточно для того, чтобы сформировался новый социально-биологический феномен природы – человек. Археологически его появление фиксируется, по современным данным, по крайней мере, около 2,5 млн лет назад. Бесспорно, с этого времени (а скорее всего, еще раньше) начинается история человека и его культуры...

Кажущийся очевидным на современном бытовом уровне вопрос об отличии человека от животного не так прост, когда исследователь оказывается перед проблемой определения эволюционного статуса древнейших представителей человеческого рода. Попытки установить один, два или даже комплекс чисто антропологических универсальных критериев человека (“гоминидная триада”), например, таких как определенный объем мозга, прямохождение, развитость кистей рук, не оказались результативными. Зачастую с основывающимися на этих показателях определениями входили в противоречие археологические данные, характеризующие уровень материальной культуры, которая сопутствовала тем или иным палеоантропологическим находкам.

Археологические и антропологические данные составляют основу для установления философского критерия человека применительно к начальным этапам антропогенеза. Определяется этот критерий как способность к труду. Инстинктивные, животноеобразные формы орудийной деятельности свойственны и для животных. Но труд человека как сознательная, систематическая, целенаправленная и разнообразная деятельность, направленная на выживание и воспроизводство, имеет свою специфику. Последняя заключается в существовании такого процесса производства, который включает в качестве обязательного компонента средства производства, какими бы примитивными они ни были. Для каменного века таковыми являются, например, изделия, представляющие собой промежуточные средства для изготовления законченных орудий.

Таким образом... *Homo sapiens* – современный вид человека – результат предшествующей эволюции рода *Homo*, которая длилась не менее двух миллионов лет. Согласно данным генетики, все современное человечество ведет начало от одной небольшой популяции, которая сформировалась на африканском континенте около 200 тыс. лет назад... Примерно 40–50 тыс. лет назад сапиенс заселяет практически весь Старый Свет». Подытоживая характеристику антропогенеза, автор раздела «Преистория» отметил сохранение двух подходов к изучению этого процесса: теории полицентризма (мультирегионализма, многолинейного филогенеза) и теории замещения (однолинейной эволюции), которой придерживается большинство палеоантропологов и археологов [2, с. 6–7].

Лапин Николай Иванович – доктор философских наук, главный научный сотрудник, Института философии РАН, член-корреспондент РАН.
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Nikolay I. Lapin – Sc.D. in Philosophy, corresponding member RAS, Chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

lapin@iphras.ru

Список литературы

1. Eisenstadt S. The origins and universality of axial age civilizations. Albany N.Y., 1986.
2. *Амирханов Х.А.* Преистория // Всемирная история: в 6 т. Т. 1. Древний мир. М.: Наука, 2011. С. 15–61.
3. *Ахиезер А.С.* Труды. М.: Новый хронограф, 2006. 480 с.
4. *Батурич Ю.М.* (отв. ред.) Вихревая динамика развития науки и техники. Россия / СССР. Первая половина XX в.: в 2 т. Т. 1. Турбулентная история науки и техники. Саратов: Амирит, 2018. 658 с.
5. *Бауман З.* Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
6. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, 1980. 333 с.
7. *Буданов В.Г.* Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. М.: ЛЕЛАНД, 2017. 272 с.
8. *Васильев Л.С.* Восток и Запад в истории (основные параметры проблематики) // Альтернативные пути к цивилизации / Ред. Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев и др. М.: Логос, 2000. С. 96–114.
9. Всемирная история: в 6 т. / Гл. ред. А.О. Чубарьян. Т. 1. М.: Наука, 2011. 822 с.
10. *Гайденко П.П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / Вступ. статья // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 9–10.
11. *Гуревич П.С., Спирова Э.М.* Идентичность как социальный и антропологический феномен. М.: Канон, 2015. 368 с.
12. *Давыдов А.П.* (сост.). В поисках теории российской цивилизации: памяти А.С. Ахиезера. М.: Новый хронограф, 2009. 400 с.
13. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романно-германскому. СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1971. 629 с.
14. *Дробижева Л.М.* (отв. ред.) Гражданская, этническая и религиозная идентичность: вчера, сегодня, завтра. М.: РОССПЭН, 2013. 485 с.
15. *Ерасов Б.С.* (сост.) Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия, уч. пос. М.: Аспект-Пресс, 2001. 556 с.
16. *Ерасов Б.С.* Цивилизации: универсалии и самобытность. М.: Наука, 2002. 524 с.
17. *Ильин В.В., Ахиезер А.С.* Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. 304 с.
18. История России: теоретические проблемы. Вып. 1. Российская цивилизация: опыт исторического и междисциплинарного изучения / Отв. ред. А.С. Сенявский. М.: Наука, 2002. 240 с.
19. *Каган М.С.* Введение в историю мировой культуры. 2-е изд. СПб.: Петрополис, 2003. Книга 1. 368 с.
20. *Коротаев А.В.* и др. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // *Крадин Н.Н.* и др. (ред) Альтернативы социальной эволюции // Альтернативные пути к цивилизации / Ред. Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев и др. М.: Логос, 2000. С. 24–83.
21. *Костяев А.И., Максимова И.Ю.* Современная российская цивилизациология. Подходы, проблемы, понятия. М.: ЛКИ, 2008. 328 с.
22. *Крадин Н.Н.* и др. (ред.) Альтернативные пути к цивилизации. М.: Логос, 2000. 368 с.
23. *Кузык Б.Н., Яковец Ю.В.* Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. Учебник: в 2 т. Т. I. М.: Институт экономических стратегий, 2006. 768 с.
24. *Лапин Н.И.* (а) Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. Часть 1. Человеческая цивилизация перед выбором конфигурации фунда-

- ментальных ценностей. Часть 2. Аксиологические предпосылки цивилизационного выбора России // Вопросы философии. 2015. № 4, 6.
25. *Лапин Н.И.* (б) Человеческая цивилизация перед выбором новой конфигурации фундаментальных ценностей // Россия на пути консолидации. Сб. статей. / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев. СПб., 2015. С. 7–22.
 26. *Лапин Н.И.* Антропосоциокультурный эволюционизм – метатеоретический принцип изучения сообществ людей // Социологические исследования. 2018. С. 3–13.
 27. *Лапин Н.И.* Своеобразие культур цивилизаций – достояние и ресурс каждого человека и всего человечества // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 5–16.
 28. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Из ранних произведений / Отв. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Правда, 1990. С. 393–599.
 29. *Мамардашвили М.К.* Сознание и цивилизации // Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
 30. *Межуев В.М.* История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. СПб.: СПбГУП, 2011. 440 с.
 31. *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: Канон+, 2010. 480 с.
 32. *Мчедлов М.П.* (сост., отв. ред.) Российская цивилизация. Этнокультурные и духовные аспекты. Энциклопедический словарь. М.: Республика, 2001. 544 с.
 33. *Мчедлов М.П.* (сост., отв. ред.) Российская цивилизация. Учеб. пос. для вузов. М.: Академический проект, 2003. 656 с.
 34. *Назаретян А.П.* Антропология насилия и культура самоорганизации. Очерки по эволюционно-исторической психологии. М.: ЛКИ, 2007. 256 с.
 35. *Назаретян А.П.* Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. М.: Мир, 2004. 367 с.
 36. *Павленко Ю.В.* Происхождение цивилизации: альтернативные пути / Ред. Н.Н. Крадин, А.В. Кортаев и др. М.: Логос, 2000. С. 115–129.
 37. *Пащенко В.Я.* Идеология евразийства. М.: Изд-во МГУ, 2000. 448 с.
 38. *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М.: Языки русской культуры, 1998. 376 с.
 39. Россия и Европа: вопросы идентичности. / Отв. ред. А.А. Громыко. М.: Ин-т Европы РАН, 2008. 212 с.
 40. *Семенов И.С.* Идентичность как категория политической науки: опыт концептуализации // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2011. 208 с.
 41. *Семенникова Л.И.* Концепт цивилизации в современной историографической ситуации в России // История России: теоретические проблемы. Вып. 1. Российская цивилизация: опыт исторического и междисциплинарного изучения / Отв. ред. А.С. Сенявский. М.: ИМЭМО РАН, 2002. С. 28–45.
 42. *Сенявский А.С.* Цивилизационный подход к российской истории: теоретико-методологические аспекты // История России: теоретические проблемы. Вып. 1. Российская цивилизация: опыт исторического и междисциплинарного изучения / Отв. ред. А.С. Сенявский. М.: ИМЭМО РАН, 2002. С. 59–68.
 43. *Смирнов А.В.* (а) Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра, 2019. 216 с.
 44. *Смирнов А.В.* (б) Процессуальная логика. М.: Садра, 2019. 160 с.
 45. *Смирнова Н.М.* Цивилизационная идентичность как методологическая проблема социальной философии // Вопросы социальной теории. Научный альманах / Под ред. Ю.М. Резника. Т. X. М.: Институт философии РАН. 2018. С. 59–68.
 46. *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 243–346.
 47. *Сорокин П.* Личность, общество и культура как неразрывная триада // Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 218–219.

48. *Сорокин П.* Социологические теории современности. М.: ИНИОН РАН, 1992. 194 с.
49. *Сорокин П.* (а) Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ. М.: Академический проект, 2000. 1056 с.
50. *Сорокин П.* (б) Классификация основных форм интеграции элементов культуры // Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ. М.: Академический проект, 2000. С. 21–39.
51. *Сорос Дж.* Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. М.: Альпина Бизнес Букс, 2000. 458 с.
52. *Старр Ч.* Древние цивилизации. М.: Центрполиграф, 2017. 319 с.
53. *Степанянц М.Т.* Множественность модернизаций // Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Восточная литература, 2020. 183 с.
54. *Степин В.С.* (а) Научная картина мира // *Степин В.С.* Теоретическое знание. М.: Академический проект, 2000. С. 188–231.
55. *Степин В.С.* (б) Универсальный эволюционизм – основа современной научной картины мира // Теоретическое знание. М.: Академический проект, 2000. С. 641–671.
56. *Тимофеев Т.Т.* Парадигмы современной цивилиграфии (некоторые аспекты дебатов о трендах цивилизационного развития) // Россия и Европа: вопросы идентичности / Отв. ред. А.А. Громько. М.: Ин-т Европы РАН, 2008. С. 21–27.
57. *Титаренко М.* Россия и Китай: роль в межкультурном диалоге // Альманах «Вызовы XXI века». 2006. С. 108–116.
58. *Тишков В.А.* Российский народ. История и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. 650 с.
59. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе / Сост. П.С. Гуревич. М.: Институт философии АН СССР, 1986. С. 93–118.
60. *Ханафи С.* Глобальная социология: навстречу новым направлениям // Социологические исследования. 2019. № 8. С. 3–7.
61. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2018. 640 с.
62. Цивилизация и модернизация / Редкол.: Н.И. Лапин, Хэ Чуаньци. М.: ИФРАН, 2013. 197 с.
63. *Шубкин В.Н.* Насилие и свобода. Социологические очерки. М.: На Воробьевых горах, 1996. С. 7–10.
64. *Шемякин Я.Г.* Типы межкультурного взаимодействия в «пограничных» цивилизациях: Россия и Ибероамерика в сравнительно-исторической перспективе // История России: теоретические проблемы. Вып. 1. Российская цивилизация: опыт исторического и междисциплинарного изучения / Отв. ред. А.С. Сенявский. М.: Наука, 2002. С. 191–221.
65. *Шкаратан О.И.* и др. (сост., ред.) Россия как цивилизация: материалы к размышлению. М.: Мир России, 2015.
66. *Яковец Ю.В.* Новое видение истории, теории и будущего цивилизаций на территории России. М.: Проспект, 2018. 64 с.
67. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 28–286.
68. *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 420–508.

References

1. Eisenstadt S. The origins and universality of axial age civilizations. Albany N.Y., 1986.
2. Amirhanov H.A. Preistoriya // Vsemirnaya istoriya: v 6 t. T. 1. Drevnij mir. M.: Nauka, 2011. S. 15–61.
3. Ahiezer A.S. Trudy. M.: Novyj hronograf, 2006. 480 s.
4. Baturin Yu.M. (otv. red.) Vihrevaya dinamika razvitiya nauki i tekhniki. Rossiya / SSSR. Pervaya polovina HKH v.: v 2 t. T. 1. Turbulentnaya istoriya nauki i tekhniki. Saratov: Amirit, 2018. 658 s.
5. Bauman Z. Tekuchaya sovremennost'. SPb.: Piter, 2008. 240 s.
6. Bongard-Levin G.M. Drevneindijskaya civilizaciya. Filosofiya, nauka, religiya. M.: Nauka, 1980. 333 s.
7. Budanov V.G. Metodologiya sinergetiki v postneklassicheskoj nauke i v obrazovanii. M.: LELAND, 2017. 272 s.
8. Vasil'ev L.S. Vostok i Zapad v istorii (osnovnye parametry problematiki) // Al'ternativnye puti k civilizacii / Red. N.N. Kradin, A.V. Korotaev i dr. M.: Logos, 2000. S. 96–114.
9. Vsemirnaya istoriya: v 6 t. / Gl. red. A.O. Chubar'yan. T. 1. M.: Nauka, 2011. 822 s.
10. Gajdenko P.P. Chelovek i istoriya v ekzistencial'noj filosofii Karla Yaspersa / Vstup. stat'ya // Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. M.: Politizdat, 1991. S. 9–10.
11. Gurevich P.S., Spirova E.M. Identichnost' kak social'nyj i antropologicheskij fenomen. M.: Kanon, 2015. 368 s.
12. Davydov A.P. (sost.). V poiskah teorii rossijskoj civilizacii: pamyati A.S. Ahiezera. M.: Novyj hronograf, 2009. 400 s.
13. Danilevskij N.Ya. Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k romanno-germanskomu. SPb.: Izd-vo S.-Peterburgskogo un-ta, 1971. 629 s.
14. Drobizheva L.M. (otv. Red.) Grazhdanskaya, etnicheskaya i religioznaya identichnost': vchera, segodnya, zavtra. M.: ROSSPEN, 2013. 485 s.
15. Erasov B.S. (sost.) Sravnitel'noe izuchenie civilizacij. Hrestomatiya, uch. pos. M.: Aspekt-Press, 2001. 556 s.
16. Erasov B.S. Civilizacii: universalii i samobytnost'. M.: Nauka, 2002. 524 s.
17. Il'in V.V., Ahiezer A.S. Rossijskaya civilizaciya: sodержanie, granicy, vozmozhnosti. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 2000. 304 s.
18. Istoriya Rossii: teoreticheskie problemy. Vyp. 1. Rossijskaya civilizaciya: opyt istoricheskogo i mezhdisciplinarnogo izucheniya / Otv. red. A.S. Senyavskij. M.: Nauka, 2002. 240 s.
19. Kagan M.S. Vvedenie v istoriyu mirovoj kul'tury. 2-e izd. SPb.: Petropolis, 2003. Kniga 1. 368 s.
20. Korotaev A.V. i dr. Al'ternativy social'noj evolyucii (vvodnye zamechaniya) // Kradin N.N. i dr. (red) Al'ternativy social'noj evolyucii // Al'ternativnye puti k civilizacii / Red. N.N. Kradin, A.V. Korotaev i dr. M.: Logos, 2000. S. 24–83.
21. Kostyaev A.I., Maksimova I.Yu. Sovremennaya rossijskaya civilizaciologiya. Podhody, problemy, ponyatiya. M.: LKI, 2008. 328 s.
22. Kradin N.N. i dr. (red) Al'ternativnye puti k civilizacii. M.: Logos, 2000. 368 s.
23. Kuzyk B.N., Yakovec Yu.V. Civilizacii: teoriya, istoriya, dialog, budushchee. Uchebnik v 2 t. T. I. M.: Institut ekonomicheskikh strategij, 2006. 768 s.
24. Lapin N.I. (a) Fundamental'nye cennosti civilizacionnogo vybora v XXI stoletii. Chast' 1. Chelovecheskaya civilizaciya pered vyborom konfiguracii fundamental'nyh cennostej. Chast' 2. Aksiologicheskie predposylki civilizacionnogo vybora Rossii // Voprosy filosofii. 2015. № 4, 6.

25. Lapin N.I. (b) Chelovecheskaya civilizaciya pered vyborom novoj konfiguracii fundamental'nyh cennostej // Rossiya na puti konsolidacii. Sb. statej / Otv. red. A.A. Gusejinov, A.V. Smirnov, B.O. Nikolaichev. SPb., 2015. S. 7–22.
26. Lapin N.I. Antroposociokul'turnyj evolyucionizm – metateoreticheskiy princip izucheniya soobshchestv lyudej // Sociologicheskie issledovaniya. 2018. S. 3–13.
27. Lapin N.I. Svoeobrazie kul'tur civilizacij – dostoyanie i resurs kazhdogo cheloveka i vsego chelovechestva // Voprosy filosofii. 2020. № 10. S. 5–16.
28. Losev A.F. Dialektika mifa // Iz rannih proizvedenij / Otv. red. A.A. Taho-Godi. M.: Pravda, 1990. S. 393–599.
29. Mamardashvili M.K. Soznanie i civilizacii // Kak ya ponimayu filosofiyu. M.: Progress, 1990. 368 s.
30. Mezhuev V.M. Istoriya, civilizaciya, kul'tura: opyt filosofskogo istolkovaniya. SPb.: SPBGUP, 2011. 440 s.
31. Motroshilova N.V. Civilizaciya i varvarstvo v epohu global'nyh krizisov. M.: Kanon+, 2010. 480 s.
32. Mchedlov M.P. (sost., otv. red.) Rossijskaya civilizaciya. Etnokul'turnye i duhovnye aspekty. Enciklopedicheskiy slovar'. M.: Respublika, 2001. 544 s.
33. Mchedlov M.P. (sost., otv. red.) Rossijskaya civilizaciya. Ucheb. pos. dlya vuzov. M.: Akademicheskij proekt, 2003. 656 s.
34. Nazaretyan A.P. Antropologiya nasiliya i kul'tura samoorganizacii. Oчерki po evolyucionno-istoricheskoy psihologii. M.: LKI, 2007. 256 s.
35. Nazaretyan A.P. Civilizacionnye krizisy v kontekste universal'noj istorii. M.: Mir, 2004. 367 s.
36. Pavlenko Yu.V. Proiskhozhdenie civilizacii: al'ternativnye puti / Red. N.N. Kradin, A.V. Korotaev i dr. M.: Logos, 2000. S. 115–129.
37. Pashchenko V.Ya. Ideologiya evraziystva. M.: Izd-vo MGU, 2000. 448 s.
38. Pelipenko A.A., Yakovenko I.G. Kul'tura kak sistema. M.: Yazyki russkoj kul'tury, 1998. 376 s.
39. Rossiya i Evropa: voprosy identichnosti / Otv. red. A.A. Gromyko. M.: In-t Evropy RAN, 2008. 212 s.
40. Semenenko I.S. Identichnost' kak kategoriya politicheskoy nauki: opyt konceptualizacii // Politicheskaya identichnost' i politika identichnosti: v 2 t. T. 1. M.: ROSSPEN, 2011. 208 s.
41. Semennikova L.I. Koncept civilizacii v sovremennoj istoriograficheskoy situacii v Rossii // Istoriya Rossii: teoreticheskie problemy. Vyp. 1. Rossijskaya civilizaciya: opyt istoricheskogo i mezhdisciplinarnogo izucheniya / Otv. red. A.S. Senyavskij. M.: IMEMO RAN, 2002. S. 28–45.
42. Senyavskij A.S. Civilizacionnyj podhod k rossijskoj istorii: teoretiko-metodologicheskie aspekty // Istoriya Rossii: teoreticheskie problemy. Vyp. 1. Rossijskaya civilizaciya: opyt istoricheskogo i mezhdisciplinarnogo izucheniya / Otv. red. A.S. Senyavskij. M.: IMEMO RAN, 2002. S. 59–68.
43. Smirnov A.V. (a) Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe. M.: Sadra, 2019. 216 s.
44. Smirnov A.V. (b) Processual'naya logika. M.: Sadra, 2019. 160 s.
45. Smirnova N.M. Civilizacionnaya identichnost' kak metodologicheskaya problema social'noj filosofii // Voprosy social'noj teorii. Nauchnyj al'manah / Pod red. Yu.M. Reznika. T. X. M.: Institut filosofii RAN. 2018. S. 59–68.
46. Solov'ev E.Yu. Kategoricheskij imperativ nrvstvennosti i prava. M.: Progress-Tradiciya, 2005. S. 243–346.
47. Sorokin P. Lichnost', obshchestvo i kul'tura kak nerazryvnaya triada // Chelovek. Civilizaciya. Obshchestvo. M.: Politizdat, 1992. S. 218–219.
48. Sorokin P. Sociologicheskie teorii sovremennosti. M.: INION RAN, 1992. 194 s.

49. Sorokin P. (a) Social'naya i kul'turnaya dinamika: issledovanie izmenenij v bol'shikh sistemah iskusstva, istiny, etiki, prava i obshchestvennykh otnoshenij. Per. s angl. M.: Akademicheskij proekt, 2000. 1056 s.
50. Sorokin P. (b) Klassifikaciya osnovnykh form integracii elementov kul'tury // Social'naya i kul'turnaya dinamika: issledovanie izmenenij v bol'shikh sistemah iskusstva, istiny, etiki, prava i obshchestvennykh otnoshenij / Per. s angl. M.: Akademicheskij proekt, 2000. S. 21–39.
51. Soros Dzh. Otkrytoe obshchestvo. Reformiruya global'nyj kapitalizm. M.: Al'pina Biznes Buks, 2000. 458 s.
52. Starr Ch. Drevnie civilizacii. M.: Centrpoligraf, 2017. 319 s.
53. Stepanyanc M.T. Mnozhestvennost' modernizacij // Mezhkul'turnaya filosofiya: istoki, metodologiya, problematika, perspektivy. M.: Vostochnaya literatura, 2020. 183 s.
54. Stepin V.S. (a) Nauchnaya kartina mira // Stepin V.S. Teoreticheskoe znanie. M.: Akademicheskij proekt, 2000. S. 188–231.
55. Stepin V.S. (b) Universal'nyj evolyucionizm – osnova sovremennoj nauchnoj kartiny mira // Teoreticheskoe znanie. M.: Akademicheskij proekt, 2000. S. 641–671.
56. Timofeev T.T. Paradigmy sovremennoj civilizatsionnoy razvitiya (nekotorye aspekty debatov o trendah civilizatsionnogo razvitiya) // Rossiya i Evropa: voprosy identichnosti / Otv. red. A.A. Gromyko. M.: In-t Evropy RAN, 2008. S. 21–27.
57. Titarenko M. Rossiya i Kitaj: rol' v mezhsivilizatsionnom dialoge // Al'manah «Vyzovy XXI veka». 2006. S. 108–116.
58. Tishkov V.A. Rossijskij narod. Istoriya i smysl nacional'nogo samosoznaniya. M.: Nauka, 2013. 650 s.
59. Hajdegger M. Vremya kartiny mira // Novaya tekhnokraticeskaya volna na Zapade / Sost. P.S. Gurevich. M.: Institut filosofii AN SSSR, 1986. S. 93–118.
60. Hanafi S. Global'naya sociologiya: navstrechu novym napravleniyam // Sociologicheskie issledovaniya. 2019. № 8. S. 3–7.
61. Hantington S. Stolknovenie civilizacij. M.: AST, 2018. 640 s.
62. Civilizaciya i modernizaciya / Redkol.: N.I. Lapin, He Chuan'ci. M.: IFRAN, 2013. 197 s.
63. Shubkin V.N. Nasilie i svoboda. Sociologicheskie ocherki. M.: Na Vorob'evykh gorah, 1996. S. 7–10.
64. Shemyakin Ya.G. Tipy mezhsivilizatsionnogo vzaimodejstviya v «pogranichnykh» civilizatsiyah: Rossiya i Iberoamerika v sravnitel'no-istoricheskoy perspektive // Istoriya Rossii: teoreticheskie problemy. Vyp. 1. Rossijskaya civilizaciya: opyt istoricheskogo i mezhdisciplinarnogo izucheniya / Otv. red. A.S. Senyavskij. M.: Nauka, 2002. S. 191–221.
65. Shkaratan O.I. i dr. (sost., red.) Rossiya kak civilizaciya: materialy k razmyshleniyu. M.: Mir Rossii, 2015.
66. Yakovec Yu.V. Novoe videnie istorii, teorii i budushchego civilizacij na territorii Rossii. M.: Prospekt, 2018. 64 s.
67. Yaspers K. Istoki istorii i ee cel' // Smysl i naznachenie istorii. M.: Politizdat, 1991. S. 28–286.
68. Yaspers K. Filosofskaya vera // Smysl i naznachenie istorii. M.: Politizdat, 1991. S. 420–508.

Н.А. Касавина

**О «втором дыхании» цивилизационного развития
(размышления о докладе Н.И. Лапина)**

Nadezhda A. Kasavina

**On the “second wind” of civilizational development
(reflections on the report of N.I. Lapin)**

Текст представляет собой отклик на некоторые положения доклада Н.И. Лапина, подготовленного для обсуждения теоретических оснований «Российского проекта цивилизационного развития» (Институт философии РАН). В продолжение методологических поисков Н.И. Лапина более подробно рассматриваются взгляды К. Ясперса, касающиеся исторического развития цивилизации, в созвучии с логико-смысловым подходом и концепцией всечеловеческого А.В. Смирнова, а также в контексте проблемы цивилизационного единства через феномен трансверсального разума (В. Вельш). Концепция исторического развития К. Ясперса позволяет сделать вывод, что отличием первого осевого времени является становление культурной самобытности, локального культурного самосознания как результата пути цивилизации к трансцендентному. Второе осевое время тяготеет к формированию всечеловеческой цивилизации, трансверсально «собирающей» локальные культурные достижения. В современный период важнейшим фактором этого формирования является прогресс в области науки и техники, определяющий магистральные пути цивилизационного развития. На социально-гуманитарные науки при этом ложится миссия обеспечения культурного диалога, участия в общем процессе обсуждения актуальных проблем современности. Глобализацию можно мыслить как взаимодействие, в том числе взаимодействие проектов дальнейшего мирового развития с учетом как уникальных культурных особенностей и истории цивилизаций, так и их существования в мировом целом.

Ключевые слова: цивилизация, цивилизационное развитие, осевое время, К. Ясперс, всечеловеческое, трансверсальность цивилизации.

The text is a response to some of the passages of the report by N.I. Lapin, which was prepared for discussion of the methodological grounds of the “Russian Civilizational Development Project” (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences). In the

continuation of the methodological searches of N.I. Lapin, the concept of the historical development of the civilization of K. Jaspers is considered in more detail in accordance with the all-human idea of A.V. Smirnov, as well as in the context of the justification of civilizational unity through the phenomenon of transversal reason (V. Welsh). Based on these ideas, the justification for the importance of constructing the unity of world civilization, which should take place not through the priority of individual cultures, countries or their associations, but on the basis of their originality, is provided. The concept of historical development of K. Jaspers allows us to conclude that the distinction of the first axial time is the formation of cultural identity, local cultural self-awareness as a result of the path of civilization to the transcendent.

The second axial time tends to the formation of an all-human civilization, transversely “collecting” local cultural achievements. In modern times, the most important factor in this formation is the progress in science and technology, which determines the main paths of civilizational development. At the same time, the social and humanitarian sciences have a mission to ensure cultural dialogue and participate in the general process of discussing the current problems of our time. Globalization can be thought of as interaction, including the interaction of projects of further world development, taking into account both the unique cultural features and the history of civilizations, and their coexistence in the world as a whole.

Keywords: civilization, civilizational development, axial time, K. Jaspers, all-human, transversality of civilization.

Эпиграфом к докладу Н.И. Лапина вполне могли бы послужить следующие слова: «Человеческое существо – не скорое существо, оно распластано на большие пространства и времена...» [3, с. 192]. М. Мамардашвили говорит об этом не только в контексте индивидуального развития личности, но обращаясь и к культурно-историческому ее взрослению. Н.И. Лапин избрал для себя весьма сложную задачу: проследить, осмыслить методологические основания исследования и понимания этого «долгого» пути человека, пути, соразмерного становлению культуры и цивилизации.

Текст Н.И. Лапина дает представление о масштабности авторского замысла, направленного на сопряжение ключевых философских концепций исследования цивилизации, собственного антропосоциокультурного ее понимания и логико-смыслового подхода А.В. Смирнова. С опорой на эту методологию цивилизация трактуется как «самое большое антропосоциокультурное сообщество людей, которое имеет культуру – смысловую основу и включает самоорганизующиеся процессы идентификации множеств людей на основании совокупности отношений между ними». Триаде «человек – культура – социальные отношения» отводится определяющая роль в интерпретации развития цивилизации. Это важный пункт общей методологии проекта, который можно анализировать и дополнять в разных направлениях.

Ключевым вопросом, который лейтмотивом проходит через текст доклада, является следующий: как строить исследования в рамках проекта – двигаться от понятий и сложившихся представлений или от проблем современной цивилизации и необходимости их решения? Одно, несомненно, свя-

зано с другим, и тем не менее очевидно предпочтение последнего. Именно поэтому, рассматривая теоретико-методологические проблемы исследования цивилизации, Н.И. Лапин акцентирует внимание, с одной стороны, на проекте всечеловеческого развития А.В. Смирнова, основанном на ценности и различии логик смыслополагания в культурах¹⁶, а с другой – на концепции развертывания мировой истории К. Ясперса. К. Ясперс свое исследование начинает с постановки проблемы единства истории и в этом русле движется к понятию осевого времени. А.В. Смирнов исходит из проблемы отсутствия проекта многоцивилизационного мира, что ставит под угрозу устойчивость многополярной цивилизации [6, с. 23, 24]. Разработка такого проекта подразумевает сохранение многообразия и богатства проявлений человеческого духа, «открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразии культур» [Там же, с. 204].

Можно увидеть созвучие экзистенциальной версии единства истории К. Ясперса и концепции А.В. Смирнова о различии всечеловеческого и общечеловеческого в понимании цивилизации и необходимости преодоления приоритета последнего в разработке проектов ее развития. Авторы в своих работах, отстоящих друг от друга более чем на полвека, исходя из разных социокультурных реалий, осуществляют поиск возможности существования мировой цивилизации, базирующейся на множественности оснований и векторов ее становления как целого, объединяющего взаимодействующие составляющие.

Стремление к конструированию единства истории К. Ясперс связывает с экзистенциальной потребностью человека и сообщества в осмысленности и упорядоченности универсума, благодаря чему становится возможным самопонимание и самоопределение как человека, так и культуры. Различные теории всемирной истории трактуются Ясперсом как попытки обретения экзистенциальной устойчивости через поиск смысла истории. «Если мы не хотим, чтобы история распалась для нас на ряд случайностей, на бесцельное появление и исчезновение, на множество ложных путей, которые никуда не ведут, то от идеи единства в истории отказаться нельзя» [9, с. 266].

В свете обозначенного Н.И. Лапиным определения цивилизации культура является источником и результатом такой осмысленности, которая делает возможным ориентирование в мире как индивидуального, так и социального субъекта. Отказ от утверждения общности человечества в понимании своей судьбы, согласно К. Ясперсу, ставит под угрозу возможность межкультурного взаимопонимания и может привести к самым трагическим и непоправимым следствиям для глобальной цивилизации. Философ ищет

¹⁶Различение всечеловеческого и общечеловеческого, восходящее к методологии культурно-исторических типов, в частности к идеям Н.Я. Данилевского, в работе А.В. Смирнова через логико-смысловой подход получает новое обоснование.

выход к этой общности на пути одухотворения культуры, устанавливая параллельность в универсальном развитии, которое охватывает культурный мир как целое. Пожалуй, наиболее точно выразил эту сторону ясперсовской концепции культуры С.С. Аверинцев: «осевое время открывает всечеловеческое единство как великую идею» [2, с. 622; 1, с. 439]. Осевое время – уверенный шаг во всеобщее.

К. Ясперс остается универсалистом, но осуществляет критику европоцентристских схем и способов мышления в философии, политике и культуре. В выводах, обозначенных философом в послевоенное время, выражена характерная настроенность интеллектуального сообщества в его призыве к преодолению культурной разобщенности и утверждению новых оснований мирового развития. Именно Вторая мировая война, по К. Ясперсу, явилась толчком к отчетливому осознанию необходимости мирового единства, событием, которое затронуло весь мир и сделало мир как целое проблемой и задачей. Произошло преобразование истории, исторического взгляда на мир под влиянием этой граничной ситуации – мир как будто замкнулся. Все существенные проблемы стали мировыми, а ситуации разных стран образовали ситуацию всего человечества, в которой должно быть исключено тотальное влияние какого-то одного или нескольких культурных центров. История перестала быть только историей Запада, воспринимающего весь остальной мир колониальной территорией европейцев [9, с. 141].

Ясперс отчетливо показывает, что историчесофские построения, приводящие к тенденции приобщения народов мира к доминирующей культуре и образцу жизнеустройства, ушли в прошлое [Там же, с. 265]. Настало время нового осознания всемирной истории, более не опирающегося на телеологическое ее толкование, подобное гегелевской или марксистской концепциям развития, подразумевающим приоритет определенных культурных традиций, идей и достижений. Вполне понятно, что в линейных европоцентристских схемах истории философ видит утрату конкретного, уникального, самобытного в культурах. В пространстве телеологического взгляда на мир и историю уникальное становится лишь звеном цепи, низводится до уровня средства, необходимого для осуществления цели мировой истории, которая в итоге оказывается лишь фантомом. «Ложными эти усилия становятся тогда, когда на целое переносятся свойства частичного» [Там же, с. 267].

Итак, мы видим обоснование важности конструирования единства мировой истории и мировой цивилизации, но его достижение должно состояться не через приоритет отдельных культур, стран или их объединений. Как возможно это конструирование? Это сложный вопрос, и на него давали и дают разные ответы, созвучие которых может приблизить к пониманию специфики современной цивилизационной ситуации. Обоснование своеобразия культур через разные логики, которые являются равноправ-

ными и не могут быть сведены друг к другу (А.В. Смирнов), является новым и значимым вкладом в этот поиск возможности мирового равновесия, не наносящего вреда укоренившимся в культурах или группах культур способам смыслополагания.

Попытка такого ответа есть и у Ясперса, который сформулировал его в духе экзистенциального мировоззрения. Единство нельзя мыслить как результат или факт. Оно связано с расширением возможностей коммуникации, экзистенциальной коммуникацией – взаимопониманием между разными культурами, их сопричастностью, способностью понимать другое, преодолевать чуждость иного. В полифоническом пространстве коммуникации чужое становится другим и открывает то, что субъект (человек или культура) не может открыть сам. Проблема экзистенциальной коммуникации, которая первоначально ставилась Ясперсом в личном плане, в работе «Истоки истории и ее цель» трактуется в цивилизационном ракурсе как задача мирового развития, предполагающая открытость разных культур и обществ в отношении друг друга. Осевое время «как бы призывает нас к безграничной коммуникации. Способность видеть, понимать других помогает уяснить самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдаль» [9, с. 49]. Признание, исследование и понимание разных логик культуры может выступать механизмом становления такой открытости и коммуникации.

Интересно, что Ясперс старается преодолеть утопический характер представлений о единстве истории и мира, говоря о нем как о никогда не достигаемой ценности. Это всегда становящееся единство, которое тем не менее способно оказывать влияние на человека, сообщество, цивилизационное пространство. Понимание истории в таком русле соответствует экзистенциальному мировоззрению в аспектах признания открытости, незавершенности развития, утверждения уникального существования индивидуального или коллективного субъекта, незавершаемой процессуальности, которая направляется смыслообразующими ценностями. Единство истории и взаимопонимание культур становятся предметом философской веры, мерцающим горизонтом, который во многом определяет видение дальнейшего исторического развития.

Утверждая в качестве основания каждой цивилизации собственный путь к надысторическому, Ясперс, в сущности, призывает выйти за пределы европейской рациональности. Разные культуры объединяет поиск трансцендентного, содержание же этого поиска определяет культурные различия и нуждается в понимании с новых позиций и на новом витке цивилизационного развития. Таким витком и «прыжком вдаль» может быть сегодня утверждение ценности всечеловеческого¹⁷ – уникального вклада каждой

¹⁷При наложении философских, культурологических и политологических аспектов идеи всечеловеческого возникает и множество вопросов. Например: является ли стремление к всечеловеческому единству выражением слабой позиции страны в мировом пространстве, пози-

культуры в прояснение своего особенного пути и его вкладывание в многогранный полицивилизационный поиск.

Как преобразуется этот путь с изменением представлений о трансцендентном? Ясперс ставит этот вопрос и дает на него ответ, обращаясь к четырем группам вопросов понимания мировой истории, каждая из которых открывает определенный этап исторического развития [9, с. 53]. Последняя из этих групп касается возникновения науки и техники. Именно с ними Ясперс связывает «второе дыхание» человеческой истории после осевого времени, которое, на его взгляд, может принести удивительные плоды развития цивилизации и привести к новому осевому времени. Разница в «первом и втором дыханиях» связана с проблемой цивилизационного единства. Если «первое дыхание», а именно осевое время, затронуло несколько параллельно развивающихся цивилизаций, то «второе» неизбежно охватывает человечество в целом. В «первом дыхании», пишет Ясперс, каждое событие было локальным и не являлось решающим для развития в целом. Именно поэтому и оказалась возможной специфика западной цивилизации и связанных с ней образований, тогда как другие культуры все больше отдалялись от осевого времени и его результатов. То, что может произойти в современной цивилизации как новый прорыв к развитию, будет универсальным и всеохватывающим; развитие уже не может быть ограничено одним или даже несколькими центрами [Там же, с. 54].

На основании концепции осевого времени Ясперса можно сделать вывод, что отличием первого осевого времени является становление культурной самобытности, локального культурного самосознания как результата пути цивилизации к трансцендентному. Второе осевое время тяготеет к формированию всечеловеческой цивилизации, трансверсально собирающей локальные культурные достижения. В современный период важнейшим фактором этого формирования является и прогресс в области науки и техники, определяющий магистральные пути цивилизационного развития. На социально-гуманитарные науки при этом ложится миссия обеспечения культурного диалога, участия в общем процессе обсуждения актуальных проблем современности. Глобализацию можно мыслить как взаимодействие, в том числе взаимодействие проектов дальнейшего мирового развития с учетом как уникальных культурных особенностей и истории цивилизаций, так и их сосуществования в мировом целом. В этом смысле российский проект цивили-

ции нуждающегося (в понимании, принятии, признании)? Способна ли страна, занимающая лидирующие мировые позиции, принять участие в реализации такого проекта, проекта всечеловеческого развития, или она предпочтет отстаивать свою автономию и претензии на господство? Этот политический ракурс проблемы, вероятно, превосходит возможности научного исследования, противоречит самой сущности идеи всечеловеческого, однако звучание этих вопросов и задач на уровне философского и социально-гуманитарного обсуждения есть важный вклад проекта в преодоление «рационалистического шовинизма» [5].

лизационного развития важен как ответ из нашей точки, из точки нашей истории и действительности, во многом уникального опыта России в области межкультурной коммуникации. Ответ здесь не именно реакция на внешний вызов, а скорее то, что способствует пониманию и самопониманию российской цивилизации и ее участия в мировом развитии.

Итак, концепция цивилизации К. Ясперса, ее истории и будущего, выражающая послевоенный интеллектуальный контекст ее формирования, характеризуется рядом признаков, которые могут иметь значение для мегапроекта:

- признание и обоснование важности представлений о едином пути цивилизационного развития и смысле, что он отвечает фундаментальной потребности человека и сообщества в обретении экзистенциальной устойчивости;
- разочарование в телеологическом видении истории, адресующем к приоритету лишь отдельных культурных ценностей и перспектив, отказ от конкретных социальных форм направления цивилизационного развития из-за риска тоталитаризма;
- поиск и утверждение духовных оснований единой истории и единой цивилизации, связанных с осевым временем и путем к трансцендентному, что выступает объединяющим фактором для разных культур;
- прояснение экзистенции как основания нового гуманистического отношения к человеку, находящегося за пределами межкультурных противоречий;
- усмотрение нового этапа формирования глобальной цивилизации через развитие науки и техники, который требует его дальнейшего осмысления в поле социально-гуманитарного дискурса с учетом современных условий.

Концепция всечеловеческого А.В. Смирнова, с обсуждения которой начинает доклад Н.И. Лапин, является современным вариантом проекта мирового единства (единства как равновесия), который исходит не из приоритета универсальности для того, чтобы «история не распалась на множество ложных путей», а имеет в качестве основания обратное – открывшуюся очевидность культурного плюрализма, релятивизма, полицентризма (подкрепленную обоснованием глубокого различия культурных практик, способов смыслополагания или вариантов субъект-предикатного склеивания). Хотелось бы обратить внимание на следующую позицию А.В. Смирнова: «сохранить представление о единстве невозможно, не введя в него множественность как отличную и вместе с тем неотличную от единства. Единство-и-множественность, а не единство (раскрываемое как множественность, порождающее множественность и т.д.) должно стать в таком случае регулятивной идеей» [6, с. 8]. Ясно, что речь идет о каком-то ином характере единства, нежели тот, который был сформирован в рамках универсализма и метаповествований классической европейской философии культуры и истории. Попытка устано-

вить этот характер относится к широкому спектру социально-философских концепций и дискуссий, в том числе постмодернистского типа, направленных на осмысление современной реальности, переставшей соответствовать сложившимся представлениям и прогнозам о единстве (осмысление вклада этих концепций может продолжить тот ряд методологических подходов, который обозначен в докладе Н.И. Лапина). В их поле был обозначен радикальный плюрализм мышления, культуры, рациональности, дискурса, смысла и осуществлен поиск оснований его понимания: Ю. Хабермас и идея коммуникативного разума, «множество» как новая форма общности и субъектности (П. Вирно, Ж.-Л. Нанси, М. Хардт, А. Негри), концепция трансверсального разума (В. Вельш) и др. В области социально-гуманитарного познания укрепились представления об изменчивости и неопределенности социокультурной реальности, которые ориентировали на реализацию проекта преодоления или трансформации модерна. Важнейшими характеристиками современной культуры становятся «текучесть» (З. Бауман), множественность, хаотичность и неопределенность, «поле» (П. Бурдье), «поток» (М. Чиксентмихайи), «сокрушительная сила», «неудержимый мир» (Э. Гидденс). Постмодернизм как интеллектуальное движение второй половины XX в. заявил о кризисе картины мира, в центре которой полагались исторически сложившиеся в данной культуре незыблемые ценностные основания, о кризисе рациональности, принявшей в свое время форму господствующей и контролирующей инстанции.

Поиски новых форм межкультурного синтеза с признанием самостоятельности и ценности субъектов культуры, культурных сообществ и образований ведутся соразмерно с целью преодолеть диссонанс между осознанием важности целостности и угрозой ее превращения в тоталитаризм и подавления всего того, что выходит за ее пределы. Ярким примером являются идеи В. Вельша, который обосновывает возможность обретения целостности самостоятельного и разнородного в конструировании глобальной картины мира через концепцию трансверсального разума. Целостность, соответствующая современности, мыслится им иначе, чем ее толкование в духе телеологических концепций истории. Характер целостности становится другим через многообразие современной культурной действительности, смешение и взаимопроникновение культур [12; 13].

Идея трансверсальности нередко звучит в последние десятилетия как новая возможность философской концептуализации единства¹⁸. Она трактуется как измерение, в котором преодолевается вертикальная и горизонтальная сопряженность, осуществляется коммуникация между различными уровня-

¹⁸В философский дискурс это понятие введено Ж.-П. Сартром в эссе «Трансценденция Ego» как метафора, отсылающая к единству сознания [10, р. 119]. Трансверсальность как пространство «сборки сознания», пронизывающее взаимодействие интенциональностей, Сартр противопоставил трансцендентальному эго Э. Гуссерля как априорной модернистской абстракции.

ми и смыслами [11, р. 18]. В понимании В. Вельша трансверсальный разум имеет проникающий характер, способен «пронзать» пласты культурных различий, проникать сквозь дискурсы и тексты, типы рациональности в обеспечение контакта между ними. Этот тип разума предполагает субъекта, который не стремится к преобладанию и господству, а является носителем и представителем определенного типа коммуникации. Он актуализирует пронцаемость субъективности и способность к переходам от одного типа рациональности к другому. Идея пронизывания созвучна и интенции доклада Н.И. Лапина применительно к сопряжению АСК-характеристик, и, возможно, трансверсальность взаимодействия можно считать одним из следствий развития АСК-сообщества.

Трансверсальный разум у В. Вельша оказывается основой транскультурности, которая отражает современный мир во всем его многообразии и указывает на то, что культурные детерминанты и универсалии проходят сквозь культуры¹⁹. С помощью этого понятия преодолевается этнически фундированное понимание культуры, предполагающее размежевание с другими культурами. Концепт транскультурности выдвигает в центр внимания субъекта особого типа, который сам становится множественным и конституируется в качестве целого в силу своей способности совершать переходы между частями своего тождества. Он связывает различные культурные потоки в данный промежуток времени и в данной ситуации, контексте, интеракции. Задача при этом, согласно В. Вельшу, состоит в том, чтобы найти формы единства «других», которые не потеряли бы собственной идентичности. «Другой» в составе целостности должен остаться «другим» – самим собой.

Транскультурность мыслится Вельшем и как проект культуры будущего, которая будет находиться по ту сторону господствующих монокультурных проектов. По некоторым оценкам, концепт трансверсальности представляет сбалансированное решение проблемы радикального ценностного плюрализма [8]. Можно предположить, что именно идея будущего сегодня с утратой телеологических социально-политических и культурных проектов находится в кризисе. Будущее воспринимается не как движение вперед, что соответствовало прежним схемам прогресса, идущим от Просвещения. Скорее оно воспринимается сегодня как время грядущих угроз, связанных с глобальными катастрофами, страхом войны, ростом потребления, духовной деградацией или негативными следствиями развития техники, что усиливает ощущение уязвимости человеческого и культурного существования и актуализирует вопрос о смысле истории. Возможно, понимание истории цивилизации и определение векторов ее современного становления через всечеловеческий проект мирового устройства (как взаимодействие и диалог всего совокупно-

¹⁹Концепты межкультурности и мультикультурности, по мнению Вельша, не решают проблемы взаимодействия культур.

го богатства культурных достижений, богатства способов смыслополагания), а также идею трансверсального разума могут открыть формы преодоления видения будущего как угрозы.

В заключение хотелось бы отметить, что Н.И. Лапиным проделана большая работа по осмыслению корпуса методологических подходов, значимых для мегапроекта. Однако очень важно было бы дополнительное уточнение авторских позиций относительно того, что дает АСК-подход применительно к данному проекту, какой вклад он может внести в понимание цивилизации в контексте современного социально-философского дискурса.

Кроме того, важно прояснить также и роль «универсалии» как метода, который, судя по всему, имеет особое значение в видении Н.И. Лапиным задач проекта. В тексте находим различные ракурсы упоминания термина «универсалия». Согласно употреблению слова «универсалия» в тексте, автор относит к нему разные формы природной, социальной и культурной реальности: «человек», «история», «природа», «сообщество». Соответственно, мы находим разные сочетания слов: универсалия человека, универсалия истории, универсалия сообщества, показывающие предельно широкое толкование универсалий.

Тот методологический размах, который мы наблюдаем в докладе, может иметь свои погрешности, связанные с трактовкой определенных понятий и идей, имеющих свою историю интерпретации в философии культуры. Так, исходя из текста не вполне ясно, как трактуется понятие универсалии и как оно может быть использовано в проекте в конкретном методологическом русле. Разумеется, это русло применительно к задачам проекта еще предстоит разрабатывать. В связи с этим возникает вопрос, не следует ли вести речь именно о культурных или мировоззренческих универсалиях (а не о универсалиях человека и природы), как они в основном и трактуются в современной философии культуры, фиксируя сложившиеся понятия и образцы, выраженные в языке, через содержание которых человек понимается как культурное существо, становится культурным существом?

В.С. Степин, характеризуя философский анализ оснований культуры, говорит о мировоззренческих универсалиях культуры как предметной области сопоставления доминантных смыслов исторически сложившейся культуры с предельно общими теоретическими конструктами (категориями) философии. Универсалии культуры выступают здесь культурными схемами рационального мышления, восприятия человеком мира, его понимания и переживания. Сходный смысл усматривается в следующей фразе Н.И. Лапина: «Напомню ранее высказанное положение: чтобы раскрыть конкретный характер связи человека и его истории, необходимо уяснить состав и соотношение

универсалий, характеризующих человека и его сообщества, в том числе цивилизации». Здесь универсалия звучит в философско-культурном значении как метод исследования и понимания цивилизации через культуру.

Думается, что этот смысл следует считать основным. Нельзя вместе с тем не отметить, что «уяснить состав и соотношение универсалий, характеризующих человека и его сообщества, в том числе цивилизации» является чрезвычайно масштабной задачей, которой может быть посвящен отдельный мегапроект.

В.С. Степин предлагает исследовательский ход, о котором следует вспомнить: понимать универсалии через ценности, в свою очередь позволяющие определить формы солидарности индивидов и их коллективных связей. Базисные ценности, представленные универсалиями культуры, и опирающееся на них многообразие образцов поведения, социальных ролей, знаний, норм при их усвоении личностью определяют ее самоидентификацию, принадлежность к некоей социальной общности [7]. В связи с этим интерпретация многолетних социологических исследований ценностей, организованных Н.И. Лапиным (с определением терминальных и инструментальных ценностей), может внести весомый вклад в понимание специфики современного российского самосознания (как отдельной задачи проекта).

Еще одна небольшая ремарка по ходу текста доклада. Начало цивилизации Н.И. Лапин относит к возникновению оседлых сообществ, занимающихся земледелием и скотоводством. Ранняя (первичная, локальная) цивилизация рассматривается как собственно человеческий способ выделения людей из окружавшего их природного и дикарско-варварского человеческого хаоса. «Центрированная на человеке упорядоченность производящего жизнеобеспечения отличала жизнеустройство людей ранних цивилизаций от доцивилизированной жизни иных, дикарско-варварских сообществ людей, которые на обширных, преимущественно равнинных, предгорных и горных территориях занимались скотоводством, в основном вели кочевой образ жизни и были привержены более архаичным общинно-племенным ценностям, во многом *пиратским*, ориентированным на захват того, что создается в поселениях оседлых земледельцев, особенно в городах».

Самое время вспомнить весьма любопытную работу, в которой на примере крито-микенской цивилизации показывается нечто иное, а именно – развитие цивилизации благодаря взаимовлиянию пиратства (как проявления доцивилизированной жизни, согласно Н.И. Лапину) и государства. Ее автор, говоря о Крите – первой в истории морской державе, – обосновывает, что опасность морских набегов делала необходимым развитие государства как основы функционирования земледелия, способствовала накоплению в рамках общины «гражданских» свойств [4, с. 234]. Только в бассейне Эгейского моря возникла уникальная ситуация: под давлением постоянной и растущей

внешней угрозы социальное регулирование развивалось в положительном ключе. Решающую роль в этом сыграли пираты и специфика их ремесла – они занимались разбоем, и они же являлись знатоками морского дела и открывали новые пространства и возможности. Пираты, государство и земледельческая община оказываются в единой системе, где одно влияет на другое, усиливает его. Переплетение пиратских, земледельческих и гражданских свойств отмечается как «естественная черта» в ряде сохранившихся литограмм, фиксирующих отношения между городами [4, с. 210].

В жизни греков гомеровского периода основная часть их деятельности носит ритуальный характер и в силу цикличности и многократного повтора ориентирована на прошлое²⁰. Исключение составляют мореплавание и пиратское ремесло, которые давали простор развитию творчества, рискованной деятельности, где и набег, и защита, могли быть своеобразными актами творчества (достаточно вспомнить троянского коня). Угроза сдвига судьбы актуализирует особую школу культурного творчества [Там же, с. 223]. Крито-микенская культура стала решающим прорывным элементом европейской истории и истории человечества. И автор, М.К. Петров, призывает приглядеться к палубе пиратского корабля как первой творческой лаборатории человека для понимания цивилизации того времени.

Можно вспомнить также гипотезу А. Вебера, которая упоминается в работе К. Ясперса «Истоки истории и ее цель» (хотя и критически) и связана с оценкой вторжения кочевых индоевропейских народов из Центральной Азии в Китай, Индию и Запад. Согласно этой гипотезе, героико-трагическое сознание, связанное с постоянным риском, присущее племенам-завоевателям, сыграло свою роль в становлении осевой эпохи благодаря сложной связи факторов жизни кочевых и оседлых сообществ. Зарождение цивилизации, таким образом, необходимо понимать, учитывая «граничность» существования сообществ в разных ее смыслах, в том числе граничность оседлого и кочевого образов жизни.

Касавина Надежда Александровна – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Nadezhda A. Kasavina – Sc.D. in Philosophy, Associate professor, Leading research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Moscow, Russia.

kasavina.na@yandex.ru

²⁰Любопытным художественным примером жизни такого сообщества является роман К.С. Льюиса «Пока мы лиц не обрели».

Список литературы

1. *Аверинцев С.С.* Глубокие корни общности // Лики культуры. Альманах. Т. 1. М.: Юрист, 1995. 439 с.
2. *Аверинцев С.С.* Ясперс // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. 621 с.
3. Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. 816 с.
4. *Петров М.К.* Пираты Эгейского моря и личность // *Петров М.К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М.: РОССПЭН, 1995. 140 с.
5. *Порус В.Н.* От «логики смысла» – к судьбам России (Размышление над книгой А.В. Смирнова «Всечеловеческое vs общечеловеческое») // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 201–213.
6. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
7. *Степин В.С.* Философский анализ универсалий культуры // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2011. № 1. С. 8–17.
8. *Чукин С.Г.* В поисках утраченного единства: концепт трансверсальности у Вольфганга Вельша // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 2. № 1. С. 57–64.
9. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.
10. *Sartre J.P.* Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness / Trans. by F. Williams and R. Kirkpatrick. New York: Hill and Wang, 1991.
11. *Guattari F.* Molecular Revolution: Psychiatry and Politics / Trans. by R. Sheed. Harmondsworth: Penguin Books, 1964.
12. *Welsch W.* Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main, 1995.
13. *Welsch W.* Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung // Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz: Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester, 1998.

References

1. *Averincev S.S.* Glubokie korni obshchnosti // Liki kul'tury. Al'manah. T. 1. M.: Yurist, 1995. 439 s.
2. *Averincev S.S.* Yaspers // Filsofskaya enciklopediya: v 5 t. T. 5. M.: Sovetskaya enciklopediya, 1970. 621 s.
3. Mamardashvili M.K. Besedy o myshlenii. M.: Fond Meraba Mamardashvili, 2015. 816 s.
4. *Petrov M.K.* Piraty Egejskogo morya i lichnost' // *Petrov M.K.* Iskusstvo i nauka. Piraty Egejskogo morya i lichnost'. M.: ROSSPEN, 1995. 140 s.
5. *Porus V.N.* Ot «logiki smysla» – k sud'bam Rossii (Razмышlenie nad knigoy A.V. Smirnova «Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe») // Voprosy filosofii. 2020. № 6. S. 201–213.
6. *Smirnov A.V.* Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe. M.: Sadra: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.
7. *Stepin V.S.* Filsofskij analiz universalij kul'tury // Gumanitarnye nauki. Vestnik Finansovogo universiteta. 2011. № 1. S. 8–17.
8. *Chukin S.G.* V poiskah utrachennogo edinstva: koncept transversal'nosti u Vol'fganga Vel'sha // Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina. 2010. T. 2. № 1. S. 57–64.

-
9. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. M.: Respublika, 1994. 527 s.
 10. Sartre J.P. Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness / Trans. by F. Williams and R. Kirkpatrick. New York: Hill and Wang, 1991.
 11. Guattari F. Molecular Revolution: Psychiatry and Politics / Trans. by R. Sheed. Harmondsworth: Penguin Books, 1964.
 12. Welsch W. Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main, 1995.
 13. Welsch W. Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung // Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz: Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester, 1998.

В.Н. Шевченко

Цивилизация и общество как категории социальной философии

Vladimir N. Shevchenko

Civilization and society as categories of social philosophy

В статье обсуждается актуальный вопрос об отношениях между цивилизацией и обществом как базовыми понятиями социальной философии. В современной литературе существуют большие разногласия и неясности, обусловленные, прежде всего, расширительной трактовкой цивилизации значительным большинством авторов, трактовкой, во многих случаях фактически совпадающей со значением понятия «общество». В статье предлагается решение вопроса исходя из социально-философского рассмотрения четырех различных значений слова «общество»: общество вообще, общество как конкретно-исторический тип, конкретное отдельное общество (социор по терминологии Ю.И. Семенова) и человечество как внутренне дифференцированная целостность, как современное человеческое общество. Можно предположить, что цивилизация выступает характеристикой как состояния, так и процесса развития общества в каждом из его значений, характеристикой с точки зрения соответствия конкретного общества социологическому (стадиально-формационному) проекту. С помощью определения общества как целостной социальной системы социологическая теория как научная теория дает ответ на вопрос, что существует (какая это есть общность людей по структуре, функциям, субъектам и общественным отношениям), а с помощью понятия цивилизации – как это общество реально воспроизводит себя, как реально работают регулятивные механизмы, которые определяют действия и поступки людей. Цивилизация имеет дело с настоящим, с деятельностью людей, изменяющих это настоящее, а общество, в философском смысле, а не в социологическом, есть желанное будущее, те далекие горные вершины, та трансцендентная реальность, к которой устремляется действующий человек. Когда сегодня говорится о том, что Россия возвращается к себе, что она должна сделать цивилизационный выбор, важно всячески подчеркивать, что выбор цивилизационной идентичности по определению немислим без проекта. Социологический проект как научный проект обращен в будущее, намечает контуры будущего, и потому только проектное мышление в состоянии сделать правильный цивилизационный выбор.

Ключевые слова: цивилизация, общество, социальная философия, философия истории, формационный подход, деятельностный подход, осевое время, цивилизованность, цивилизационный подход, повседневность, культура, российская цивилизация, сообщество, общность, текучая современность.

The topical issue of the relationship between civilization and society as basic concepts of social philosophy is discussed in the article. In modern literature, there are great disagreements and ambiguities here, due, first of all, to the broad interpretation of civilization by the majority of authors, the interpretation in many cases actually coinciding with the meaning of the concept of society. The article proposes a solution to the issue proceeding from a social-philosophical consideration of four different meanings of the word society: society in general, society as a specific historical type of society, a specific separate society (socior, in the terminology of Yu.I. Semenov) and humanity as an internally differentiated integrity, as a modern human society. One can assume that civilization acts as a characteristic of both the state and the process of development of society in each of its meanings, a characteristic in terms of the correspondence of a particular society to a sociological (stage-formation) project. By defining society as an integral social system, a sociological theory as a scientific one gives an answer to the question of what exists (what kind of community of people is in structure, functions, subjects and social relations), and with the help of the concept of civilization – how does this society really reproduce itself, how do regulatory mechanisms that determine the actions and deeds of people. Civilization deals with the present, with the activities of people who change this present, and society, in the philosophical sense, and not in the sociological one, is the desired future, those distant mountain peaks, that transcendental reality to which the acting person rushes. When it is said today that Russia is returning to itself, that it must make a civilizational choice, it is important to emphasize in every possible way that the choice of a civilizational identity, by definition, is unthinkable without a project. A sociological project as a scientific project is directed to the future, outlines the contours of the future, and therefore only project thinking is able to give an opportunity to make the right civilizational choice.

Keywords: civilization, society, social philosophy, philosophy of history, formational approach, activity approach, axial time, civilization, civilizational approach, everyday life, culture, Russian civilization, community, community, fluid modernity.

Введение

Если охарактеризовать мегапроект «Российский проект цивилизационного развития» (РПЦР) в его самом общем виде, то в нем указаны четыре маркера, ориентира на разработку четырех концептуальных проблем: Россия, проект, цивилизация и развитие. В полном названии мегапроекта точно и определенно сказано, что речь идет о проекте цивилизационного развития российского общества, а не о «цивилизационном развитии российской цивилизации». Так что фактически мегапроект базируется, включая общество, на пяти ключевых понятиях-концептах. О каждом из них следует говорить отдельно, прежде чем можно будет обсуждать все стороны и аспекты этой большой и весьма сложной проблемы, получившей не случайно название мегапроекта.

В докладе Н.И. Лапина в той или иной степени рассматриваются все эти пять понятий. Я не буду говорить об огромной работе, проделанной докладчиком. Доклад имеет объем 3 п.л., и, конечно, во всех аспектах обсудить его весьма сложно. Ключевая проблема, без сомнения, – это цивилизация как проблема, как базовое понятие и концепт. Мне хотелось бы остановиться в своем содокладе на определении понятия цивилизации через сопоставление цивилизации и общества.

Определению цивилизации посвящается литература по объему, как мне кажется, несравнимая с литературой ни по какой другой проблеме социально-гуманитарного знания. В довольно давней работе А.И. Костяева и др. «Современная российская цивилизациология. Подходы, проблемы, понятия», изданной в Москве в 2008 г., дан обзор примерно 600 публикаций по цивилизационной проблематике. А с тех пор прошло более 10 лет. Большую активность в ее разработке проявляют культурологи и историки, которые предлагают решения, нередко радикально расходящиеся со взглядами философов, особенно тех, кто придерживается в той или иной мере классического образа (идеала) научного знания.

Центральная проблема если не преодоления, то ограничения плюрализма в понимании сущности цивилизации состоит в выяснении реальных отношений между цивилизацией и обществом. Если задаться этим вопросом, то ответ, скорее всего, будет содержать один из следующих вариантов. Они либо тождественны по своей сути и тогда одно из них излишне – или общество, или цивилизация; либо они близки, но не тождественны и тогда насколько далеко они отстоят друг от друга в своей нетождественности?

Н.И. Лапин пишет о необходимости строить поиск не от общих определений цивилизации, а через выявление ее своеобразия – к уяснению фундаментального ее смысла как феномена истории [11]. Докладчик идет как бы снизу, опираясь в поисках содержательного смысла цивилизации на богатый эмпирический материал. Мне хотелось бы посмотреть «сверху» на понятийный смысл цивилизации и общества с позиций социально-философской (философско-социологической) теории, их положения в системе ее ключевых понятий [10].

Конечно, в рамках отдельной статьи выполнить такую задачу невозможно. Будут сделаны лишь отдельные шаги в направлении реализации такого проекта. Подобный путь просматривается в работах авторов разных теоретических убеждений, но конкретные результаты пока далеки от желаемой ясности. И, разумеется, вряд ли перспективно просто сопоставлять различные определения и искать таким способом наиболее приемлемые черты описываемых явлений.

О современных значениях понятия общества

Если посмотреть на современные представления о соотношении цивилизации и общества, то с уверенностью можно сказать, что самый сильный тренд в социальных науках – это расширительная трактовка цивилизации, приводящая нередко в этой экспансии к негласному, но фактически полному поглощению общества. Самое характерное и удивительное в работах по цивилизации состоит в том, что само понимание общества не вызывает особых вопросов. Поэтому вполне естественно, что для определения цивилизации понятие общества во многих случаях просто не привлекается. К примеру, историк К.В. Хвостова определяет цивилизацию как «совокупность функциональных и корреляционных связей между социально-экономическими, политико-правовыми и культурологическими факторами, образующими тенденции, традиции, институты, отношения в определенном длительном пространственно-временном диапазоне» [25, с. 63].

Вопрос о том, какой смысл вкладывается в понятие «совокупность», остается без ответа. Общества нет, но есть самые разные фрагменты того, что входит в традиционное определение общества. По-видимому, современные определения общества в чем-то не устраивают исследователей, и, как следствие, они игнорируют вольно или невольно нераздельную связь цивилизации и общества, что и приводит к расширительной трактовке цивилизации, к ее размытости, незавершенности, отсутствию явно выраженной системности. Можно образно сказать, что цивилизация ведет себя агрессивно в отношении общества. При более внимательном рассмотрении ситуации оказывается, что в ее создании виноваты и сложившиеся стереотипы в понимании общества, поскольку не принимается особо во внимание то, что оно как феномен имеет не одну, а несколько ипостасей. Известный специалист по социальной философии и философии истории Ю.И. Семенов насчитал и подробно рассмотрел пять значений общества, и вот об этом следует поговорить более обстоятельно. Обратим внимание на определения общества в справочной философской и социологической литературе, в которых не ставится как проблема эта многозначность слова «общество» (кроме как в широком и узком смыслах слова). Как правило, в каждом конкретном случае то или иное значение выбирается автором или читателем без должной рефлексии, исходя из контекста. Но применительно к определению цивилизации эта проблема выбора значения общества оказывается решающей.

С социально-философской точки зрения «общество – это развернутая в пространстве и развивающаяся во времени сфера бытия человека, среда и продукт его жизнедеятельности. <...> Особенность общества в том, что в своей деятельности люди вступают в определенные отношения друг с другом, общественные отношения, совокупность которых образует социальную сторону их деятельности – устойчивые социальные структуры, обеспечиваю-

щие целостность общества» [21, с. 390]. В определении прежде всего указывается на общество как на сферу бытия человека, добавим, как на социальную форму движения, а вторая часть определения есть, по сути дела, определение общества с социологической точки зрения. По этой причине социальная философия часто и интерпретируется как философско-социологическое учение.

В социологической литературе общество – это «сложившаяся в процессе исторического развития относительно устойчивая система социальных связей и отношений между людьми на основе совместной деятельности, направленной на воспроизводство материальных условий существования и удовлетворение потребностей» [18, с. 212]. Вообще говоря, указанные понимания общества в социальной философии и социологии – это давно сложившиеся традиции в отечественной литературе [16, с. 132–135; 17, с. 84–87].

Ю.И. Семенов дал обзор современных трактовок общества. Рассматривая многозначность слова «общество», он перечислил пять следующих его основных значений. Одно из них – отдельное конкретное общество. Для его обозначения Ю.И. Семенов вводит понятие «социор» (социально-исторический организм). Другое значение – система социоисторических организмов. Понятие социора на сегодняшний день имеет немало сторонников в исторической науке, в социальной философии и философии истории. С точки зрения Ю.И. Семенова, то, что называется цивилизацией, «есть или отдельный социоисторический организм, или региональная система социоисторических организмов» [20, с. 9]. В частности, он приводит в качестве примера позицию английского историка А. Тойнби, поставившего в своем главном труде фактически знак равенства между цивилизацией и обществом. А. Тойнби, к примеру, пишет о том, что из четырнадцати мертвых цивилизаций «по меньшей мере три из них – минойское, египетское и шумерское общества – существовали на “зарю истории”. Эти три цивилизации, а, возможно, также и другие отделены от ныне живущих длительным периодом исторического времени» [21, с. 85–86]. Такое неразличение не является для него исключением, оно встречается на протяжении всей работы. Но позитивное решение Ю.И. Семенова вряд ли можно принять, поскольку он видит в этом знаке равенства главный довод в отказе от цивилизационных представлений в пользу предложенного им нового понятия – социора.

Следует также указать на весьма распространенную точку зрения, не просто отрицающую правомерность существования цивилизационного подхода, но придающую сугубо негативный идеологический смысл цивилизационному подходу. С точки зрения этнолога В.А. Шнирельмана, цивилизационный подход «является попыткой научного оправдания национализма, порой именно этнического национализма» [26, с. 82]. Этот подход дорог его сторонникам якобы тем, что «утоляет ностальгию по былому величию России, настаивая на особом пути России». Но этими обвинениями в адрес ци-

визационного подхода автор не ограничивается. Этот подход «в своих популярных версиях формирует у учащихся культурный и расовый фундаментализм, прививает им расовое мировоззрение (в виде культурного расизма) и создает конфронтационное настроение» [25, с. 96]. Впрочем, сторонников полного отрицания концептуальной значимости цивилизации и методологического значения цивилизационного подхода в литературе весьма немного.

Социальные философы признают важность для философии понятия «общество как таковое», хотя некоторые из них считают его ненужным для теории, поскольку, мол, общество всегда имеет конкретную форму своего существования. Ю.И. Семенов уверен в том, что «общество вообще, безотносительно к каким-либо конкретным формам его существования <...> не является и не может являться объектом исторического исследования, ибо оно как таковое, как самостоятельное явление не существует. Понятие “общество вообще” не является произвольной мыслительной конструкцией. Оно имеет объективное содержание, ибо фиксирует объективное общее, присущее всем социоисторическим организмам без исключения» [20, с. 84].

Такое понимание «общества вообще», на наш взгляд, не раскрывает всей его философской содержательности. Существует богатая историко-философская традиция, позволяющая рассматривать «общество вообще» как сугубо философское понятие с принципиально иных позиций по сравнению с другими его значениями. Дело ведь не в том, чтобы собрать и перечислить различные значения слова «общество». Важно сформулировать системный подход к изучению общества и исходя из него выстроить соподчиненную связь этих различных значений.

В социально-философском анализе исторического процесса В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзон сделали важный шаг вперед, обосновав выделение трех аспектов исследования, причем в любом из этих аспектов общество рассматривается как целостное образование. «Объективно-системный подход позволяет понять развитие общества как закономерный естественно-исторический процесс; субъективно-деятельностный – как процесс и результат человеческой активности; гуманистически-личностный – как выявление человеческого смысла истории» [7, с. 284]. И сегодня многоаспектность изучения общества сохраняет свою актуальность, но мое понимание этих аспектов несколько отличается от позиции Келле и Ковальзона. Значение понятия «общество» при каждом аспекте, а скорее, на каждом уровне анализа наполняется своим особенным содержанием. Здесь, как мне представляется, и открывается возможность найти достаточно строгое соотношение между этими двумя понятиями – цивилизацией и обществом.

Самый высокий уровень изучения общества – это уровень философской абстракции «общество вообще» или «общество как таковое». Но если обратиться к истории социальной философии, то обнаружится постепенная по-

теря важности этого уровня анализа и выдвигание на первый план научного, чисто социологического взгляда на общество. Чтобы понять смысл этой потери, следует обратить внимание на ту критику, которая раздается сегодня в адрес современной философии, квинтэссенция которой – потеря социальной философией идеального. В разных парадигмальных построениях эта потеря интерпретируется по-разному. Но суть ее остается той же самой.

Сначала о вещах общеизвестных. *Общество как некая совокупность людей конституирует себя тем, что оно в качестве целостной саморазвивающейся системы находится в постоянном взаимодействии с окружающей его природной средой. Основу жизни общества составляет совместная практически-преобразующая деятельность людей, вступающих между собой в отношения, которые и называются общественными отношениями.* Находясь в неразрывном единстве с природой, общество преобразует, изменяет ее, ибо лишь этим способом оно может удовлетворять свои жизненно значимые потребности. Единство человеческого рода задано его происхождением и способом жизнедеятельности людей.

Совместная деятельность людей по удовлетворению их жизненных потребностей изначально предполагает, что они должны заниматься различными общественно значимыми видами деятельности, и, следовательно, в обществе возникает сложнейшая задача по осуществлению обмена различными продуктами деятельности. Этот обмен деятельности как в процессе ее осуществления, так и готовыми продуктами представляет собой сущность социального взаимодействия между людьми. Обмен и распределение общественных богатств зависят в первую очередь от характера собственности и власти в обществе. Поэтому справедливость, в смысле оценки общественного строя как справедливого, носит интегративный характер. Социальная справедливость есть представление о желательном и в этом смысле о должном, о том, как должно быть устроено общество, чтобы оно могло считаться справедливым. Совершенное государство, отмечал Платон, будет и справедливым государством, иначе говоря, полная социальная справедливость может быть достигнута лишь в совершенном, идеально устроенном обществе.

Нам представляется, что философское знание об обществе вообще имеет другую модальность, нежели конкретные социальные науки, которые дают знание о сущем, о существующей социальной реальности и научно прогнозируемых тенденциях ее развития. Философия принадлежит к духовной сфере жизни общества. Социальная философия в конечном счете занята поиском и обоснованием должного общественного устройства, стремится найти и обосновать те высшие ценности, идеалы и цели, которые могли бы сделать общество будущего если не идеальным, то хотя бы существенно более совершенным. Решение этих проблем всегда выступало важнейшей задачей культуры, религии, искусства, философии.

В философском смысле слова дух есть высшая способность человека к созданию абсолютных, непреходящих ценностей, без которых невозможно его подлинно человеческое существование. Это есть способность человека к трансцендированию, к выходу за рамки наличного, «естественного» бытия с его «естественными» законами. Как пишет в работе «Философская вера» К. Ясперс, «мы противимся философскому мышлению. Мы всегда хотим иметь нечто осязаемое. Поэтому мы ошибочно воспринимаем философскую мысль как предметное познание. Мы все вновь и вновь падаем, как кошка на четыре лапы, в предметную постигаемость <...> Держась за наши объекты, мы хотим, так сказать, остаться «здоровыми» и стремимся уклониться от возрождения нашей сущности в трансценденции» [30, с. 428].

В другой терминологии можно говорить о марксовском понимании диалектики истории человечества как борьбы двух начал – царства необходимости и царства свободы. Особая важность возвращения сегодня к идее неизбежности перехода из царства необходимости в царство свободы состоит в реальной опасности для человека растущей дегуманизации человеческого общества. Преодоление принципиальных ограничений так называемого естественного закона как царства необходимости есть историческая миссия и предназначение человека. Это преодоление и называется обретением свободы. Метафизические поиски человека, метафизика духа открывают путь в иное, путь в царство свободы. К. Маркс пишет о том, что всякая истинная философия есть «духовная квинтэссенция своего времени», «представляет собой живую душу культуры» [13, с. 105].

Многие авторы, исследующие причины падения советского социализма в начале 1990-х гг., пишут о том, что коммунизм был понят только как удовлетворение сугубо материальных, предметных потребностей людей. Идеология не смогла дать ответы на духовные запросы и поиски советского человека. С конца 1960-х гг. страну захватывает волна потребительства, вещицизма, порождающая духовную пустоту в головах людей, потерю смысло-жизненных ценностей и целей.

Наконец, можно говорить о религиозной интерпретации общества вообще, «которое имеет духовную природу <...> по характеру своего бытия оно принадлежит к той, выходящей за пределы всякого эмпирического (в том числе и психического) бытия сфере, которую мы зовем духовной жизнью, и что его основу образует нравственное начало, подчиненность человеческой воли должному» [24, с. 80]. Итак, общество вообще есть философское понятие наиболее высокой степени абстракции. Суждение о том, что цивилизация в одном из своих значений может быть понятием такой же степени общности, как и общество вообще, в принципе возможно, но его трудно обосновать, не принимая во внимание идею развития, о которой ниже и пойдет речь.

О философско-историческом уровне анализа общества

Будущее как идеал, как совершенство определяет иерархию человеческих и общественных ценностей и целей. Если общество желает нормально и успешно развиваться, оно должно непрерывно обновлять, перестраивать себя, заниматься своим будущим. На трактовке идеи развития концептуально строится вся философия истории, существование которой возможно, если исходить из единства исторического развития всего человечества. Философия раскрывает логику развития человеческого общества, освобожденную от зигзагов конкретной истории, каждая из основных стадий (ступеней, формаций) является более высоким уровнем развития общества и вместе с тем отличается принципиально иным историческим типом организации общественной жизни по сравнению с другими типами общества. На всех уровнях исторического анализа общество предстает как целостный социальный организм. При этом стадийный подход включает в себя как структурно-функциональный, так и деятельностный подходы.

Следует особо подчеркнуть, что стадийное (формационное) деление исторического процесса конституируется в конечном счете через выделение этапов предметно-практического преобразования обществом природы, т.е. развития общественных производительных сил. В.Ж. Келле убедительно показал главные механизмы детерминации исторического процесса, «увязку» «развития материального производства с тем членением исторического процесса, которое мы встречаем у Маркса» [8, с. 73]. В итоге на этом уровне анализа выявляется единство исторического развития как смена конкретно-исторических типов общества. Это первобытное общество, феодальное, капиталистическое и посткапиталистическое (социалистическое). Здесь мы имеем дело уже не с обществом как таковым, а, к примеру, с феодальным (аграрным, традиционным) обществом как таковым. Это тоже абстракция, но она менее высокого уровня, чем общество как таковое. Отсюда и своя корреляция между обществом и цивилизацией. Это будет феодальная цивилизация, капиталистическая цивилизация и т.д.

Наконец, самый конкретный уровень анализа социальной формы движения раскрывает или должен раскрыть природу растущего многообразия в истории отдельных обществ, социумов или их региональных объединений, динамику этого процесса, которая включает повороты и тупики истории, растущую неравномерность исторического развития.

Разумеется, чисто эмпирического подхода к изучению всего многообразия субъектов исторического процесса здесь недостаточно, а многочисленные попытки применения, начиная с 60-х гг. прошлого столетия, классического стадийно-формационного подхода в качестве методологии привели к серьезному кризису в социальных науках.

Переход человеческого общества на постиндустриальный уровень развития показал устарелость этой методологии в ее классическом виде. Дело не просто в трудностях определения границ конкретных субъектов исторической деятельности. Неравномерность исторического развития приводит к тому, что конкретные субъекты деятельности оказываются не на одном, а практически на всех стадийных уровнях исторического развития. Между стадийной (формационной) логикой истории в ее классическом виде и эмпирической констатацией многообразия исторических субъектов на мировой арене образовался разрыв. Именно этот разрыв породил гипертрофированное применение цивилизационного подхода вплоть до полного отказа от стадийного (формационного) подхода, который показал свою невысокую эффективность на новом этапе всемирной истории. Отсюда и глубокое убеждение многих авторов в том, что цивилизационная трактовка истории из гипотезы превратилась в наиболее убедительное толкование развития общества. Впрочем, это лишь одна из причин расширительного применения цивилизационного подхода, в котором активно используется проектно-конструкторский подход к управлению общественными процессами на современном уровне.

В XIX–XX вв. много писали о человечестве, но в основном имелась в виду совокупность людей, живущих на Земле, т.е. народонаселение. И вместе с тем отрицалась или ставилась под сомнение способность человечества выступать единым субъектом в историческом процессе. А.И. Герцен в книге «Былое и думы» писал: «Какое единство разумеется под словом “человечество”? Разве то, которое мы понимаем под всяким суммовым названием, вроде икры и т.п.» [3, с. 251]. О. Шпенглер пренебрежительно отзывался о человечестве, у которого «нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана. <...> “Человечество” – это зоологическое понятие или пустое слово» [27, с. 151]. Достаточно устранить этот фантом, и тотчас предстанет поразительное богатство в истории действительных форм. И этими формами окажутся локальные цивилизации.

Из умозрительных рассуждений о человечестве вопрос о нем как о субъекте деятельности превращается в остро актуальный с возникновением глобальных проблем, касающихся исторической судьбы всего человечества. Объективной потребностью оказалось неизбежное становление человечества в качестве сложного, но единого субъекта исторического процесса. Применительно к человечеству или к человеческому обществу можно сегодня говорить о человеческой цивилизации в целом. Здесь взаимная корреляция также налицо.

Осевое время и цивилизационная проблематика

Перейдем к рассмотрению проблематики, связанной с определением содержания понятия цивилизации. Мой исходный тезис относительно понимания цивилизации можно сформулировать следующим образом. Она не тождественна обществу и не является частью общества. Цивилизация выступает характеристикой как состояния, так и процесса развития общества.

И, следовательно, на каждом уровне анализа общества и его истории складывается свое особое отношение между значением цивилизации и значением общества. Важность идеи поступательного развития конкретного общества для понимания связи с ним цивилизации как его неотъемлемой стороны была обоснована в концепции осевого времени, выдвинутой К. Ясперсом.

Осевое время – это время появления мировых религий, ставшее временем революций в духовной сфере жизни человека, которое продолжалось примерно в период 800–200 лет до нашей эры. В осевое время человек осознает свою отделенность от природного мира и трагичность своего бытия. «Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. <...> Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели. Познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. <...> В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей» [29, с. 33]. Наступление осевого времени приводит к исчезновению великих культур, существовавших тысячелетиями. Они продолжили дальнейшее существование лишь через те элементы, которые были восприняты уже другими культурами, сложившимися в осевое время.

В доосевое время в отсутствие сколько-нибудь значимого исторического развития конкретных обществ цивилизационная специфика не отличается от самой специфики общества, поскольку жизнедеятельность людей не ведет к изменениям ни в социальной структуре, ни в структурно-функциональном устройстве общества, ни в системе социальных институтов. В этом смысле, к примеру, древнеегипетское общество можно назвать и египетской цивилизацией. А лучше всего сказать так: Древнее царство и Среднее царство за две с половиной тысячи лет никак не изменились. Египетское государство как самостоятельное государство с высокоразвитой культурой просуществовало около 25 веков. На вопрос о том, в чем заключается цивилизованность египетского общества, первобытного (архаического) общества, если брать современные представления о критериях цивилизованности, трудно найти содержательный ответ. Конечно, для сторонников этнографической теории цивилизации, когда понятие цивилизации применяется ко всем обществам без исключения, никаких вопросов не возникает, но и пре-

имущества не дается. В общем, доосевой уровень исторического развития позволяет использовать общество и цивилизацию в теории в качестве тождественных, взаимно заменяемых понятий.

Выделение трех эпох в истории общества – дикости, варварства, цивилизации – сегодня все больше подвергается сомнению с точки зрения и пространственных, и временных границ их распространения. Появление раннеклассовых государств, деспотий по большей части, а также городов, письменности, разделения труда, монументальных построек, изобразительного искусства, которые относятся к эпохе цивилизации, не есть еще появление собственно первых цивилизаций. Ситуация скорее похожа на игру в пазл. Прежде чем может сложиться целостная картинка, нужны недостающие ее части, которые еще только появятся в ходе исторического развития. К. Ясперс показал, как осевое время – время появления мировых религий – помогло общественной мысли найти впоследствии способ «расклеить» эти два понятия, «отслоить» цивилизацию от общества в понятийном смысле.

С появлением первых представлений в эпоху осевого времени о развитии, совершенствовании, а в дальнейшем, в XVIII в., о прогрессе, когда жизнь отдельных государств обретает в теоретической мысли направленное историческое измерение, появляется и начинает обсуждаться цивилизационное измерение как ключевая характеристика развития конкретного исторического типа общества и человека.

Понятие цивилизации как актуальная проблема европейской общественной мысли появляется в Новое время. Это понятие первоначально складывается во французском языке, и его становление отображает особую роль французской буржуазии, в то время как понятие культуры – особую роль немецкой буржуазии. Нарождавшаяся буржуазная интеллигенция во Франции на протяжении длительного времени была активно реформаторской. Она входила в придворные круги, говорила на языке этих кругов и развивала этот язык. Следствием этого стало, в частности, появление такого понятия, как «цивилизованность». Представления о манерах, такте, вежливости и внимательности, о других чертах индивидуального поведения «*homme civilisé*» развиваются до общего понятия, обозначающего всю совокупность нравов и само реальное состояние нравов общества. Из индивидуальной характеристики личности, носителя норм придворной культуры, как показал немецко-британский социолог Н. Элиас, цивилизованность постепенно превращается в социальную характеристику.

Поведение нарождавшейся буржуазной интеллигенции устремлено на то, чтобы сделать, прежде всего, придворное общество цивилизованным, цивилизовать государство, в т.ч. и широкие слои народа, посредством просвещения и воспитания. Цивилизованность – это не просто состояние, но прежде всего процесс, который постепенно охватывает все виды поведения

и действий людей. Развитие цивилизационных процессов во Франции как наиболее полное по тем временам выражение сути становящейся западной цивилизации, особенно после окончания Великой французской революции, становится вызовом для других стран. Они должны либо следовать этим нормам и тогда именно на Западе можно получить признание страны как цивилизованной, либо искать в своей истории иные решения тех вопросов, которые Запад того времени причислил к цивилизованным. Возникают разные попытки альтернативных способов их решения. Впервые это сделали немецкие мыслители через обращение к духовной жизни своего народа. Впрочем, важная черта сходства в развитии между Россией и Германией в XIX в. состояла в том, что в отличие от Франции и ряда других стран культура задает содержание цивилизационных процессов в Германии, как и впоследствии в России.

В первой половине XIX в. появляется социологическая модель (идеал) общественного устройства, названного впоследствии проектом либерального общества модерна, и социология как наука, которая была призвана содействовать его реализации.

Французский историк, политический и государственный деятель XIX в. Ф. Гизо пишет в работе «История цивилизации в Европе»: «Цивилизация характеризуется двумя признаками: развитием общественной деятельности и развитием деятельности личной – прогрессом общества и прогрессом человека» [4, с. 27]. Ф. Гизо впервые ясно выделил две важнейшие стороны цивилизации – содействие посредством деятельности людей и прогрессу общества, и прогрессу личности. Важно также отметить, что, согласно Ф. Гизо, европейская цивилизация «существует уже пятнадцать столетий и постоянно прогрессирует. <...> Европейская цивилизация приближается, если можно так выразиться, к вечной истине, к предначертаниям провидения.

В этом заключается ее неизменное превосходство над всеми другими цивилизациями» [Там же, с. 41, 43]. Указав на то, что все идеи, цивилизующие учреждения, начинали действовать на пользу всей европейской цивилизации после их переработки во Франции, Ф. Гизо делает вывод о том, что «Франция стоит во главе европейской цивилизации» [Там же, с. 312], она есть центр, фокус европейской цивилизации. Из рассуждений тех авторов, кто внимательно отслеживал становление цивилизации именно во Франции, следует, что цивилизация выступает характеристикой и как состояния, и как процесса развития общества. Среди этих авторов особенно выделяется Норберт Элиас, немецко-британский исторический социолог.

Н. Элиас детально изучил оба аспекта цивилизации, но прежде всего как процесс, который, с его точки зрения, «представляет собой изменение поведения и чувствования людей в совершенно определенном направлении» [28, с. 236]. Дело ведь не только в том, чтобы провозгласить нормы

и принципы поведения человека, которые делают его человеком цивилизованным. Н. Элиас подробно разбирает механизм проникновения и укоренения норм поведения молодой нарождающейся буржуазии в придворных, королевских кругах Франции – от самых простейших и повседневных действий и обязанностей людей до самых сложных и специфичных. Чем дальше развивается общество, тем сильнее воздействие взаимной связи и зависимости каждого индивида.

В результате, пишет Н. Элиас, «для того чтобы каждое отдельное действие могло выполнять общественную функцию, поведение все большего числа людей должно было во все большей мере соотноситься с поведением всех прочих, а сеть действий должна была подчиняться все более точным и строгим правилам организации» [28, с. 239]. Из цивилизованных норм вырастает культура поведения и мысли, складываются новые черты ментальности у становящейся нации.

Цивилизацию невозможно отсоединить от общества, с ростом дифференциации общественных функций растет и число взаимосвязанных и взаимозависимых людей. Из этой взаимозависимости проистекает специфический порядок, наделенный большой принудительной силой. По мнению Н. Элиаса, «именно этот порядок, – переплетения планов и действий определяет ход общественного развития, именно он лежит в основании процесса цивилизации» [27, с. 237].

На этот важный момент обращает внимание Н.В. Мотрошилова. Основа цивилизованного отношения людей состоит в том, что «индивид учится практически принимать в расчет “другое индивидуальное”. А также общее для него и других индивидов. Таким способом формируется, а в определенной мере и воплощается в действительность принцип взаимности, взаимодействие индивидов как одна из главных предпосылок и одно из важнейших выражений цивилизованности» [15, с. 160]. Продолжим эту линию мысли.

О понятии цивилизации

Остановимся теперь на конкретном содержании понятия «цивилизация», которое описывает состояние и процесс развития общества. Прежде всего, смысл понятия цивилизации заключается в том, что она выступает характеристикой достигнутого уровня развития конкретного общества с точки зрения его соответствия социологическому проекту. О степени (мере) цивилизованности общества можно говорить в том случае, когда совместная деятельность людей направляется в целях реализации создаваемого властью социологического проекта. Он предполагает обращенную в будущее неизбежную перестройку всех институциональных основ общества, соответствующих им общественных отношений, в рамках которых осуще-

ствляется эта деятельность. *Если нет проекта, то нет и критерия цивилизованности. А если правящая элита и господствующая идеология считают существующую организацию общества почти совершенной и не видят необходимости в научной проработке и конкретизации проекта, то и степень совпадения общества и цивилизации может стать максимально тождественной. Идеология в таком случае объявляет, что общество уже достигло высот цивилизации...* А если проект в своих основных и неизменных чертах рассчитан на большую, долговременную перспективу, которая потому и не требует особых усилий для постоянных изменений, то такая ситуация ведет к застою и, конечно же, представляет огромную опасность для общества. Об этом напоминает трагическая судьба коммунистического проекта в Советском Союзе.

Рассмотрение цивилизации как характеристики процесса развития общества дает наиболее полное понимание сущности концепта «цивилизация». Новая стадия развития общества отвергает если не полностью, то в значительной мере цивилизационные достижения предыдущей стадии. К примеру, социологический проект общества модерна задает целостное видение, образ общества желаемого и должного будущего, его параметры с точки зрения структуры, социальных отношений и институтов, субъектов деятельности. Он вырастает на Западе в результате грандиозной мировоззренческой и научной революций, вырастает из реальных потребностей развития западноевропейского общества. Субъектом, создающим новый проект, выступает новый нарождающийся буржуазный класс, его властная торгово-финансовая элита.

Западное раннебуржуазное общество отвергает цивилизационные достижения феодальной эпохи и, прежде всего, церковь и на ее место ставит науку, научную рациональность. Однако воплощение многих черт проекта общества модерна, несмотря на все апелляции к науке, вызвало тотальный кризис буржуазного общества, который стал особенно очевиден в первые десятилетия нынешнего века. Можно сказать, что движение по пути цивилизации изначально связано с человеческой деятельностью, которая и обусловлена, и ограничена в известной мере конкретными целями социологического проекта [19].

В более широком смысле цивилизация есть *деятельностный способ существования целостного социального организма, сложившейся исторической общности людей*. С помощью определения общества как целостной социальной системы теория дает ответ на вопрос, что существует, какая это есть общность людей по структуре, функциям, субъектам и общественным отношениям, а с помощью понятия цивилизации – как это общество реально воспроизводит себя, как реально работают регулятивные механизмы, которые определяют действия и поступки людей. В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзон выска-

зывают в этой связи весьма важное дополнение: «Нравственные нормы, обычаи, традиции и т.д. существуют как культура лишь в связи с людьми их породившими и ими пользующимися. Сами же по себе они выступают только как социально-регулятивные механизмы, по которым можно судить об уровне развития людей их создавших» [7, с. 244]. Поэтому В.Ж. Келле справедливо полагает в другой, более поздней работе, что «цивилизация не просто культурное, а социокультурное образование. Соединение в органическое единство социального и культурного начал общественной жизни является характерной особенностью цивилизации. Это единство выражает существо самой цивилизации и отвечает ее назначению в истории человечества» [9, с. 364]. Речь идет о деятельностном уровне анализа исторического процесса.

Сегодня наблюдается огромный рост интереса социальных наук к повседневности как к непрерывному процессу социального бытия индивидов, к «естественной», нерелексивуемой в обычных условиях стороне человеческой жизни. Как замечает Ф.И. Гиренок, «цивилизации меняются, когда меняется не политика, а повседневность» [5, с. 64]. Одним из показателей скорости становления цивилизации является смена повседневных условий жизни и характера деятельности, различных ее форм на более высокие стандарты, которые задаются проектом. Повседневность может стать одним из важных объектов проектирования в цивилизационном проекте.

Но если социологический проект вырастает из реальных потребностей и интересов общества и создается в конечном счете властью, то цивилизационный проект имеет другие корни. Результаты человеческой деятельности аккумулируются в культуре общества. Именно в ней рождается стремление человека к реализации своего исторического предназначения. *Цивилизационный порыв есть устремление к вершинам развития человека. Он рождается в культуре. Цивилизация есть в идеале общество, создающее максимально благоприятные условия для развития человеческой личности.* Являются ли социологический и цивилизационный проекты антагонистами или, напротив, тождественными в теории явлениями? Ни то ни другое. Власть руководствуется политикой по созданию устойчивой системы социальных институтов и порядка в обществе, а люди в своей деятельности постоянно осознают те реальные ограничения, которые создает власть для их деятельности во имя порядка и устойчивого существования общества. Отсюда и возникает реальное противоречие между структурами общества и деятельностью людей, которое в известном смысле есть источник движения и развития социальной формы движения.

Христианство как мировая религия впервые рождает идею единства человеческого рода, подводит к выводу об историчности времени и конце истории. Отечественный философ К. Кантор, используя эту идею, создал концепцию историософии проектизма, которую он развивал на протяжении

всей своей творческой деятельности. Помимо христианского проекта, К. Кантор разработал еще два парадигмальных проекта: ренессанс, или художественно-эстетический проект, и научный проект истории К. Маркса. Центральное понятие в концепции К. Кантора – понятие «революция духа», обоснование выдающейся роли духовных революций в осуществлении парадигмального проекта. К. Кантор имеет в виду под духом и абсолютом, абсолютное совершенство. И вместе с тем горение, огонь, жажду переустройства человека и общества. Дух революционен по своему существу.

Важным компонентом историософской конструкции Кантора выступает понятие социокультурной эволюции, которое принципиальным образом отличается от понятия истории. К. Кантор в тексте работы «Двойная спираль истории» делает специальную оговорку о том, что «Маркс еще не делал четких различий между социокультурной эволюцией и историей и, соответственно, между социокультурной и социоэкономической системами» [6, с. 655]. Но в дальнейшем последователи Маркса смогли более полно раскрыть те условия, при которых становится возможным подлинное торжество человеческого духа, победа творческого начала над овеществленными и институционально малоподвижными общественными связями и отношениями.

К. Кантор показал сложную проблематику исторически непреходящей и в этом смысле вечной борьбы истории и социокультурной эволюции, имеющей непосредственное отношение к пониманию специфики цивилизационного взгляда на общество. *Революция духа как составная и неотъемлемая часть цивилизационного проекта стремится изменить социум, институты, самих людей, их цели, интересы, принципы, образ жизни и способы деятельности.* Однако возникающие трудности в реализации этого замысла приводят к тому, что дух постепенно перестает быть революционным и превращается в ту или иную разновидность идеологии. Социокультурная эволюция постепенно заводит общество в исторический тупик. Наступает кризис истории. Выход из тупика неизбежно связан с наступлением новой революции духа, с пересмотром того социологического проекта, которым ранее руководствовались властные элиты и общество в целом.

Если деятельность людей постоянно и целенаправленно меняет институциональные структуры общества в соответствии с общесоциологическим проектом, то имеет место и развитие самого человека. А если деятельность жестко ограничивается структурами, которые по мере развития производительных сил общества не позволяют человеку переходить к более высоким формам его самовыражения, развиваться и совершенствоваться, т.е. двигать вперед историю, тогда плотина или тупик, поставленные перед историей неизменными структурами, институциональными формами организации жизни, в которых протекает деятельность людей, рано или поздно будут разрушены, и это разрушение приобретет революционный характер.

В.М. Межуев предложил свой взгляд на соотношение общества и истории, имеющий непосредственную связь с цивилизационной проблематикой. «Маркс – критик не только капиталистического, но любого общества, коль скоро оно стремится задержать на себе поток истории, становится преградой, своеобразной плотиной на ее пути, стремится прекратить бег времени. <...> Но может ли общество быть по отношению к истории не наглухо перегородивающей ее плотиной, а открытым шлюзом, позволяющим ей течь в нужном направлении? Как примирить общество с историей, сделать его открытым к социальным инновациям и переменам? Короче, возможно ли общество, в котором не только вещи, но и создающие их люди обретут способность жить исторической жизнью, т.е. постоянно меняться и совершенствоваться в соответствии с изменяющимися обстоятельствами?» [14, с. 17]

С глубокой пронизательностью это единство и борьбу общества и истории выразил К. Ясперс: «История и настоящее становятся для нас нерасторжимыми. <...> В одном случае я отступаю, вижу в истории нечто противоположное, подобное далекому горному хребту, в ее целостности, в ее основных линиях и особенных явлениях. В другом – полностью погружаюсь в настоящее в его целостности, в данное мгновение, которое есть, в котором нахожусь я, в глубинах которого история становится для меня настоящим, тем, что есть я сам. То и другое необходимо в равной степени – как объективность истории в качестве другого, существующего и без меня, так и субъективность этого “теперь”, без которого то другое не имеет для меня смысла. Одно обретает действительную жизненность благодаря другому» [34, с. 275]. Цивилизация имеет дело с настоящим, с деятельностью людей, изменяющих это настоящее, а общество, в философском смысле, а не в социологическом, есть желанное будущее, те далекие горные вершины, та трансцендентная реальность, идеал, к которому устремляется действующий человек. В понятийном плане тогда цивилизацию и общество невозможно объявить тождественными, однопорядковыми, их нельзя «склеить».

О цивилизационном выборе России

Когда сегодня говорится о том, что Россия возвращается к себе, что она должна сделать цивилизационный выбор, важно подчеркнуть, что этот идентификационный выбор немислим без цивилизационного проекта, который в принципе имеет устойчивую сущностную связь с социологическим проектом. Этот проект сам по себе является огромной проблемой, с которой сегодня общественная мысль России справиться пока не может. К тому же он имеет и весьма чувствительную для всех слоев общества политическую составляющую. Социологический проект обращен в будущее, намечает его более-менее определенные контуры. Какое проектное будущее выстраивает он

для общества, таким и окажется создаваемый новый конкретно-исторический тип российской цивилизации, но не наоборот. Цивилизационный выбор задает общее отношение к культуре России, вырабатывает конкретные принципы выделения в ней того ядра, которое будет практически востребовано людьми, приступающими к реализации цивилизационного проекта.

Российская цивилизация, по мнению многих авторов, оказывается еще только становящейся. Однако, на наш взгляд, следует применить здесь более общий принцип подхода к этому становлению и признать, что становление русской (российской) цивилизации начинается в конце X в., с 988 г., года крещения Киевской Руси, когда при всех разных и неблагоприятных обстоятельствах шло формирование, усложнение и развитие особой локальной российской цивилизации, именно цивилизации России. Напомню еще раз слова Ф. Гизо, который говорил о том, что нашей западной цивилизации 1500 лет. Это означает, что с принятием Римской империей христианства начинается и становление европейской, западной цивилизации.

При обсуждении проблемы сегодняшней смены в российском обществе конкретно-исторического типа российской цивилизации многие авторы делают различные предложения относительно выбора ядра культуры для новой исторической формы существования российской цивилизации.

Одни авторы предлагают взять за ядро, основу дохристианское язычество, другие – русскую цивилизацию XV–XVII вв., третьи – петровскую цивилизацию, четвертые – Российскую империю эпохи Александра II, пятые – советскую цивилизацию и, наконец, шестые – западную, либерально-демократическую. Такая постановка вопроса основывается на том, что выбранный автором тот или иной конкретный тип цивилизации выражает в наибольшей степени собственную глубинную природу становящейся российской цивилизации, которую лишь нужно взять и далее развивать.

История страны складывалась, однако, так, что конкретный тип цивилизации не успел раскрыть все свои преимущества, свои позитивные стороны, как был отвергнут в силу сложившихся неблагоприятных для страны обстоятельств. Получалось, что один тип цивилизации преждевременно сбрасывался как отжившая, устаревшая «кожа» и наращивалась другая «кожа» на тот же самый в своих константах государственный остов. Конкретно-исторические типы цивилизации скорее не вырастали естественно-исторически один из другого, а отвергали каждый последующий свой предыдущий, так что Российское государство за свою тысячелетнюю историю «перепробовало» целый ряд возможных путей цивилизационного развития, которые тем не менее не были полностью ложными и тупиковыми.

Отвергнутое новой властью то, что называлось ранее цивилизацией и чем гордилась старая власть и общество, оказывается, с точки зрения новой власти, неподлинной, ненастоящей цивилизацией. Принимается на новом уровне

развития только незначительная часть старой цивилизации, т. е. целей, ценностей, предметного мира производственного и бытового характера, включая, к примеру, усадьбы, церкви, архитектуру и, соответственно, формы деятельности людей, способы их самовыражения. Эмпирически это может и не выглядеть обязательно как разрушение всех прежних структур и строений, но они включаются в новые по смыслу конкретные практики. Вот здесь и находится объяснение тому, по какой причине цивилизационное наследие в новую историческую эпоху оказывается достаточно скудным.

Но большая часть революционного переустройства общества – это строительство новых властных и хозяйственных структур, предполагающих и новые, ранее неизвестные формы деятельности людей. Чем сильнее разрыв с прежним строем, тем риски успешного перехода к новой конкретно-исторической цивилизационной парадигме выглядят все более значительными. Российский проект цивилизационного развития как раз и ставит своей целью минимизацию такого рода рисков сегодня. Именно по этой причине всечеловеческое как проектируемая сущность ядра культуры России, полагаемой в основу цивилизационного проекта, становится его центральной, стержневой темой.

Вместо заключения

Теперь в заключение несколько слов о том, как лучше и полнее определить значение слова «цивилизация». Нужно ли ломать копья и пики? Конечно, дискуссии нужны, но сколько-нибудь глубокое ее определение невозможно дать без обращения: к различным значениям понятия общества. Более того, во многих определениях цивилизации вместо общества используются общность, объединение и особенно сообщество, с чем вряд ли можно согласиться.

Существует большая литература, посвященная истории вопроса о сообществе, и, как правило, в ней проводится строгое различие между обществом и сообществом [17, с. 327]. В русском языке слово «сообщество» указывает на группу людей или объединений, которые вместе или совместно действуют или владеют чем-то. Сообщество – это сознательно создаваемое группой людей на принципах самоорганизации объединение вокруг конкретных проблем, ведущее определенную деятельность по решению этих проблем.

Сообщество – это <...> самоорганизующаяся «снизу» или «организованная сверху» структурная единица общества <...>, имеющая общие цели ее членов, интересы, потребности, политику...» [12, с. 29]. Еще раз подчеркну, что сообщество есть объединение, сознательно создаваемое группой людей. Дискуссия о применении таких понятий, как «сообщество», «общность», «община», «объединение», «социальный организм», в процессе обсуждения связи цивилизации и общества должна быть продолжена.

И еще одно замечание. В конкретных обществах со второй половины XX в. происходят самые разнообразные изменения. Можно говорить о них в парадигме «ускользающего бытия» или в парадигме «текущей современности». Как сказал З. Бауман по этому поводу, «самая важная черта современного периода состоит в *ненаправленности перемен*. Сегодня, как никогда, сложно сказать о том, что происходящие перемены имеют какое-то заранее определенное направление, они застают нас врасплох, мы их не ожидаем и не предвидим» [1].

С этих позиций определенный пересмотр парадигмы классического образа (идеала) научного знания становится неизбежным. В анализе современного общества на ведущие позиции в социальных науках выходит проектно-конструкторская деятельность людей, цивилизационный подход, в основе которого лежит деятельностный подход, а стадийные (формационные) перемены становятся в науке все более размытыми и неочевидными, но они, вне всякого сомнения, по-прежнему существуют, потому и требуется обновление устаревшей классической методологии. Вообще говоря, необходимость в создании и разработке постклассических парадигм и методологий является очевидной.

В одном из обширных исследований, посвященных анализу разнообразия парадигм социального знания на современном этапе, это разнообразие справедливо считается «одним из наиболее сложных препятствий для какой-либо единообразной трактовки социального знания» [2, с. 6]. Следует обратить особое внимание на негативные последствия растущего плюрализма теоретико-методологических подходов к изучению цивилизаций с точки зрения возможностей получения объективного научного знания. И чем больше это разнообразие, тем сильнее должно быть естественное стремление среди отечественных социальных философов к разумному его ограничению.

Шевченко Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала «Проблемы цивилизационного развития».

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

Vladimir N. Shevchenko – Sc.D. in Philosophy, Professor, Honored scientist of the Russian Federation, Chief research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Editor-in-Chief of the journal “Problems of Civilizational Development”.

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

vladshevchenko@mail.ru

Список литературы

1. Бауман З. Текущая модернность: взгляд из 2011 г. 06.05.2011. «Публичные лекции Полит.ру» // polit.ru > Статьи > 2010/02/24/lectors_list
2. Новые парадигмы социального знания / Д.В. Винник [и др.]. Новосибирск: Манускрипт-СИАМ, 2013. 390 с.
3. Герцен А.И. Былое и думы. Собр. соч.: в 30 т. Т. 11. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. 806 с.
4. Гизо Ф. История цивилизации в Европе. М.: Территория будущего, 2007. 336 с.
5. Гиренок Ф.И. Глобальный нигилизм с точки зрения археоавангарда // Мир цивилизаций и «современное варварство»: Роль России в преодолении глобально-нигилизма. М.: Институт наследия, 2019. С. 63–67.
6. Кантор К. Двойная спираль истории: Историсофия проектизма. Т. 1. Общие проблемы. М.: Языки славянской культуры, 2002. 904 с.
7. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история (проблемы теории исторического процесса). М.: Политиздат, 1981. 288 с.
8. Келле В.Ж., Плимак Е.Б., Бородай Ю.А. Принцип историзма в познании социальных явлений. М.: Мысль, 1972. 292 с.
9. Келле В.Ж. Цивилизационный подход и проблемы формирования теории исторического процесса // Вопросы социальной теории / Под ред. Ю.М. Резника. 2008. Т. II. Вып. 1 (2). С. 356–374.
10. Концептуализации общества в социально-философской и философско-исторической рефлексии. Монография. М.: Инфра-М, 2017. 346 с.
11. Лапин Н.И. «Российский проект цивилизационного развития» и антропосоциокультурный подход // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. № 1. С. 6–42
12. Левкина Л.И. Социально-историческая роль сообществ. М.: Ruscience, 2020. 181 с.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 30 т. Т. 1. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1954. 699 с.
14. Межуев В. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Логос. 2011. № 2 (81). С. 3–36.
15. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в современную эпоху. М.: ИФ РАН, 2007. 87с.
16. Общество // Новая философская энциклопедия. Т. III. М.: Мысль, 2001. 692 с.
17. Общество // Социологическая энциклопедия. Т. 2. М.: Мысль, 2003. 863 с.
18. Общество // Социологический энциклопедический словарь / Ред.-коорд. акад. Г.В. Осипов. М.: НОРМА, 2000. 488 с.
19. Резник Ю.М., Шевченко В.Н. Цивилизационный проект для современной России и отечественная социальная философия. Ч. 2 // Личность. Культура. Общество. Т. XXII. Вып. 3–4. № 107–108. С. 222–234.
20. Семенов Ю.И. Курс лекций по социальной философии. М.: Савин С.А., 2003. 528 с.
21. Тойнби А. Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
22. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. М.: Республика, 2001. 719 с.
23. Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1989. 815 с.
24. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
25. Хвостова К.В. Современные теоретические проблемы цивилизации. Антропология современного варварства // Цивилизация и варварство. 2019. Вып. VIII. С. 60–73.
26. Шнирельман В.А. Цивилизационный подход как национальная идея // Национализм в мировой истории / Под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 4–24.
27. Шпенглер О. Закат Европы. М.: Наука, 1993. 592 с.

28. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 382 с.
29. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 28–286.
30. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 420–508.

References

1. Bauman Z. Tekushchaya modernost': vzglyad iz 2011 g. 06.05.2011. «Publichnye lekicii Polit.ru» // polit.ru/Stat'i/2010/02/24/lectors_list
2. Novye paradigmy social'nogo znaniya / D.V. Vinnik [i dr.]. Novosibirsk: Manuskript-SIAM, 2013. 390 s.
3. Gercen A.I. Byloe i dumy. Sobr. soch.: v 30 t. T. 11. M.: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1957. 806 s.
4. Gizo F. Istoriya civilizacii v Evrope. M.: Territoriya budushchego, 2007. 336 s.
5. Girenok F.I. Global'nyj nigilizm s točki zreniya arheoavangarda // Mir civilizacij i «sovremennoe varvarstvo»: Rol' Rossii v preodolenii global'nogo nigilizma. M.: Institut naslediya, 2019. S. 63–67.
6. Kantor K. Dvojnaya spiral' istorii: Istorijsociologiya proektizma. T. 1. Obshchie problemy. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2002. 904 s.
7. Kelle V.Zh., Koval'zon M.Ya. Teoriya i istoriya (problemy teorii istoricheskogo processa). M.: Politizdat, 1981. 288 s.
8. Kelle V.Zh., Plimak E.B., Borodaj Yu.A. Princip istorizma v poznanii social'nyh yavlenij. M.: Mysl', 1972. 292 s.
9. Kelle V.Zh. Civilizacionnyj podhod i problemy formirovaniya teorii istoricheskogo processa // Voprosy social'noj teorii / Pod red. Yu.M. Reznika. 2008. T. II. Vyp. 1 (2). S. 356–374.
10. Konceptualizacii obshchestva v social'no-filosofskoj i filosofsko-istoricheskoy refleksii. Monografiya. M.: Infra-M, 2017. 346 c.
11. Lapin N.I. «Rossijskij proekt civilizacionnogo razvitiya» i antroposociokul'turnyj podhod // Problemy civilizacionnogo razvitiya. 2021. T. 3. № 1. S. 6–42
12. Levkina L.I. Social'no-istoricheskaya rol' soobshchestv. M.: Ruscience, 2020. 181 s.
13. Marks K., Engel's F. Sochineniya: v 30 t. T. 1. 2-e izd. M.: Gospolitizdat, 1954. 699 s
14. Mezhuev V. Ideya vsemimoj istorii v uchenii Karla Marksa // Logos. 2011. № 2 (81). S. 3–36.
15. Motroshilova N.V. Civilizaciya i varvarstvo v sovremennuyu epohu. M.: IF RAN, 2007. 87s.
16. Obshchestvo // Novaya filosofskaya enciklopediya. T. III. M.: Mysl', 2001. 692 s.
17. Obshchestvo // Sociologicheskaya enciklopediya. T. 2. M.: Mysl', 2003. 863 s.
18. Obshchestvo // Sociologicheskij enciklopedicheskij slovar' / Red.-koord. akad. G.V. Osipov. M.: NORMA, 2000. 488 s.
19. Reznik Yu.M., Shevchenko V.N. Civilizacionnyj proekt dlya sovremennoj Rossii i otechestvennaya social'naya filosofiya. Ch. 2 // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. T. XXII. Vyp. 3–4. № 107–108. S. 222–234.
20. Semenov Yu.I. Kurs lekcij po social'noj filosofii. M.: Savin S.A., 2003. 528 s.
21. Tojnbi A. Dzh. Postizhenie istorii. M.: Progress, 1991. 736 s.
22. Filosofskij slovar' / Pod red. I.T. Frolova. M.: Respublika, 2001. 719 s.
23. Filosofskij enciklopedicheskij slovar'. M.: Sov. enciklopediya, 1989. 815 s.
24. Frank S.L. Duhovnye osnovy obshchestva. M.: Respublika, 1992. 511 s.
25. Hvistova K.V. Sovremennye teoreticheskie problemy civilizacii. Antropologiya sovremennogo varvarstva // Civilizaciya i varvarstvo. 2019. Vyp. VIII. S. 60–73.

-
26. Shnirel'man V.A. *Civilizacionnyj podhod kak nacional'naya ideya* // *Nacionalizm v mirovoj istorii* / Pod red. V.A. Tishkova, V.A. Shnirel'mana. M.: Nauka, 2007. S. 4–24.
 27. Shpengler O. *Zakat Evropy*. M.: Nauka, 1993. 592 s.
 28. Elias N. *O processe civilizacii. Sociogeneticheskie i psihogeneticheskie issledovaniya. T. 2. Izmeneniya v obshchestve. Proekt teorii civilizacii*. M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2001. 382 s.
 29. Yaspers K. *Istoki istorii i ee cel'* // Yaspers K. *Smysl i naznachenie istorii*. M.: Politizdat, 1991. S. 28–286.
 30. Yaspers K. *Filosofskaya vera* // Yaspers K. *Smysl i naznachenie istorii*. M.: Politizdat, 1991. S. 420–508.

ЗАСЕДАНИЕ 2 (1 ДЕКАБРЯ 2020)

Ю.Д. Гранин

«Цивилизация» и цивилизационная эволюция России

Yuri D. Granin

“Civilization” and civilizational Evolution of Russia

В докладе анализируется проблема цивилизационной эволюции России на основе использования комплекса идей Ф. Броделя, П. Сорокина, Ш. Айзенштадта, К. Ясперса, других специалистов. Обсуждается содержание термина «цивилизация». Цивилизация интерпретируется автором как социально-философская категория для обозначения разнообразия культурно-исторических типов развития экономически и политически связанных больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей), субъективно-символически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурных смыслов, ценностей и норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей. Это определение конкретизируется путем раскрытия диалектики социальных, культурных, когнитивных и институциональных компонентов цивилизации на примере России в историческом диапазоне от Киевской Руси до современной РФ. Изучая становление и развитие Великого княжества Московского, Российской империи и СССР, автор приходит к выводу, что исторически эти политические формы имели несколько цивилизационных воплощений: «православная цивилизация» Московского царства (XVI–XVII вв.), «цивилизационная псевдоморфоza» империи Романовых в XVIII и середине XIX века, «гибридная цивилизация современного типа» России кануна Первой мировой войны и «советская цивилизация», представлявшая альтернативный Западу тип современного развития. Современная Россия, безусловно, наследует ей, но не является целостным цивилизационным образованием. У нее нет не только объединяющей народы мета-идеологии, но и претензий, как у США, на глобальное доминирование. Скорее, она представляет собой цивилизационный гибрид, причудливо сочетая элементы архаики, советского прошлого и западной современности.

Ключевые слова: государство, идеология, империи, модерн, модернизация, трансцендентность, царство, цивилизация.

The report analyzes the problem of the civilizational evolution of Russia on the basis of the use of a set of ideas of F.A. Tolstoy, Brodel, P. Sorokin, S. Eisenstadt, K. Jaspers, and other specialists. The content of the term “civilization” is discussed. “Civilization” is interpreted © Гранин Ю.Д.

by the author as a socio-philosophical category to denote the diversity of cultural and historical types of development of economically and politically connected large communities of people and/or their aggregates (communities), subjectively and symbolically integrated into a relatively unified whole through historical and social imagination, cultural meanings, values and norms that serve as the cause, purpose and basis for the organization and functioning of these communities. This definition is concretized by revealing the dialectics of the relationship of social, cultural, cognitive and institutional components of “civilization” using the example of Russia in the historical range from Kievan Rus to the modern Russian Federation. The most important institutional factors in the formation and development of civilizations, their interaction and expansion over long distances were “universal States” – “kingdoms” and “empires”. Studying the formation and development of the Grand Duchy of Moscow, the Russian Empire and the USSR, the author comes to the conclusion that historically these political forms had several civilizational embodiments: the “Orthodox civilization” of the Moscow Kingdom (XVI–XVII centuries), the “civilizational pseudo-morphosis” of the Romanov Empire in the XVIII and mid-XIX century, the “hybrid modern civilization” of Russia on the eve of the First World War, and the “Soviet civilization”, which represented an alternative type of modern (industrial and value-semantic) development to the West. Modern Russia, of course, inherits it. But it doesn’t have a meta-ideology that unites peoples, and it doesn’t have claims, like the United States, to global dominance. Rather, it is a civilizational hybrid, fancifully combining elements of the archaic, Soviet past and Western modernity.

Keywords: state, ideology, empires, modernity, modernization, transcendence, Kingdom, civilization.

Философско-методологические основания исследования

Автор придерживается восходящей к идеям классического марксизма современной версии социально-философского конструктивизма, интерпретирующего историю человечества не как поле действия неких безличных сил или систем, а как процесс совместной социально организованной деятельности людей (объединенных в большие и малые сообщества), целостность и единство которого обеспечиваются «вплетенным» в него сознанием, формирующим в том числе и «проективный (проектный) план» антропосоциокультурного бытия людей не только с позиций «сущего», но и с точки зрения его «должного» состояния. Такой подход ни в коей мере не ставит под сомнение естественный характер человеческой истории или, иначе, идею ее самоорганизации: история «самоорганизуется» не потому, что она осуществляется как-то вне и помимо целеполагающей деятельности людей, в разной мере «проектирующих» свои действия, а потому, что все исторические последствия этих действий им знать не дано. На это обстоятельство, назвав его «хитростью мирового духа», обращал внимание еще Гегель.

Кроме того, история имеет нелинейный характер осуществления и реализуется как многовекторное движение социального интегрирования субъектов исторического действия: от простых сообществ ко все более много-

численным и все более сложно (политически, культурно и идеологически) интегрированным объединениям (сообществам) людей, наиболее крупные из которых могут быть определены как цивилизации.

Основные идеи и гипотезы цивилизационного дискурса

Понимание цивилизаций как сообществ, отличающихся от «культурных систем», предложил Питирим Сорокин, в 1966 г. давший классический критический анализ культурно-исторической школы цивилизационных исследований и одновременно предложивший собственный подход к изучению цивилизаций. К тому времени усилиями А. Тойнби, П. Сорокина и А. Кребера уже было создано Международное общество по сравнительному изучению цивилизаций, первое заседание которого в 1961 г. прошло в Зальцбурге под председательством А. Тойнби и П. Сорокина. Но консенсус между исследователями так и не был достигнут.

Любопытно, что, анализируя современные ему концепции цивилизаций в статье «Социологические теории современности» (1966), Сорокин не обратил внимания на работы Фернана Броделя, предложившего идею *«темпоральности истории»*. В соответствии с его разделением исторического процесса на малоподвижную «геоисторию», «историю вековых трендов» (конъюнктурное время) и «событийную историю» Бродель соотнес цивилизации с «временем большой длительности» (*«la longue durée»*). И определял их как наиболее стойкие из человеческих ассоциаций, полагая, что жизнь цивилизаций является самой долгой из всех исторических структур. Настолько долгой, что, апеллируя к долговременным ментальным структурам, лежащим, по его мнению, в основе ценностных оснований цивилизаций (религиозным верованиям, отношениям к смерти, работе, удовольствиям и семейной жизни), он утверждал, что даже социально-экономические и политические перевороты и катаклизмы, смена правящих классов не меняют принципиально характер продолжающегося развития «страны-цивилизации», погруженной в «большую длительность». В этом контексте он считал, например, что и французская, и русская революции не сумели переломить ни судьбу французской, ни судьбу русской цивилизации – цивилизационные традиции «переваривают» социальные перевороты (см. прим. 1).

Думаю, что гипотеза о неизменности цивилизации, о долговременности (чуть ли не вечности) составляющих ее «ментальных структур» (напоминающих архетипы «коллективного бессознательного» К. Юнга), практическим воплощением которых являются культурные традиции, не достаточно обоснована. *Если история есть процесс становящегося и ставшего, в котором цивилизации воплощают ставшее и устойчивое (устойчивые исторические структуры), то разве они, в свою очередь, лишены становления и развития?*

На мой взгляд, ответ очевиден: невзирая на то, что цивилизации представляют собой долговременные образования, они, как и любые иные исторические структуры, отнюдь не лишены становления и развития. Какие факторы являются их источником?

Наиболее убедительный ответ на этот вопрос дал американско-израильский ученый Шмуэль Айзенштадт, который, оттолкнувшись от идей К. Ясперса, переосмысливает осевое время в социально-философском ключе, интерпретируя его «как серию революций» в сфере идей и их институциональных оснований. Тем самым *источником появления и изменения осевых цивилизаций*, доказывал Айзенштадт, *является* (составившее основу «нового онтологического мировоззрения») «*духовно-интеллектуальное напряжение*» между «*трансцендентным и мирским порядками*», с одной стороны, и «*трансцендентальным и мирским порядками*» – с другой (см. прим. 2).

Важно иметь в виду, что трансцендентальный порядок продуцировался не только адептами новых религиозных идеологий (священнослужителями и пророками), но и носителями новых космологических представлений, возникших в новых сферах знания (в частности, метафизиками (философами) и физиками). То есть относительно новыми социальными группами, преимущественно интеллектуальными элитами, определявшими модели уже не только религиозного, а, как пишет Айзенштадт, более высокого морального и метафизического порядка, которые, в свою очередь, повлекли за собой радикальные перестройки идеологической, политической и социальной сфер жизни.

В частности, политический порядок, являвшийся основным воплощением или остоном мирского порядка, стал восприниматься как «подчиненный трансцендентальному идеалу», и, значит, требовалось привести его в соответствие с предписаниями последнего. Впоследствии, уже в Новое время, *этот идеал*, продуцируемый интеллектуальными элитами Европы, *обрел форму* концептуально-научно выраженных и секуляризированных *проектных утопий с универсалистской ориентацией* – о новом (правовом, демократическом, национальном, социальном и т.д.) государстве и новом (социалистическом, коммунистическом и др.) обществе. А его разработчики и носители, противостоящие прежним политическим элитам, стали ядром движений протеста, обычно завершающихся модернизациями и сопутствующими им революциями XVII–XX столетий.

Так, на волне идеи многовекторного развития истории, воплощенного в разнообразии множества цивилизаций, в концепции Айзенштадта осуществился переход к новой теории модернизации и новой теории революций. *Прежним трактовкам модернизации* как прямого переноса (трансфера) моделей европейского развития «периферийными обществами» *Айзенштадт противопоставил многофакторную концепцию конвергенции институциональных и духовных структур этих обществ с современностью*, предпола-

гающую сохранение их цивилизационной специфики. В значительной степени эта концепция стала результатом эмпирического обобщения ряда исторических попыток модернизации стран «второго эшелона» развития, в том числе и России. *Фактически это означало концептуальное обоснование многовариантности исторического движения по пути к современности.* Предложение и проведение модернизации – своего рода вызов основанным на «больших» и «малых» традициях (народных и элитарных культурах) сложным обществам, на который разные социальные группы дают разные ответы. Поэтому модернизация, подчеркивает Айзенштадт, всегда связана с движениями протеста, принимавшими в ряде случаев характер революций. Революция как фактор цивилизационной эволюции [1] – эта концептуальная новация Айзенштадта по ряду причин оказалась недооцененной в цивилизационном дискурсе конца XX столетия.

К сожалению, ограниченность времени не позволяет более подробно представить ключевые идеи и гипотезы цивилизационного дискурса второй половины XX – начала XXI в. Но в ходе дальнейшего изложения автор будет опираться на идеи и гипотезы предшественников, на основе которых он предлагает собственное понимание концепта «цивилизация», источников возникновения и смены цивилизационных форм (моделей) развития древней, царской, Советской и современной России (см. прим. 3).

В числе наиболее значимых идей и гипотез, используемых автором:

– восходящая к Ф. Броделю *идея о продуктивности многоаспектного изучения цивилизаций в качестве сложных исторических структур;*

– *мысль о необходимости различения цивилизаций и культур (культурных систем), в ходе которого цивилизации понимаются как крупные сообщества (П. Сорокин), воплощающие, добавлю, разные культурно-исторические типы развития;*

– *комплекс гипотез Ш. Айзенштадта о факторах трансформации цивилизаций (т.е. модернизаций и революций), интерпретируемых в контексте восходящей к концепции Тойнби идее вызовов и ответов;*

– *продуктивность идеи «культурного ядра» (П. Сорокин) цивилизаций и гипотезы Н.И. Лапина о том, что цивилизации есть в том числе и «процессуально-текущая структура социокультурных отношений между многими индивидами на основе их идентификации с ядром культуры»;*

– *понимание «текучести» и релятивности цивилизационных идентичностей (постоянно находящихся в процессе «переопределения») в качестве индивидуальных и групповых конструктов – вербализованных результатов отнесения к «воображенным общностям» (Б. Андерсон), каковыми, полагаю, являются и цивилизации;*

– и в этой связи важность идеи о значимости социальных (политических и др.) институтов и систем коммуникаций как факторов интегрирования цивилизаций в относительно единое целое.

Имея в виду эти гипотезы и идеи, а также ранее высказанное мною предположение о том, что цивилизации в качестве культурно-исторических типов развития воплотили и воплощают потенциал разных возможностей и путей эволюции человечества в прошлом и обозримом будущем [4], можно сформулировать предельно общее определение термина «цивилизация», опирающееся на предпосланное ему понимание процессуальности и вариативности антропосоциокультурной формы бытия универсума, позволяющее выделить в содержании термина «цивилизация» аспекты становления и распространения фиксируемой им реальности.

Цивилизация и ее структурные компоненты

Учитывая сказанное, цивилизация может быть определена как социально-историческая категория для обозначения разнообразия культурно-исторических типов развития экономически и политически связанных больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей), субъективно-символически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурных смыслов, ценностей и норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей. Это определение требует конкретизации в плане раскрытия диалектики взаимосвязи социальных, культурных, когнитивных и институциональных компонентов цивилизации как процесса и как состояния.

В качестве больших и достаточно сложных социальных общностей и сообществ цивилизации не следует отождествлять с культурами, но можно, подчеркивая их культурную и этническую разноликость, полагать наличие «центрального ядра» цивилизации – «основного народа» и «доминантной (ядерной) культуры», состоящей из культурных смыслов, ценностей и норм совместного проживания. Поскольку в большинстве случаев территория распространения цивилизации включает в себя не один, а несколько различных в культурном плане народов (этносов), постольку необходимым условием устойчивости цивилизации является *метаидеология* – разделяемые большинством, но в разной степени систематизированные и обоснованные сакральные и светские представления и идеи, формирующие картину мира (природного и социального) как упорядоченной целостности, соответствующие ей и господствующим практикам смыслы, ценности и нормы жизни. Картина мира в функции базовой идеологической «матрицы» выступает формой санкционирования цивилизации как наилуч-

шего политического, социального и иного порядка жизни, формирует, не устраняя различий интересов и воззрений (а значит, идеологического плюрализма), общее всем видение своего места в истории, представление об общности исторической судьбы и совместного проживания разных социальных групп и народов в одном государстве.

В границах этой картины мира важную роль играет *социоисторическая топология* – совокупность концептуально оформленных сакральных и светских представлений и идей о месте цивилизации (территориально большого и этнически многообразного сообщества людей) на «шкале истории», которая соотносит государственное строительство этого сообщества, его социальные предпочтения и официальную (ядерную) культуру и стиль жизни с предполагаемым трансцендентным назначением человечества. Эта сакральная (трансцендентная) вертикаль в глазах всех членов и приверженцев данной цивилизации делает из ее «ядровых» народов (китайцев, эллинов, арабов, англосаксов, русских и др.) «основное человечество», а из населенного ими ареала – «основную землю» ойкумены (см. прим. 4).

Будучи отрефлексированной властными элитами, эта интенция массового сознания трансформируется в так называемые геополитические (во многом сакральные) *панидеи* – дискурсивно оформленные и ценностно значимые представления о центральном (вселенском) положении «своей» цивилизации на *карте ментальной географии* (см. прим. 5).

Последняя создается с помощью «*исторического воображения*», формируемого элитами в пространстве «большой традиции» и основанного на фундаментальном идентификационном отличии «себя» от «других» («иных»), помещаемых на географическую и культурную «периферию», а потому почти всегда интерпретируемых в качестве «дикарей» или «варваров». Созданные таким образом «ментальные карты» географического пространства цивилизаций не всегда совпадают с их государственными границами, в значительной мере являясь картографическими иллюзиями с характерными для них представлениями о культурных «центрах» и «периферии». Культурный «центр», первоначально выделенный в древних цивилизациях на основе мифологических преданий, позже и по мере снятия напряжения между «трансцендентным и мирскими порядками» в актах философской и религиозной рефлексии в цивилизациях осевого времени приобретает все более отчетливые очертания в процессе формирования линейно выстроенной «идеи истории», имевшей сначала «священный», а затем и «светский» характер. Под ее влиянием уже в Новое время в Европе и на новых – научных – основаниях утверждается различие и превосходство цивилизованных народов и государств. Культурный «центр» и «варварская периферия» – только в пределах этой оппозиции в XVIII–XIX столетиях термин «цивилизация» обретает научный смысл в качестве инструмента, маскирующего ори-

енталистское превосходство экономических, политических и иных форм жизнедеятельности и развития стран Запада над формами жизни народов востока и юга планеты.

Впрочем, цивилизация имеет и «экономическое измерение», связанное с исторически сложившимися на ее территориях экономическими укладами и господствующим способом производства материальных благ, выбор и использование которых были обусловлены «большой» (высокой) и «малой» (народной) культурными традициями. Кроме того, цивилизация – это не только «оплотневшая» в центральном ядре, кристаллизовавшаяся в экономических и иных практиках метакультура и корреспондирующая с ней метаидеология, «осевшая» в некоторых долговременных ценностях и мыслительных парадигмах, но и некое *социокультурное целое, образованное соединением «культурного ядра» со многими социальными институтами и закрепленное ими*. Самым важным из таких институтов является государство, которое, будучи одновременно отделенным от основной части общества системой власти, в свою очередь, оказывается политической формой организации и распространения входящих в цивилизацию локальных условий и, как правило, всей цивилизации.

Наиболее успешной государственной формой и фактором распространения цивилизации на большие расстояния во многих регионах исторически оказывались царства и империи, которые, вслед за Тойнби, лучше называть универсальными государствами. Хотя понятно, что цивилизации в качестве социокультурных типов развития очень часто перешагивали и перешагивают многие государственные и географические границы, в ряде случаев оказываясь для народов иной цивилизационной принадлежности образцом и моделью развития. В данном случае под цивилизационной моделью понимаются формы и институты политического, экономического, социального и культурно-духовного развития, самостоятельно выработанные народами (группой народов), заимствованные ими или навязанные им в процессе колонизаций и завоеваний. Их наличие и распространение, повторим, оказывалось важным фактором мировой динамики, формируя сменяющие друг друга центры международного развития – места военного, социально-экономического и культурного доминирования в пределах нескольких географических регионов одной из локальных цивилизаций, политической формой существования которых в большинстве случаев была империя.

Это сейчас империя и соответствующие ей реалии воспринимаются как нечто регрессивное. Однако на протяжении многих столетий до и после новой эры имперская политическая форма в ряде случаев несла в себе позитивный культурно-исторический смысл, утверждая в «колониях» и «провинциях» единую для всех государственную политическую идеологию и единые законы совместного проживания миллионов этнически и религиозно разных людей. Кроме того, «империум» как принцип политической организации

представлял (и представляет) собой «открытый политический порядок» [6], оказывавшийся не только удобным средством сосуществования лингвистически и культурно разных элит и населения имперских территорий, но и фактором их интеграции в «надэтническую целостность». Правда, этот процесс социокультурного и политического интегрирования никогда и нигде не был завершен. Полиэтничность и мультикультурность империй, политический сепаратизм элит подвластных им территорий таили в себе историческую возможность их распада на более однородные в этнокультурном отношении политические образования. Однако эти универсальные государства прокладывали новые торговые пути, строили дороги и, делегируя часть своей власти на «периферию», создавали (через институты образования и предоставления прав гражданства) «универсальный правящий класс», цементирующий имперское «культурное ядро» и вырабатывающий проекты не только политической, но и культурной экспансии на значительные расстояния. Так, параллельно или сменяя друг друга, на просторах Евразии формировались и развивались китайская, эллино-македонская, римская, арабомусульманская, западноевропейская и выросшая из нее евро-атлантическая цивилизации, соответствующие им «полюсы» регионального и межрегионального развития, которые, объявляя соседей варварами, естественным образом считали себя центрами окружающего мира и, формируя глобальные стратегии, попеременно претендовали на мировое господство.

Как известно, в борьбе за мировое господство победа досталась Европе, на территории которой сформировалась *modernity* (*современность*) – «цивилизация Нового времени» (Ш. Айзенштадт), воплотившая наилучшую (капиталистическую) хозяйственную систему и одновременно передовой тип общественного (экономического, социального и политического) развития и тип общества, выступившие для государств и народов иной цивилизационной принадлежности в качестве модели и образца существования. С Россией все обстояло сложнее. Она прошла сложный путь цивилизационной эволюции, в значительной степени сохранив свою самобытность. Разумеется, трансфер знаний, техники и технологий, произведений искусства, религиозных и светских идей и идеологий, норм и образцов экономической, политической и социальной жизни всегда шел в Россию и с Востока, и с Запада. Но в каждом случае имела место сложная конвергенция традиционных институциональных и духовных структур страны с «образцами» внешних влияний, оцениваемых и переживаемых в диапазоне от «варварства» и «инаковости» до «современности». При этом сама *современность* для многих стран ни прежде, ни теперь не была «единственной» и «однородной». Всегда имел место эффект «переплетенных модерностей», который играет важную роль в аспекте объяснения цивилизационной динамики нашей страны по мере ее движения к «современности».

На карте ментальной географии, формируемой с помощью исторического воображения и оценки форм и способов жизни ближних и дальних соседей, «современность» располагается за границами цивилизации. Но переживается в модусе чаемого будущего, несводимого лишь к уже явленным где-то и кем-то прогрессивным формам жизни, включает и проективный трансцендентный план бытия – отрицающую и традицию, и наличную современность *утопию*, выраженную в литературных и научных формах. В России в XIX в., например, появляются заимствованные идеи рынка и либерализма, с одной стороны, и грядущего социализма – с другой. И имманентная, и трансцендентная современность дискурсивно противостоят друг другу, увеличивая в пространстве цивилизации онтологическое напряжение между социальными группами, но всегда оцениваются ими (хотя и с разным знаком) как вызов стране, сопровождаемый когнитивным диссонансом и чувством, получившим в социологической литературе название *ressentiment* (чувство ненависти, злобы и обиды). Из этого психологического состояния («невыносимой несовместимости») удивительным образом вырастают и вырастают противоположные социально-психологические последствия – созидательный импульс, с одной стороны, и аномия – с другой. В обоих случаях происходит трансформация ценностной шкалы цивилизации – переоценка ее ценностей, но с разным знаком. Идет изменение ценностно-смыслового ядра цивилизации, вектор которого определяется в том числе и реальными ограничениями развития страны.

Объективные и субъективные ограничения развития России следует учитывать, обсуждая исторические особенности ее цивилизационной эволюции: появление и смену на ее территории нескольких цивилизационных типов развития как результат регулярного процесса ответов на внешние и внутренние вызовы. Эскизно этот процесс можно представить следующим образом.

Цивилизационная эволюция России

Первый вызов, который испытала Россия, – природный. По мнению Ключевского, она не могла из-за суровости природы развивать интенсивное хозяйство и пошла по экстенсивному пути расширению земли, единственно возможному для традиционных обществ. Но вектор и характер этого расширения начиная с X в. были заданы месторазвитием страны, изначально находившейся между тюркскими каганатами, западнохристианской Франкской империей Карла Великого и Византией, инерцией институтов архаики и социокультурными особенностями многочисленных племен, проживавших на территории Древней Руси. Расположенная на водном пути «из варяг в греки» Древняя Русь – это «королевство городов» (*Гарда-*

рики, как называли ее скандинавские наемники – варяги) – фактически представляла собой «лимитроф» – пограничный пояс между странами разной цивилизационной принадлежности. После официального принятия христианства «от ромеев» и крещения в 988 г. князем Владимиром в водах Днепра киевских людей силой огня и меча, породившей, в частности, в Новгороде, Ростове, Муроме и ряде других мест массовое сопротивление славян-язычников, появляется экономически и культурно сильное Киевское княжество, политический строй которого мало отличался от современных ему государств западнохристианской Европы. Как отмечает Ф. Бродель, «тогдашние русские города были настоящими западными городами. Киевская Русь веками славилась именно блеском своих городов, символизировавших материальное благополучие страны: в этом плане между западом и востоком Европы не наблюдалось никакого отставания, никакого разрыва» [6, с. 504]. Более того, обладая принятыми в то время демократическими институтами правления (вече), которые распространялись на прилегающие к ним сельские территории, первые русские города были «открытыми» городами, в этом похожими на города Античности. Правда, Киевское княжество отличалось от современных ему королевств большими размерами и заимствованной у степняков «лествичной» формой наследования удельных княжеских престолов, которая уже с середины XI в. провоцировала распад относительно единого государства на отдельные родовые княжества.

Была ли Киевская Русь особой локальной цивилизацией? Скучность исторических источников не позволяет сделать однозначный вывод о степени культурной интегрированности населявших ее народов, удельном весе «варварства» в общем составе населения и характере правовой регуляции между социальными группами. Заимствуя у греков христианскую веру, Русь «византийским правом не прельстилась» [2, с. 46]. Конечно, абстракция христианского Бога содержала в себе культурно-символический интегративный потенциал, позволивший значительно продвинуться по пути построения государства и создававший задел для будущего развития. Но само *православие прижилось на Руси в его «русском изводе»* – превалирование принципа благодати над законом (митрополит Илларион, XI в.) – *и в качестве объединяющей всех религиозной метаидеологии в XI–XII вв. еще не стало доминантой развития.* Хотя уже отделило Византию и Русь – «схизматиков» – от западноевропейского христианского мира. Последний тоже еще не представлял цивилизационного целого, но активно (в лице Польши, Литвы и германских рыцарских орденов) в начале XIII в. заявлял претензии на исторически русские земли. А с Востока на них надвигалась «кочевая империя» Чингиз-Хана, двухсотлетнее властвование улусов которой на русских землях разрушило протоцивилизацию Киевской Руси.

К сожалению, я не могу подробно остановиться на этом моменте нашей истории, завершившемся созданием особой цивилизационной формы развития уже во времена Московской Руси. Имея в качестве метаидеологии православие с политическими претензиями вселенского характера («Москва – третий Рим, а четвертому не бывать»), Великое княжество Московское за времена византийского влияния и господства Золотой Оды инкорпорировало в свой состав идеи политического исихазма, самодержавия и деспотические формы правления, легитимизировало вседозволенность власти, ограничив в правах (в разной степени) все сословия. Вместе с ними образовывалось и «культурное ядро» нового царства: в пространстве «большой традиции» формировалась впитавшая идеи византийского платонизма и гуманизма и вместе с тем обосновавшая права Ивана III и его потомков на земли Великого княжества Литовского русская книжность, религиозная литература и иконопись. Вместе с тем культурное движение в Великом княжестве Московском сопровождалось упрочением государственно-общинного (потестарного) способа производства с характерным для последнего отсутствием частной собственности на землю и формированием служилой бюрократии, управляемой из одного центра. В то время как в Западной Европе начинает утверждаться западная «современность» (modernity), на ее восточных окраинах *возникает основанная на традициях православная цивилизация, политически оформленная в Московское царство, осознающее себя «наследником Рима», «центром православного мира» на воображаемой карте ментальной географии и имеющее претензии вселенского масштаба.*

Поскольку исторически эта цивилизация оказалась отрезанной от морских коммуникаций, ее географически и политически вынужденная экспансия уже в XVI столетии осуществлялась в двух направлениях: к Уралу и за Урал (колонизация Сибири) и на Запад. Начавшись еще при Иване III, ливонские войны были продолжены Иваном Грозным, и завершились для страны наступлением Смутного времени. Анализируя этот период, А. Тойнби писал: «Временное присутствие польского гарнизона в Москве и постоянное присутствие шведской армии на берегах Нарвы и Невы глубоко травмировало русских, и этот внутренний шок подтолкнул их к практическим действиям, что выразилось в процессе “вестернизации”, которую возглавил Петр Великий» [12, с. 147].

Разумеется, интерпретация Тойнби реформ Петра в качестве начала вестернизации России приятна русскому уху, но не соответствует действительности. Попытки «европеизировать» страну начались гораздо раньше. Уже со времен Ивана IV существовало регулярное профессиональное войско (стрелецкие полки), вооруженное современным пороховым оружием, малыми тиражами печатались светские книги разных жанров (сатирические и автобиографические повести, силлабическая поэзия, драматургия), издавались

исторические сочинения, возникла светская живопись, в XVII в. при царском дворе появился театр – формировалось «культурное ядро» новой православной цивилизации, которое позже будет названо русским барокко.

Отмечая во многом заимствованный характер этого культурного явления, некоторые исследователи квалифицируют его появление как свидетельство «интеллектуального выбора» страны в пользу «европейской учености». Но эта «ученость» была явлена стране в ее, так сказать, провинциальном изводе: культурный трансфер в Россию шел через Польшу и Украину, а потому не был связан с модернизацией. Речь шла об усвоении церковнославянской греческой учености. Обращение к последней началось в период церковных реформ патриарха Никона, завершившихся религиозным расколом, деформировавшим ценностно-смысловое ядро православной цивилизации. Последнее никогда не было однородным. Но оно по крайней мере до второй половины XVII в. было единым в срезе религиозных оснований. Хотя масштабы этого ценностно-смыслового ядра были невелики. Географически они ограничивались территориями распространения великорусского этноса, а социально – пространствами использования разговорного старорусского языка и доминированием церковнославянского языка в богослужении и письменной речи, понятного, прежде всего, духовенству. Остальные сословия в разной степени были приобщены к «высокой культуре»: в большей степени знать и высшее дворянство, в меньшей – дворянство служивое и «низшее» (провинциальное), купечество и формирующееся городское мещанство. Несмотря на расширение границ царства на Восток, развитие промышленности на Урале, господствующим продолжал оставаться государственно-общинный способ производства, главной производительной силой которого было неграмотное многомиллионное крепостное крестьянство. И все это вместе создавало колоссальное антропологическое препятствие для реформирования страны. В процессе заимствований возникал уже отмеченный выше *ressentiment*, провоцировавший распад системы устоявшихся ценностей и норм, с одной стороны, и использование прежней ценностной иерархии для трансформации нововведений по старым образцам – с другой. И в том и в другом случае происходило размывание ценностно-смыслового ядра цивилизации. Поэтому все попытки «европеизации» России XVII–XVIII столетий были поверхностными и, как правило, имели имитационный характер.

Имитация и формализм – частые «родимые пятна» реформирования страны, не изжитые ею до сего дня. Собственно, Петр I начал именно с этого – с перемены платья и бритья бород. Но он, и это важно, не собирался реформировать всю Россию по европейским лекалам, вплоть до конца жизни у него, как отмечал Ключевский, даже не было сколь-либо продуманного плана действий [7, с. 191]. Относясь к Западу с недоверием, он заимствовал из багажа *modernity* лишь одно «политическое изобретение» – структуры

госуправления «камералистского государства»: десять по-шведски устроенных коллегий и Сенат, в которых при его жизни процветали ожесточенные раздоры и казнокрадство. Кроме них были заимствованы формы организации промышленного производства (мануфактуры), армии, флота и, что очень важно, – модерна форма организации научной деятельности и образования – Российская академия наук и художеств. Но намерений у Петра и его приемников (за исключением Александра I) провести социальную и политическую модернизацию империи не было.

Реформы ограничились «европеизацией» российского дворянства и формированием космополитичной имперской правящей элиты из иноверных иноземцев – «универсального правящего класса». Тем самым, несмотря на появление газет, журналов и Московского университета, разрыв между русской народной культурой (не говоря уже о десятках других) и высокой культурой правящего слоя к концу XVIII столетия был не сокращен, а увеличен. Да и сама представленная в столичных салонах так называемая высокая культура знати была лингвистически гетерогенной, являя собой смешение языков: «французского с нижегородским». А действительно свободных людей в России фактически не было. «Вместо всех пышных разделений свободного народа русского на свободнейшие классы дворянства, купечества и проч. я, – писал в 1802 г. в “Отрывке о Комиссии Уложения” Сперанский, – нахожу в России два состояния: рабы государевы и рабы помещичьи. Первые являются свободными только в отношении ко вторым, действительно же свободных людей в России нет, кроме нищих и философов» [11, с. 43].

Цивилизационная модель, по которой жила империя весь XVIII в., фактически, если воспользоваться термином Шпенглера, представляла собой «псевдоморфозу» – причудливое сочетание европейских форм жизни с неевропейским смысловым и ценностным содержанием, влагаемым в эти формы плохо образованным чиновничеством, духовенством, городским мещанством, купечеством и мелкопоместным дворянством. Была ли эта «классическая» для многих стран «второго эшелона» развития псевдоморфозная модель социокультурной эволюции органичной для царской России? По-видимому. В любом случае многомиллионные разноязыкие, поликонфессиональные и неграмотные народы России находились вне ее центрального «культурного ядра»: их самосознание строилось на основе многочисленных архаичных местных и региональных (этнических) идентификаций, а само русское «культурное ядро» только начинало формироваться в первой половине XIX столетия по мере осознания Романовыми себя «великороссами» и под влиянием исторических сочинений (Татищев, Карамзин), деятельности славянофилов, русского литературного языка и литературы, журнального дела и системы светского начального и высшего образования.

Эти и многие другие культурные инновации уже к середине столетия могли бы довольно быстро и значительно изменить интеллектуальный облик России, если бы задуманные М.М. Сперанским реформы были осуществлены. Но они были приостановлены запиской Н.М. Карамзина «О древней и новой России». А события 25 декабря 1825-го и восстание 1831 г., в ходе которого польский сейм детронизировал Николая I, окончательно похоронили надежды на политические реформы, трансформировав европейскую идею национализма, теснейшим образом связанную с идеей формирования демократических структур принятия политических решений, в доктрину «официальной народности», признававшую деспотию и рабство атрибутами православной России. «Приняв химеры ограничения власти монарха, – писал министр образования граф С.С. Уваров, – равенства прав всех сословий, национального представительства на европейский манер, мнимоконституционной формы правления, колосс не протянет и двух недель, более того, он рухнет прежде, чем эти ложные преобразования будут завершены».

Разумеется, этого не случилось и спустя полвека. Но к середине XIX столетия в стране сложилась своеобразная великорусская государственная идеология, дополненная идеями великой державы и миссией панславизма. Собственно модернизация начинается в России с реформ Александра II, который ввел общедоступность и внесословность начального образования, самоуправление университетов и многое другое. Именно тогда Запад становится для России образцом развития, идея приблизиться к нему – догоняющей моделью модернизации, индустриализацией, капитализмом – целью, которую надо выполнить.

В начале XX в. эта цель была достигнута: Россия твердо стала на путь капиталистического развития, сопровождавшегося появлением новой социально-классовой структуры общества, нового специфичного для России социального слоя – «революционной интеллигенции». Тогда же, *к концу XIX – началу XX в. завершается формирование «культурного ядра» новой российской цивилизации современного типа*, давшей миру великую русскую поэзию и прозу, великую музыку и живопись, великую науку, архитектуру и балет. Но поскольку многомиллионное русское и «иностранное» крестьянство, практикующее архаические формы жизни и мысли, составляло подавляющее большинство населения империи, *эта цивилизация имела гибридный характер*. Она двигалась навстречу «большой Европе» [9]. Но ее ценностно-смысловое ядро не было однородным, а включало в проективный трансцендентный план бытия социально-политическую *утопию*, не сводимую лишь к уже явленным Западом «прогрессивным» формам жизни, а предполагающую выход за их пределы, в пространство «другого модерна», выраженного многоликим художественным авангардом и политическим футуризмом.

Последний в лице большевиков, эсеров и анархистов предлагал безжалостно уничтожить эксплуатацию, частную собственность, классы и буржуазное государство, мешающие народам обрести «новый мир». «Весь мир насилия мы разрушим до основания, а затем мы наш, мы новый мир построим...» – с этим кредо большевиков (и не их одних) были солидарны не только представители литературного, театрального и художнического авангарда, но и многомиллионные массы рабочих и крестьян. С их согласия и благодаря их поддержке *Россия открыла эпоху «альтернативного модер-на» и «альтернативной истории», реализуя новый тип цивилизационного развития с новыми и, как теперь ясно, невыполнимыми, но восходящими к идеалам Просвещения задачами: воспитания «нового человека» и построения новой исторической общности – «советского народа». На обломках царской империи возникла империя нового типа – советская империя «положительной деятельности» [8], которой за короткое время удалось создать новую, советскую цивилизацию, основанную на административно-командной государственной экономике и однопартийной системе, но с принципиально новым ценностно-смысловым каркасом [5].*

Заключение

Судьба этой цивилизации, распространившей свое влияние далеко за пределы СССР, с ее панидеей глобального превосходства и метаидеологией построения коммунизма, известна. Современная Россия, безусловно, наследует ей. Но у нее нет не только объединяющей народы политической и религиозной метаидеологии, но и претензий, как у США, на глобальное доминирование. Скорее, она, как и в начале XX в., представляет собой цивилизационный гибрид, причудливо сочетая элементы архаики, советского прошлого и западной «современности». Необходим проект цивилизационного развития России – формирования ее нового ценностно-смыслового ядра. В настоящее время оно ориентировано в прошлое – там в великих победах наша страна ищет (и находит!) оправдание своего нынешнего положения, своей суверенной демократии и другой цивилизационной специфики. Но в карете прошлого далеко не уедешь. Нужен идеологически выраженный прорыв в будущее – футуризм, способный мобилизовать население на реализацию утопии: построение нового государства и нового общества – общества свободы, ответственности, солидарности, справедливости и реального гуманизма. Такого общества нет нигде. Но это не значит, что к нему не стоит стремиться.

Гранин Юрий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Yury D. Granin – Sc.D. in Philosophy, Leading research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.
maily-granin@mail.ru

Список литературы

1. *Айзенштадт Ш.Н.* Конструктивные особенности великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // Альманах THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Весна, 93. М.: Начала-Пресс, С. 174–189.
2. *Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И.* История России: конец или новое начало? 2-е изд., испр. и доп. М.: Новое издательство, 2008. 396 с.
3. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций / Пер. с франц. Б.А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008. 547 с.
4. *Гранин Ю.Д.* Государство модерна. Национальный и социальный векторы эволюции. М.: Академический проект, 2021. С. 29–65.
5. *Гранин Ю.Д.* Цивилизационная специфика Советской и современной России // European Journal of Philosophical Research. 2019. 6 (1). С. 40–53.
6. *Ильин М.В.* Patrimonium et imperium: метаморфозы двух прототипических порядков в зеркале эволюционной морфологии. Ч. 2 // ПОЛИТЭКС. 2015. № 1. С. 5–24.
7. *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Соч.: в 9 т. Т. IV. М.: Мысль, 1989. 398 с.
8. *Ливен Доминик.* Российская империя и ее враги с XVI века до наших дней. М.: Европа, 2007. 320 с.
9. *Миронов Б.Н.* Российская империя: от традиции к модерну: в 3 т. СПб.: Дм. Буланин, 2014–2015. 896+912+992 с.
10. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика / Пер. с англ., вступит. ст. и коммент. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
11. *Сперанский М.М.* Проекты и записки. М.; Л.: ТЕПРА, 1961. 656 с.
12. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. Сборник / Пер. с англ.; сост. А.П. Огурцов; вступит. ст. В.И. Уколовой; закл. ст. Е.Б. Рашковского. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
13. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

References

1. *Ajzenshtadt Sh.N.* Konstruktivnye osobennosti velikih revolyucij: kul'tura, social'naya struktura, istoriya i chelovecheskaya deyatel'nost' // Al'manah THESIS. Teoriya i istoriya ekonomicheskikh i social'nyh institutov i sistem. Vesna, 93. M.: Nachala-Press, S. 174–189.
2. *Ahiezer A., Klyamkin I., YAkovenko I.* Istoriya Rossii: konec ili novoe nachalo? 2-e izd., ispr. i dop. M.: Novoe izdatel'stvo, 2008. 396 s.
3. *Brodell' F.* Grammatika civilizacij / Per. s franc. B.A. Sitnikova. M.: Ves' mir, 2008. 547 s.
4. *Granin Yu.D.* Gosudarstvo moderna. Nacional'nyj i social'nyj vektory evolyucii. M.: Akademicheskij proekt, 2021. S. 29–65.
5. *Granin Yu.D.* Civilizacionnaya specifika Sovetskoj i sovremennoj Rossii // European Journal of Philosophical Research. 2019. 6 (1). S. 40–53.
6. *Il'in M.V.* Patrimonium et imperium: metamorfozy dvuh prototipicheskikh poryadkov v zerkale evolyucionnoj morfologii. Ch. 2 // POLITEKS. 2015. № 1. S. 5–24.
7. *Klyuchevskij V.O.* Kurs russkoj istorii. Soch.: v 9 t. T. IV. M.: Mysl', 1989. 398 s.

8. Liven Dominik. Rossijskaya imperiya i ee vragi s XVI veka do nashih dnei. M.: Evropa, 2007. 320 s.
9. Mironov B.N. Rossijskaya imperiya: ot tradicii k modernu: v 3 t. SPb.: Dm. Bulanin, 2014–2015. 896+912+992 s.
10. Sorokin P.A. Social'naya i kul'turnaya dinamika / Per. s angl., vstupit. st. i komment. V.V. Sapova. M.: Astrel', 2006. 1176 s.
11. Speranskij M.M. Proekty i zapiski. M.; L.: TERRA, 1961. 656 s.
12. Tojnbi A. Dzh. Postizhenie istorii. Sbornik / Per. s angl.; sost. A.P. Ogurcov; vstupit. st. V.I. Ukolovoj; zakl. st. E.B. Rashkovskogo. M.: Progress, 1991. 736 s.
13. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii / Per. s nem. M.: Politizdat, 1991. 527 s.

Примечания

1. Эта точка зрения (без указания авторства и в превращенной форме) проникла в отечественную литературу конца XX – начала XXI столетия, став своего рода «общим местом» в работах многих авторов. Согласно их представлениям, поведение наших с вами соотечественников характеризуется некими неотрефлексированными стереотипами, которые заданы сформированными еще во времена Московского царства «ментальными комплексами», не позволяющими ни прежде, ни теперь осуществить взыскуемую столетиями вестернизацию и модернизацию России. Перечень этих ментальных структур крайне разнообразен, варьируя от православной этики и духа общинной солидарности до манихейства, монофизитской ненависти к радостям бытия, хилиастического сознания, архаического коллективизма, тоталитаризма и восточного деспотизма. Подробнее см., например, Яковенко И. Цивилизация и варварство в истории России // *Общественные науки сегодня*. 1995. № 4, 5. Код доступа: <http://varvar.ru/arhiv/texts/yakovenko2.html#p2>; Яковенко И., Музыкантский А. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М.: Русский путь, 2010. 320 с.
2. Земной уровень бытия воспринимался как неполноценный, а зачастую как неправильный. Поэтому важнейшей целью поведения людей тех времен становится «спасение», достигаемое путем целенаправленных длительных усилий для снятия противоречия между трансцендентным и мирским порядками.
3. В данном случае именование «Россия» используется как собирательный термин, акцентирующий внимание не только на политических коннотациях России как государства, но и на природно-географических и культурных особенностях ее «месторазвития». В этом предельно широком значении термина «Россия» включает все исторические формы своего существования: от Древней Руси до современной РФ.
4. Как и в математической топологии (которую иногда называют геометрией на резиновом листе), в социоисторической топологии, несмотря на реальные географические изменения исторического окружения цивилизаций, они всегда сохраняют центральное место на карте «ментальной географии».
5. Ментальная география – совокупный результат когнитивных дискурсов и практик по формированию различных схем (карт) географического пространства и надеждению тех или иных его частей определенными характеристиками.

ЗАСЕДАНИЕ 3 (28 ЯНВАРЯ 2021)

С.А. Никольский

О проблеме цивилизации и цивилизационном развитии России. Историософский анализ

Sergey A. Nickolsky

On the civilization and civilizational development of Russia. Historiosophical analysis

Термином «цивилизация» именуется феномены двух видов. В соответствии с первым цивилизация представляет собой исторически вырабатываемый человечеством общественно-экономический уклад, включающий в себя набор институтов и механизмов общественного бытия и общественного сознания, который приходит на смену варварству.

В соответствии со вторым значением цивилизация – конкретное человеческое сообщество, вышедшее из одежд традиционного общества и обладающее «сильной культурой», в котором общечеловеческие цивилизационные институты и механизмы проявляют себя через специфические для данного общества формы, что позволяет говорить о них как об обладающих уникальным всечеловеческим содержанием. В этом случае термин обозначает локальную цивилизацию. Она обнаруживает себя в разных системах культуры в соответствии с присущей им «логикой смыслополагания, берущей начало в глубинных механизмах сознания» и проявляет себя во всечеловеческом.

В каждом обществе цивилизационные институты и механизмы в результате революционных событий или эволюционных процессов закрепляются на основе присущих обществу традиционных форм организации и функционирования, наличествующих в индивидуальном и общественном сознании, но в процессе цивилизования перерабатываемых. Для России таковыми формами, принявшими характер констант, являются имперский способ бытия, самодержавная форма правления, механизм поддержания самодержавия «собственность/бессобственность», приученный посредством покорности к самодержавной форме правления народ и выполняющая функцию поддержания власти при небрежении народом православная церковь.

Ключевые слова: цивилизация, общественно-экономический уклад, константы, империя, самодержавие, собственность, общество, человек, история, философия, литература.

Two types of phenomena can be named by the term “civilization”. In accordance with the first one civilization is a socio-economic structure historically developed by the humanity. This structure replaces barbarism and includes a set of institutions and mechanisms of social life and social consciousness.

In accordance with the second meaning civilization is a concrete people community that has changed the clothes of a traditional society and has a “strong culture”. “Universal” civilizational institutions and mechanisms manifest themselves through this culture even in forms specific to a given society, so it is possible to discuss them as a unique “all-human” content. In this case the term means “local civilization”. It reveals itself in different cultural systems in accordance to their own “logic of meaningfulness, which takes origin in the deepest mechanisms of consciousness” and manifests itself in the “universal”.

In every society civilizational institutions and mechanisms are the result of revolutionary events or evolutionary processes. They are fixed by the traditional for this society forms of organization and functioning. These forms are presented both in the individual and public consciousness and they are processed in the “civilizing” process. For Russia the forms which have taken on the character of the constants are the imperial way of being, the autocratic form of government, the mechanism for maintaining autocracy “property/propertylessness”, the people accustomed to the autocratic form of government through obedience, the Orthodox Church performing the function of government support and neglecting the people.

Keywords: civilization, socio-economic structure, constants, empire, autocracy, property, society, man, history, philosophy, literature.

Введение

Вопрос – в чем состоит сходство и отличие нашей страны от стран Запада и Востока и есть ли у России собственный проект цивилизационного развития – приобрел особую остроту после недавнего разрушения конструкции двухполярного мира и наметившейся претензии группы государств англосаксонского сообщества на создание мира однополярного. Причиной события стало крушение советской мировой империи – последней в России, провозглашавшей переустройство мира на коммунистический лад. Не исключено, что в новых условиях намечающейся однополярности, если они закрепятся, возобладает пессимистический вариант будущего, которое ожидает человечество. И он, вероятно, будет похож на судьбу стран-колоний в недавних мировых империях: закрепившиеся на единственном полюсе страны «золотого миллиарда» постараются переделать остальной мир на свой лад. Вот почему разработка идеи многоцивилизационного мирового устройства, вытекающая из контрверзы «всечеловеческое vs общечеловеческое» [30], а также философско-политологический и культурологический анализ истории России в дихотомии «варварство – цивилизация» требуют критического анализа всех обсуждаемых вариантов.

В плане конкретизации обозначенной задачи следует приветствовать углубление позиции А.В. Смирнова, которое наметилось в его недавней статье (2020 г.). «Культурно-цивилизационный уровень, – отмечает автор, – глубинный уровень самоорганизации общества, отвечающий за формирование его самосознания. Именно он определяет мировоззренческое и нравственное здоровье общества, обеспечивает уязвимость интересов его различных слоев, понимание общности цели и оправданности общей судьбы, обеспечивает идейный фундамент внешней политики. Во всех этих областях Россия сегодня испытывает серьезный дефицит идей и фундаментальной проработки». И далее: «Российская идентичность не может формироваться через придание общеобязательного статуса какому-либо одному варианту из возможных типов внутрироссийской идентичности. (Варианты эти – «славянское единство», «европейский» и «Россия-Евразия», – сказано в статье, теоретически могут рассматриваться как модели для формирования «срединного уровня идентичности», промежуточного между высшим «общечеловеческим» и низшим «этническим», но с этим уровнем не отождествляться. – С.Н.). Нам критически необходимо внеконфессиональное, гуманитарное культурное пространство, построенное на принципах рациональности, которое позволит *собрать все культурные потоки современной России* ради их свободного развития и свободного общения» [31, с. 223]. В этом тезисе наиболее значимыми представляются акцент на принципе *рациональности* и идея *свободной сборки культурных потоков*.

Вместе с тем тезис о необходимости появления «гуманитарного культурного пространства», на мой взгляд, нуждается в коррекции. Думаю, Андрей Вадимович согласится с тем, что это пространство должно быть не только культурным, но и социально-политическим, включающим в себя серьезный анализ нашей общей истории, в которой вопреки проводимой в СССР (а отчасти и сегодня) политики забвения «старой памяти» и культивирования «памяти новой», а фактически – беспамятства должны получить оценку имевшие место в реальности совокупные деяния людей и сообществ – субъектов культурных потоков.

Что же до отношения к позиции Смирнова в целом, то, принимая ее ясную и глубокую проблемную постановку, среди наиболее важных для проекта вопросов, на которые нужен ответ, отмечу следующие: 1) можем ли мы принять позицию *полного отрицания* общечеловеческого и настаивать на существовании лишь одного всечеловеческого; 2) можем ли мы признать, что как в истории, так и в *настоящем бытии России присутствует исключительно всечеловеческое* или, по крайней мере, если это бытие и допускает общечеловеческое, то всечеловеческое непременно доминирует; 3) как возможно и на каких именно «принципах рациональности» можно «*собрать все культурные потоки современной России* ради их свободного развития и свободного общения»?

Кроме этих вопросов, в настоящей статье в связи с темой проекта я попытаюсь, конечно, ответить и на вопрос о судьбе цивилизации и попыток цивили-

зования, т.е. процесса превращения людей из варваров в людей цивилизованных, в истории России. И начну с обращения к феномену цивилизации вообще.

Оставлю в стороне рассмотрение истории становления теории цивилизации, поскольку оно компетентно выполнено, в частности, Н.И. Лапиным и Ю.Д. Граниным, а также в текстах В.Ж. Келле и В.М. Межуева. В них, равно как и в монографии Н.В. Мотрошиловой [22], поднятые вопросы изложены всесторонне и органично дополняют дискуссию.

Также должен предупредить, что вопреки отстаиваемой некоторыми исследователями позиции о несомненной состоявшейся высокой цивилизованности нашей страны и наличию особого типа российской цивилизации, которая даже может быть образцом для других стран, я буду развивать иную точку зрения. Согласно ей, во-первых, цивилизация в нашей стране – явление, до сих пор во всей его полноте не состоявшееся, и, во-вторых, в разные периоды своего развития Московское царство, Петровская, а затем Российская империя и СССР начинали процесс цивилизования и отчасти цивилизовались, но спустя некоторое время вновь, по крайней мере в отдельных общественных сферах, откатывались назад, в варварство. То есть движение не было исключительно прогрессивным, а имело поступательно-возвратный характер, колеблясь между полюсами «цивилизованности» и «варварства». Думаю, что такого же рода процессы имеют место и в других странах, традиционно считающихся цивилизованными, например в США.

Часть 1

Обращаясь к системе представлений, наиболее полно предложенных Н.И. Лапиным, отмечу, что значимыми в его воззрениях мне видятся следующие. Согласно его определению, «цивилизация – это самоорганизующаяся совокупность отношений идентификации (идентичности) (Здесь и далее курсив мой. – С.Н.) множества людей с исторически своеобразной культурой. На основе такой идентификации формируется особый способ жизнедеятельности и взаимоотношений больших сообществ, которые воспроизводятся через поколения и эволюционируют, сохраняя историческую устойчивость и обеспечивая успешность ответов на новые вызовы, которая центрирована на человеке» [18].

В данном тезисе, на мой взгляд, есть неопределенность, сказывающаяся на концепции в целом. Каково, например, содержание процессов идентификации или центрированности? Предложение рассматривать цивилизацию как «АСК-сообщество», на чем настаивает автор, хотя и позволяет предполагать более систематичный порядок рассмотрения явления, но в целом воспроизводит давно известное. И, наконец, мысль о том, что сколько есть стран с уникальной культурой и способов идентификации с ней людей, столько

есть и цивилизаций. Однако вопрос – есть ли общечеловеческая цивилизация и в чем ее особенности – остался непроясненным, хотя, очевидно, исходя из логики автора, на него предполагается отрицательный ответ.

Иное представление о цивилизации предлагает, например, крупный отечественный исследователь Н.В. Мотрошилова, позицию которой, исходя из фундаментального характера ее труда, не замечать нельзя, в то время как Николай Иванович ограничивается лишь одним упоминанием. Для нее цивилизация – это общее название этапа «исторического развития рода Homo sapiens после многовекового переходного этапа, именуемого историками варварством. При варварстве человечество уже создает первые социальные (родоплеменные) объединения, но долгое время развивается под преимущественным влиянием внешних и внутренних (для человека) природно-биологических детерминант. Цивилизация же означает *усложняющееся взаимодействие не прекращающих своего влияния природно-биологических факторов с социально-историческими регулятивами, возрастающее значение последних в развитии человеческого рода*» [22, с. 22]. (По существу, это и есть содержание «АСК-подхода» Лапина). То есть на уровне «после варварства» человечество, при всем разнообразии, все более цивилизуется как целое.

Различие подходов Лапина и Мотрошиловой видно и в том, как описывается цивилизование. У Николая Ивановича это происходит через «идентификацию с исторически своеобразной культурой», которая хотя и эволюционирует, но «сохраняет историческую устойчивость». В этом объяснении, на мой взгляд, остается непонятным, во-первых, когда и откуда берется эта «своеобразная культура», с которой человек себя идентифицирует. И как в том случае быть, например, с историей России, в которой «сильная культура» (В.Ж. Келле), о которой позднее, возникает достаточно поздно? И, во-вторых, конечно, хотелось бы содержательно рассмотреть эту «историческую устойчивость», т.е. увидеть, в чем она проявляет себя, а именно: в каких конкретных культурных формах – в идеях и ценностях, наличествующих в литературе, архитектуре, живописи, театре и т. п., или еще в чем-то, т.е. конкретизировать содержание понятия «культура». И, конечно, не обходить вопрос: как происходит все более углубляющийся процесс цивилизования человека (ведь то, что люди становятся все более цивилизованными, признается), если ядро цивилизации – культура – хотя и «эволюционирует», но «сохраняет историческую устойчивость». То есть как сочетается постулированное развитие культуры (ее эволюция) с утверждением об отсутствии ее развития, именуемым устойчивостью.

Для меня позиция Николая Ивановича в перечисленных вопросах также получила бы большую ясность, если бы им было высказано отношение к тому, что у Нелли Васильевны описывается как характеристики цивилизованно-

сти. Тем более поскольку она исходит из иных установок. Так, становление цивилизации Мотрошилова, кроме уже сказанного, видит как процесс противоречивого, но в целом поступательного цивилизационного развития *рынка, товарного производства и обмена*, который, добавлю от себя, не известно каким образом может вписаться в методологию «АСК-подхода». (Во всяком случае, в этом подходе о рынке и прочих элементах цивилизации речи у Лапина нет). Что же касается нашей страны, то в ней, полагает Нелли Васильевна, «была сделана попытка, диктуемая марксистской теорией, устранить то, что я лично считаю *первоосновой развитых товарного производства и обмена, важнейшим из изобретений цивилизации, – частную собственность*».

Частная собственность далее у Мотрошиловой, как и у Келле (чья позиция будет рассмотрена позднее), – это краеугольный камень цивилизационного развития человечества. И поэтому она справедливо заключает: «Марксизм не учитывал непреходящее значение частной собственности как формы владения и формы деятельности, органично связанной со многими специфическими сторонами товарных производства и обмена, а также с тем неустранимым для человеческой истории фактом, что реальными субъектами истории, действительными производителями и потребителями являются *индивиды с их всегда конкретными частной жизнью и частными интересами*» [22, с. 28]. Вообще, для развития истории, включая современность, частная собственность «оказалась *весьма эффективной предпосылкой стимулирования энергии, самостоятельности, предприимчивости, ответственности выбора и решения, здравого смысла и смекалки, – словом, индивидуальной свободы и разумности человека в производстве, обмене, в повседневном быту*» [Там же, с. 29]. Эти коренные «*общецивилизационные признаки*», как и другие «*общецивилизационные черты и характеристики*», – подчеркиваю – неотменимы, неустранимы. И применительно к истории России Мотрошилова итожит: «Возвращение на путь мировой цивилизации для нашей страны есть также движение от тоталитаризма к правам и свободам человека, к правовому государству, движение к демократии» [Там же, с. 31].

Все это в своей конкретизации радикально отличается от предложенной для понимания цивилизации формулы идентификации с культурой, от «АСК-подхода». Сообщества с разной культурой могут приходить и приходят к состоянию, когда в них начинают работать общецивилизационные признаки. В то же время понимание цивилизации исключительно через идентификацию с культурой не дает ответа на вопрос о появляющихся в сообществах общецивилизационных признаках, не объясняет их, предпочитая не замечать.

Однако в позиции Нелли Васильевны есть один момент, требующий прояснения с учетом недавней отечественной истории. Это идея «возвращения России на общемировой цивилизационный путь». Не буду останавливаться на

конкретном историческом прецеденте 1990-х гг., когда (хоть это и неприятно сознавать по причине массовых спекуляций на этом феномене тех, кто именуется истинными российскими патриотами) некоторыми отечественными радикальными либералами вслед за ожидаемой позицией ряда политических деятелей Запада факт преодоления Россией тоталитаризма и связанных с ним общественных пороков трактовался именно как наша некая принципиальная недоразвитость и нам предлагалось «вернуться на общий путь». России отводилось положение «отставшего ученика», которому нужно учиться у цивилизованных и культурно продвинутых «учителей». Впрочем, на что способны «учителя», очень скоро, в конце XX – начале XXI в., обнаружилось в центре Европы, в Югославии, а также на Ближнем Востоке. К тому же в советской истории, когда наша страна переживала не только сталинское самодержавие с его массовым геноцидом и тотальными репрессиями, не всеми и не все время демонстрировалось одно лишь приятие и покорность. Поэтому тезис о «возвращении на путь мировой цивилизации» следует толковать с учетом и этих фактов тоже. К тому же, это прежде всего наша собственная задача, к решению которой нам вряд ли стоит звать сторонних «учителей».

* * *

С позиций, близких точке зрения Мотрошиловой, которые также не согласуются с идеей Лапина, выступал Владислав Жанович Келле. Так, критикуя определение цивилизации, данное С. Хантингтоном, он отмечал главную особенность цивилизационного подхода к рассмотрению истории – в его рамках происходит «соединение в органическое единство социального и культурного начал общественной жизни» [15, с. 364]. По его мнению, дело не только и не столько в культурной эволюции, сколько в развитии социального, его поступательном движении и усложнении, в увеличивающемся многообразии, в том числе и в тех «общецивилизационных признаках», которые обозначены Мотрошиловой. И Келле на эти же признаки процесса цивилизования обращает внимание.

В его представлении, предпосылками перехода от дикости к варварству и далее к цивилизованности были рост населения, разделение труда и появление частной собственности. Келле, правда, не отрицает существование локальных цивилизаций, но считает, что всемирная цивилизация, включающая в себя локальные, не просто их совокупность, но «отражает то общее, что присутствует во всех цивилизациях, выделяя сторону их единства – единства многообразия» [Там же, с. 367]. Но что такое это единое (инвариантное), согласно Келле?

Прежде всего, это то повторяющееся, что обеспечивает сохранение общества, его стабильность при непрекращающейся динамике. «Используемые цивилизацией средства и способы интеграции являются цивилизацион-

ными механизмами, стягивающими общество в единое целое, обеспечивающими определенный способ существования людей» [15, с. 370]. Первый важнейший экономический цивилизационный механизм, отмечает Келле, – это рынок. Обращаясь к нашей недавней истории, Келле, как и Мотрошилова, писал: «Исторический опыт “реального социализма” показал, что при всей видимой рациональности планового начала рыночные механизмы оказываются более эффективной формой организации макроэкономической жизни и преждевременный отказ от них дает экономически негативные результаты» [Там же, с. 371].

Также к числу важнейших цивилизационных механизмов им относится *политико-правовая система общества*, без которой невозможна организация общественной жизни и регуляция отношений больших человеческих сообществ. Политико-правовые институты «являются важнейшими средствами организации общественной жизни и регуляции отношений больших человеческих сообществ. Они необходимы для стабильного существования цивилизации именно благодаря своей способности выполнять интегративные функции в форме ли классового господства или опираясь на классовую солидарность и партнерство. Без этих механизмов и выполняемых ими интегративных, регулятивных, организационных и др. функций общество пока и в обозримом будущем обойтись не может» [Там же].

Келле, далее, считает нужным подчеркнуть: из множества исторических форм государственного устройства «наиболее ценным является замечательный продукт европейской цивилизации – демократия с такими ее идеалами и ценностями, как: свобода личности, обладающая рядом неотъемлемых прав, обязательный для всех закон, защищающий государство от произвола личности, а личность от произвола государства и любых покушений на ее права и свободы; выборность представительных органов, правовое государство, гражданское общество и разделение властей исполнительной, законодательной и судебной с тем, чтобы каждая из этих ветвей власти исполняла свои функции, чтобы они взаимно контролировали друг друга и не допускали сосредоточения у одной из них всей полноты власти; приоритет воли большинства и защита прав меньшинства и т.д.» [Там же, с. 372]. Стоит ли «не замечать» эти цивилизационные механизмы лишь на том основании, что на них – в первую очередь, а иногда и исключительно – делали акцент в начале 90-х самозванные «учителя» и наши радикальные либералы? Келле, не относивший себя к либералам, делает такие акценты с уверенностью.

Полагаю, что, если бы Владислав Жанович дожил до наших дискуссий о всечеловеческом – общечеловеческом, это его заявление было бы весомым аргументом в анализе рассматриваемого соотношения. Но ведь и за идеей

акцентирования всечеловеческого, что убедительно показывает Смирнов, есть серьезная аргументация. Как тут быть?

Думаю, что, возвращаясь к нашему исходному пункту рассуждений о всечеловеческом – общечеловеческом в цивилизационном ракурсе анализа общества, необходимо – и в этом заключается моя позиция в дискуссии – вместе с обозначением границ одного и другого все же признать наличие в мировом цивилизационном процессе явлений общечеловеческого, но в качестве известных форм для конкретного, характерного для каждого общества всечеловеческого содержания. В перечне общечеловеческого, являющегося признаком мировой цивилизации, не подменяемым никаким всечеловеческим, в качестве форм общечеловеческой цивилизации нужно выделить:

– *разделение властей* в противоположность самодержавию или доминированию одной ветви власти над другими;

– *верховенство закона* в противоположность идее доминирования в ущерб социальной справедливости и ради интересов суверена, включая его неподсудность, равно как и доминирование интересов и неподсудности (или выборочной «light-подсудности») представителей его ближнего круга;

– *политический и идейный плюрализм*, основанный на свободе совести; этот плюрализм противоположен реальным самодержавным практикам и открытой или прикрытой симулякрами государственной (самодержавной) идеологии;

– *признание изначальных прав и свобод каждого человека*, вытекающее из идеи верховенства права, т.е. возможность их гармоничного сочетания (взаимных границ) в противоположность самодержавно определяемого и, как правило, безраздельного права одного (одних) и самодержавно же постулируемого (не декларативного, а фактического) бесправия других.

Эти фундаментальные характеристики общечеловеческой цивилизации (и цивилизованности каждого общества) в своей *принципиальной форме* имеют общечеловеческий характер, но в своей особой в каждом обществе форме реализации могут существовать через конкретно-цивилизационное, т.е. через свое всечеловеческое содержание. Поэтому, думаю, справедливо утверждение о том, что в рамках общей формы им присуще *определяемое культурой содержание* и в каждом обществе общечеловеческое обнаруживает свою специфическую всечеловеческую природу. Так, например, – если не ошибаюсь и со мной согласятся специалисты по исламу, – в общечеловеческой форме идея *верховенства права* в исламской цивилизации (цивилизациях) обнаружит свое специфическое *всечеловеческое содержание*, в том числе наличие большей религиозной, нежели светской компоненты. Но это всечеловеческое содержание не отменяет в исламском обществе «цивилизационный механизм» верховенства закона как общечеловеческую форму.

В представлениях Келле отмечу еще два важных положения. Первое связано с «конкурентным» соотношением цивилизационного и формационного подходов. «Хотя теория общественно-экономических формаций, как и марксизм в целом, у нас подвергались резкой критике и даже полному отрицанию, – отмечает Келле, – я бы не стал выбрасывать их за борт. Материализм в понимании истории существует, он никуда не делся, зерно истины в нем имеется, и никому не дано лишить его права на существование в науке и культуре. Сказанное относится и к теории формаций. Цивилизационный подход и формационная методология не отрицают друг друга, но различаются, потому что задают разные вопросы истории. Так, основой общественной формации является способ производства, основой цивилизации – способ существования. В первом случае акцент делается на изучении закона развития и смены формаций, во втором – на законах, факторах, механизмах, обеспечивающих интеграцию общества и стабильность цивилизации при всей ее внутренней динамике» [15, с. 369].

Что до второго тезиса автора, то в нем речь идет о «сильной культуре» в противоположность, естественно предполагать, «культуре слабой». Формирующим цивилизацию началом, тем, что определяет ее специфику, содержание в обществе, выступает культура. Но, делает оговорку Келле, «на эту роль годится лишь сильная культура» [Там же]. Как это замечание можно осмыслить применительно к отечественной действительности?

Общим местом давно стало представление о том, что великая русская литература берет свое начало если не с А.С. Пушкина, то всего на век ранее – с Г.Р. Державина и М.В. Ломоносова. Несколько ранее в иконописи и монументальной живописи конца XIV – начала XV в. на Руси было явление Феофана Грека и Андрея Рублева. Что до университета, то его идея как центра научных исследований, образования и распространения знаний в отечестве была реализована лишь в 1725 г., тогда как в Европе – уже в XI в. (Болонья), в XIII в. (Париж). А задолго до них в Константинополе существовала Магнавская школа – центр греческой науки и культуры (середина IX в.), а еще ранее – арабские медресе в мусульманской части Испании и на Сицилии. Что до религии как части культуры, то хотя отсчет православия от крещения можно полагать с X в., но фактическое его укоренение и вытеснение язычества случается гораздо позднее.

Таким образом, если признавать культуру центральным содержательным ядром цивилизации, то рассуждать о православной цивилизации в России можно с не слишком отдаленных времен и никак не с середины XV в. в русле так называемого византийского наследия, хотя в прошлом было много известных авторитетов, именно на интериоризации этого наследия настаивающих. Кроме того, и термин «сильная культура» должен применяться с осторожной обоснованностью, когда мы будем рассуждать о региональных составных частях цивилизаций «Российская империя» и тем более СССР.

* * *

В контексте рассматриваемых проблем следует обратиться и к точке зрения В.М. Межуева. Один из центральных рассматриваемых им вопросов – как в будущем может происходить возникновение из многих цивилизаций одной, *универсальной*, которая только и способна объяснить то, как человечеству удастся преодолеть варварство, если понимать его не как нечто внешнее по отношению к каждой уникальной цивилизации, а как внутреннее качество, преодоление варварства или недоцивилизированности каждым народом в определенное время.

Чем является цивилизация в качестве полной альтернативы варварству, спрашивает философ и констатирует: «Ответа на этот вопрос я пока не услышал ни от одного историка, ибо ответить на него можно только одним путем: истолковав цивилизацию не как эмпирически фиксируемое множество разных цивилизаций, а как *процесс становления общей, единой для всего человечества и, следовательно, универсальной цивилизации*» [20, с. 11].

Ответ на вопрос, чем является цивилизация в отличие от варварства, от историков Вадим Михайлович не услышал, вероятно, потому, что давать такой ответ должны не историки, а те, кто занимается историософией, философы. В историософском исследовании исторический факт – это не археологическая находка или прочтение древней летописи, а результат научно-художественно-философской работы. Это сложное метаобразование «знание-гипотеза-рассуждение», соединяющее в себе не только собственно научные факты, но и предположения, смыслы и ценности. И такой факт всегда есть интерпретация. По этой причине в его создании значительна роль философствующей литературы, в особенности если она – продукт современника исследуемого события.

Развивая идею о единой человеческой цивилизации, Вадим Михайлович обращается к идее К. Ясперса об осевом времени. Согласно его трактовке, если первое осевое время между VIII и II вв. до н.э., характеризовавшееся наличием многих цивилизаций, знаменовалось открытием идеи трансцендентного мира, спасающего человека от ужаса конечного бытия, то второе осевое время, состоявшееся в Новое время, было связано с европейскими открытиями. «Наука и право – вот реальный вклад Запада в мировое развитие, которым не может пренебречь ни одна цивилизация» [Там же, с. 14]. С этого времени начинается процесс формирования универсальной всечеловеческой цивилизации.

Вновь обращаясь к идеям работ Смирнова, хочу отметить вероятность будущей коррекции тезиса о первичном и революционном научном и правовом вкладе именно Европы в процесс становления «*универсальной цивилизации диалога индивидов*» (В.М. Межуев). На мой взгляд, в отличие от уни-

версалистской европоцентричной позиции Межуева, неизбежность вытеснения варварства цивилизацией (цивилизации) каждого человеческого общества можно предполагать иным способом. А именно – путем укоренения в каждом сообществе общечеловеческих цивилизационных *форм*, при том что в каждом случае в нем, в его основах будет наличествовать собственное всечеловеческое. Именно в этом пункте – культуры как условия цивилизации – идея об идентификации с культурой оказывается востребованной, находит свое необходимое место в представлении о цивилизации в целом. Культура вовсе не гарант и тем более не механизм цивилизации. Она – условие и среда усвоения сообществом цивилизационных механизмов как способов прогресса сообщества.

В проблематике цивилизации есть еще один важный ход рассуждения, представленный А.А. Кара-Мурзой. Так, в частности, в проблеме цивилизационного развития им ставится вопрос не о прогрессе – регрессе общества на историческом отрезке между «варварством» и «цивилизацией», а в неожиданном даже для сегодняшней полемики ракурсе выживания на этом пути общества как такового. «...Изучение традиционных цивилизаций не в оппозиции “архаика – модерн”, а в экзистенциальной оппозиции “бытие – небытие” позволит выявить нечто крайне важное под углом зрения выживаемости общества как такового. Социальная инновация, повторяю, вероятна по своему исходу. Приведет ли она к упрочению адаптационных возможностей социума или, напротив, к ускорению энтропийных тенденций – вопрос крайне сложный и всегда конкретный. Логично предположить, что в структуре общества всегда можно обнаружить некий *инвариант социального бытия*, имеющий место в любом социальном организме независимо от стадильной или цивилизационной принадлежности и обеспечивающий его “прожиточный минимум”. Соответственно, существует, по видимому, и *порог социального распада*, когда никакая социальность уже не удерживается» [13, с. 14].

Данные рассуждения показывают, что в дальнейшем нужно ясно понимать, с какого рода обществом (традиционным или обществом модерна) мы имеем дело [Там же, с. 11–21]. И из этого рассуждения, наряду с прочим, следует конкретизирующий вопрос: с какой стадией развития российского общества имеют дело исследователи, когда рассуждают о его цивилизации при Петре I, Александре II или при Сталине?

За этим вопросом в очередной раз стоит неоднократно отмеченное – необходимость хорошего знания исторической фактуры, а начиная с XIX столетия и философствований писателей-современников, в этих условиях живших, с историческими свидетельствами и историософскими концептами выступавших. К сожалению, часто имеет место ситуация, когда исследователь слабо знаком с историей, а о художественной философии и вовсе

имеет представления самые общие. В этом случае ему не остается ничего иного, как сосредоточиться лишь на согласовании своих представлений с представлениями других исследователей с таким же интеллектуальным багажом. Но сколь обоснованны представления обеих сторон по негласной, но действующей взаимной договоренности, никогда проверке не подвергается.

Часть 2

Сказанное о цивилизационном развитии России должно быть дополнено представлениями о русской «матрице» – константах российского бытия и сознания. Устанавливая такую связь, я исхожу из представлений, что на общечеловеческом пути от варварства к цивилизации в конкретных обществах должны вырабатываться и закрепляться признаки-характеристики цивилизации – те *общецивилизационные институты, черты и механизмы*, о которых говорят Н.В. Мотрошилова, В.Ж. Келле и В.М. Межуев. При этом принципиально важно уточнение Келле о том, что каждое общество вырабатывает свой особенный способ освоения и бытования в рамках цивилизации, т.е. того, в каких конкретно особенных формах у него возникают и потом присутствуют цивилизационные институты и механизмы – рынок, демократия, разделение властей, верховенство права, неотъемлемые права и свободы личности. И, во-вторых, важно его уточнение о том, что эти черты цивилизации возможны лишь при наличии в обществе «сильной культуры».

На мой взгляд, связь между представлениями о цивилизации России и характере ее константного бытия существует. Наиболее отчетливо она проявляется в кризисы, когда предпринимаются *попытки слома константной «матрицы»*, попытки выхода за пределы ее логики. Таких моментов, разных по своим масштабам, значимости и последствиям в отечественной истории, в XIX–XX столетиях было, по крайней мере, пять. Это – восстание декабристов 1825 г., реформы Александра II 60–70-х гг., политические меры Николая II 1905–1907 гг., революция и контрреволюция большевиков 1917–1927 гг., радикал-либеральные реформы 1991–1994 гг. Во все эти периоды главными были вопросы об ограничении (свержении) самодержавия, пересмотре существующих отношений собственности, установлении демократии, организации рынка, верховенстве права, правах и свободах личности, гражданском обществе. В это время уже можно достоверно говорить о наличии в России «сильной культуры», но столь же уверенно можно утверждать ее не востребованность или намеренную извращенность властью, при полном равнодушии к ней народа.

Константный характер российского сознания и бытия проявляется, во-первых, в способе организации и функционирования общества как производно и в ответ на исторические вызовы откликающегося, так и создаваемо-

го властью целенаправленно и последовательно. (При этом власть в качестве основного состояния, – в лексике «сохранения верности традициям предков», старается удержать общество в проверенном веками состоянии покорности.) Во-вторых, этот характер проявляется в фундаментальных, устойчивых и воспроизводящихся в общественном сознании и в сознании индивиду ментальных структурах, которые, с одной стороны, задают ограничения, а с другой – способствуют простраиванию приемлемых для страны с точки зрения власти директорий общественного, экономического, социально-политического и культурного развития. Под их влиянием и в их русле в поле культуры возникают и действуют отвечающие их природе акторы – персоны, группы, институты, в то время как другие, природе констант не отвечающие, разными способами властью блокируются или устраняются. Константы общественного бытия задают характер собственного развития общества, а также тип и характер его взаимосвязи с географической средой и другими сообществами. В последнем случае константы, конечно, не только определяют характер этих взаимосвязей, но и отчасти обуславливаются ими.

Исходными и фундаментальными российскими константами я считаю шесть – константы империи, самодержавия, соединения власти и собственности (собственности/бессобственности), народа (народности) и православия. В особых отношениях с константами – в диапазоне от критики (вплоть до полного отрицания) до поддержки (включая апологетику или сервильную пропаганду) – состоит культура. И важно рассматривать не только ее, культуры, реакцию и влияние на константы реализующих их акторов, но и обратную реакцию на культуру со стороны государства и акторов. При этом следует иметь в виду и собственную логику развития культуры, т.е. то, что «есть ритм обращения к тем и иным ценностям прошлого: видимо, это ритм развития культуры то вширь, то вглубь» [6, с. 227]. Именно при нем возникают «вечные ценности – магазин готовых шедевров... но это только у нас спрос подчиняется магазину, обычно же – магазин спросу» [Там же]. В этом замечании М.Л. Гаспарова среди прочего косвенно содержится указание и на колебания между точками цивилизации и варварства, в которых участвует культура.

В истории России известны случаи, когда государственные деятели, озабоченные повышением эффективности управления общественным развитием, ясно формулировали содержание констант, хотя и не использовали сам термин. Пример – «уваровская триада», высказанная в 1832 г. концепция о том, что народное просвещение должно согласовываться с истинно русскими «хранительными началами православия, самодержавия и народности» – вернейшим залогом силы и величия Отечества. При этом самодержавие как тип русской власти и православие как тип русской веры определяют содержание народности, а все вместе они составляют фундамент и условие неизменности главных характеристик государства и устройства общества.

Государственно рассуждавший и глубоко познавший народное сознание Лев Толстой, как известно, задумывал роман о «силе завладевающей», экспансионистской – главном божеском призвании русских. Мысль о мирном завоевании необъятных восточных пространств, к примеру, неоднократно высказывал в «Анне Карениной» его любимый герой Константин Левин. При этом Толстой, как известно, был непримиримым критиком насильственных и неизбежно кровавых российских территориальных захватов и почти пятидесятилетнего геноцида на Кавказе (1817–1864).

Спустя век еще один государственный человек, помощник по международным делам последнего Генерального секретаря ЦК КПСС и первого Президента СССР М.С. Горбачева, Анатолий Черняев, о «силе завладевающей» в момент краха советской империи высказывался так: «Михаил Сергеевич оказался менее прозорливым, чем Ельцин со своим звериным чутьем. Горбачев боялся, что русский народ не простит ему отказа от империи, а русскому народу оказалось наплевать... И к тому же единство России держалось на самодержавии губернаторов-наместников, т.е. на регионализме и казачестве. И то и другое являло собой *сугубо русское имперское начало целостности государства* (выделено мной. – С.Н.), а также природную склонность и способность русских к слиянию с местным населением. И, конечно, военная сила...» [35]. Снова самодержавие и империя, как и века назад.

Определений империи, как реально существовавших государств такого типа, было много, и по этой причине единого определения нет. Что же до Российской империи и СССР как континентальной империи, соединяющей в себе метрополию-центр и колонии-регионы, то для них, по моему мнению, характерны следующие черты, в чем-то повторяющиеся у других империй, в чем-то уникальные: максимизация территориального расширения для достижения экономических и политических целей как важнейший принцип государственной политики; задача присоединения народов была вторичной; отсюда – отношение к присоединяемым как к подданным, подлежащим унификации; построение закрытой самодостаточной политической, экономической и общественной системы (концепция святой Руси, «железного занавеса»); уверенность, что все за пределами России чуждо и враждебно ей; представление о наличии у страны особой миссии; сверхидеям православия, Третьего Рима, пролетарского интернационализма, оплота мирового коммунизма приписывалась истинность и даже божественный характер; обязательность сакральной фигуры вождя (самодержца – наместника Бога на земле, «отца народов», генерального секретаря, президента), наделенного всеобъемлющей властью; в соответствии с его мировидением принимаются главные внешне- и внутривнутриполитические решения, корректируются и видоизменяются законы, строятся и перестраиваются государственные институты; гражданственность как политическая и экономическая

свобода и самодеятельность населения в сравнении с государственной несвободой, подданством (службой, бюджетным содержанием) вторична и подавляется; ее экономические, политические, правовые и культурные формы минимизируются или превращаются в симулякры, подчиненные самодержцу и бюрократии; значимость отдельного человека сводится до значимости мелкой детали большого механизма, его личностные начала и интересы игнорируются; реализуется цель гомогенизировать население.

Константы, в сравнении с цивилизационными характеристиками и механизмами рынка, демократии, свободы и прав человека, разделения властей, верховенства права, политической нации и гражданского общества, есть структуры первичные, базисные, фундаментальные и, как видно из характеристик Российской империи, с цивилизацией несовместимые. В какой мере они производны от варварства, а в какой мере о них можно говорить как об «особом российском цивилизационном проекте», вопрос, в основном зависящий от мировоззрения вступающих в дискуссию. Но в моем представлении, константы – явления если не варварские в строгом смысле слова, то все же антицивилизационные.

О формировании российских констант – империи, самодержавия и соединения власти и собственности – можно говорить, начиная с Ивана IV Грозного. Идея империи, наряду с прочим, начиная с его отца и деда, раскрывала, ориентацию страны на пространство как неиссякаемый источник природных и людских ресурсов. Но, конечно, нужно отметить, что часто эта ориентация органично совпадала с задачей защиты страны от иностранных захватчиков, в то время также ориентированных на максимизацию территориального расширения, кстати, до конца XIX в. считавшейся легитимной нормой международного права.

Формой организации жизни и государственного управления в России было избрано самодержавие. Что же до механизма слияния власти и собственности с опорой на насилие, то он оказался идеальным инструментом развития империи и поддержания самодержавия в работоспособном состоянии. С его помощью верховная и низовая власть обеспечивала добровольное расположение и подчинение одних и принудительное управление другими. С помощью этих констант формировалось главное свойство и качество отечественного населения – покорность.

Для раскрытия двойной направленности механизма слияния власти и собственности, наряду с термином «собственность», требуется введение и термина-антипода «бессобственность». При этом оба относятся не только к вещно-материальному миру. Наряду с вещным, фиксируемым правом юридическим значением, категория «собственность» обозначает свободу или несвободу человека распоряжаться самим собой, быть собственником самого себя или пребывать в зависимом состоянии. Термин «бессобственность», как

подметил публицист М.Ю. Берг, сопрягается (рифмуется) с понятием «бессовестность» и даже «безбытность». Совесть, совестливость произрастает не только из отношений с другими, но прежде всего из собственности человека на самого себя. В этом качестве она требует от индивида честности, ответственности, решимости, неспешной внимательности, волевого усилия. В основе этих качеств лежит *свобода* – реальное состояние и самосознание индивида. И хотя собственность как обладание вещью также не исключает совестливости, но поскольку в этом случае человек вступает в конкурирующие отношения с другими – продуцирует «недоброжелательную общительность», как выражался Кант в концепции философии истории, и руководствуется мотивами корыстолюбия, честолюбия и властолюбия [11, с. 11], – то и совестливость проявляет себя далеко не всегда.

Особого разговора, далеко выходящего за рамки одной статьи, заслуживает константа «народ». В уваровской трактовке производная от народа народность означала органическое единство самодержца и окормляемого им подданного (и податного) православного населения, равно как и населения с иными религиозными ориентациями. При этом к собственно народу вплоть до второй половины XIX в., когда началась дифференциация крестьянства (собственно народом и именуемого), отношение было как к некоему однородному целому. Вспомним, что даже у Пушкина, за редким исключением, среди народа мы не находим личностей. Только-только они начинают проглядывать сквозь иронию Гоголя, и лишь в середине столетия «необщее выражение лиц» появляется в прозе Тургенева. Что же до позднейших размышлений философствующих писателей-классиков, то им, как, например, Льву Толстому и Достоевскому, было свойственно стремление видеть в народе целостность («роевое единство»), которому изначально присуще нечто доминантно-благостное. Позднее же, в то время как потоки жизни Лесков и Чехов без прикрас изображали народ (крестьянина), живущий «звериной жизнью», но все же сочувствовали ему, Горький, реалист и критик, свое отношение к народу неизменно сопровождал чувством презрения-удивления перед его звериной сущностью. Особого анализа требует явление объединения в народ разных социальных и этнических групп перед лицом общей опасности, а также их исторические формы (например, советский народ).

Нужно отметить, что во всех случаях употребление термина «народ» в отличие от понятия общности или какой-либо ее части оправдано лишь тогда, когда мы говорим об этой общности в связи с некой характерной для всего общества целью. Так, говоря «советский народ», мы имеем в виду его цель – предложенное человечеству от имени СССР строительство коммунизма, а говоря о народе в войне 1812 г., имеем в виду национальную цель изгнания иноземного захватчика, которую Лев Толстой назвал «дубиной на-

родной войны». «Народ» – это та часть “всех”, которая своим политическим действием (а не риторикой) отождествляет себя с целым данным общества, закладывая новые основания общежития “для всех”... “Народ” присутствует в большой политике до тех пор и постольку, до каких и поскольку ему удастся предотвратить или задержать консолидацию революционного “вождизма” в (постреволюционную) “вождистскую” структуру господства [12, с. 14].

Но как только власти в ее «вождистской структуре» удастся привести народ в состояние покорности, народ как таковой с общественной арены исчезает и возникает в разных политических контекстах исключительно по воле власти в фигурах идеологического словоблудия. В СССР, например, при прославлении труда – как «народ-труженик», при разговорах о советском народоправстве в «обществе подлинной демократии» – в качестве «свободного советского избирателя», при прославлении социалистического строя – в качестве «хозяина жизни», конечно, при том, что «народ и партия едины» и «партия – ум, честь и совесть нашей эпохи, наш рулевой».

Что же, наконец, до уваровской константы «православие», то подобно константе «народ» она также требует специального рассмотрения. Пока замечу следующее. Из-за несостоявшейся в России реформации с формальным отделением церкви от государства, равно как и, напротив, состоявшимся насильственным отъединением православия от народа (трагедия раскола) и подчинением церкви самодержцу (в чем, само собой, дала о себе знать византийская традиция цезарепапизма), в дальнейшем православие в этом состоянии и пребывало. При этом в лице своих иерархов оно далеко не всегда о народном окормлении заботилось, сосредоточиваясь на извлечении максимума выгоды для себя. Приведу лишь выдержку из второго философического письма Чаадаева, недвусмысленно высказавшегося на этот счет: «...Известно, что духовенство (на Западе. – С.Н.) показало везде пример, освобождая собственных крепостных, и что римские первосвященники первые вызвали уничтожение рабства в области, подчиненной их духовному управлению. Почему же христианство не имело таких же последствий у нас? Почему, наоборот, русский народ подвергся рабству лишь после того, как он стал христианским? Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой» [34, с. 347].

В связи с представлениями о константном бытии России возникает вопрос о конкретных событиях, связанных с попытками цивилизации страны. То, как именно это происходило и по каким причинам прекращалось, сменяясь падением в новое варварство, я рассмотрю на двух примерах.

* * *

Среди наиболее значимых попыток преодолеть логику констант в XIX столетии нужно назвать реформы Александра II. При этом следует иметь в виду, что «пики» событий неотделимы от контекста предшествующей истории, когда они «вызрели». Так, антикрепостническую реформу царя-освободителя нужно рассматривать уже с учетом включения в общественное сознание логики и итогов Отечественной войны 1812 г. и роли в ней народа, равно как и с учетом европейского антинаполеоновского похода Александра I и создания в 1815 г. Священного союза под эгидой России. Позднее в качестве промежуточного этапа между подготовкой и пиком реформы Александра II было выступление декабристов с их требованием конституции и республиканской формы правления, подобно европейским преобразованиям, и освобождения от крепостничества крестьянства. То есть в очередной раз, после идеи Третьего Рима и реформистских усилий Петра I, была реанимирована идея европеизирования России и предпринята попытка если не поставить Россию впереди государств Европы, то хотя бы приблизить ее к ним.

На реформы – с точки зрения необходимости их проведения – оказала влияние и упорная в своей направленности политика Николая I. Проводимая во вред экономическому развитию страны, она имела целью не только закрепить, но и расширить начатое государем-предшественником европейское господство страны. На время Николая I, небезосновательно прозванного Палкиным из-за его доминирующего над остальными направлениями политики пристрастного внимания к военному делу и крайне жестоким способам руководства, приходится зарождение в Европе капитализма и приход к власти «третьего сословия». Эта новая ситуация естественным образом исключала дальнейшие притязания России на роль европейского жандарма. И даже консервативно настроенные историки, в этом же ключе пишущие о политике Николая I, не только отмечают руководящий принцип его политики – «Россия задирать никого не будет, но постоит елико возможно за свои права», но и вынуждены признавать: «...понятия обороны, невмешательства носили у него заметно расширительный характер. Не только Восточная, но и Центральная Европа оставалась зоной жизненных интересов империи, и здесь *политика вмешательства считалась продолжением самозащиты*» [28, с. 119] (выделено мной. – С.Н.). С подобными целями имело место и участие так называемых российских добровольцев в защите братьев-славян на Балканах.

Следуя цели покорения горских племен и экспансии через Кавказский хребет на запад, через Черное море, и на восток, минуя Каспий, Николай I на протяжении всех тридцати лет царствования активно продолжал Кавказскую оккупационную войну. Отправляя на Кавказ своего очередного на-

местника, он наставлял: «Слушай меня и помни хорошо то, что я буду говорить. Не судите о Кавказском крае как об отдельном царстве. Я желаю и должен стараться сливать его всеми возможными мерами с Россиею, чтобы все составляло одно целое» [7, с. 33]. Овладение Кавказом открывало путь в проливы и в Средиземное море, равно как и к богатствам Турции и Персии, на которые также зарились не менее агрессивные европейские соперники России, и потому расширение империи в этих направлениях продолжало быть приоритетом.

Жажда гегемонии в Европе стоила России очень дорого и не давала возможности полноценно развиваться экономике, несмотря на борьбу с коррупцией и изоцированную политику министра финансов Е.Ф. Канкрин. Ежегодные военные расходы поглощали до двух третей бюджета страны. В итоге длящаяся многие десятилетия и истощающая бюджет Кавказская война, а также финал николаевского царствования – поражение в Крымской войне 1853–1856 гг. в очередной раз подвели черту под гегемонистскими устремлениями России и своими негативными последствиями подвигли ее к попытке пересмотра логики развития системы констант.

Таким образом, в русле рассуждений о цивилизации России в это время как преодолении констант «матрицы» можно заключить, что в 1860–1870-е гг. царь-освободитель нанес удар не только по константе собственности/бессобственности, но и по всей самодержавной внутренней российской политике, затеяв административную реформу (земскую и городского самоуправления), реформы цензурную, судопроизводства, военную, среднего образования и университетскую. Но объявив крестьянскую реформу и тем самым начав атаку на константу собственности/бессобственности, Александр II ударил в центральное и, как показал дальнейший ход истории, не самое простое для изменения константной системы звено.

* * *

Еще более яркие и сложные в своей многомерности примеры попыток изменить логику бытования констант внешними *насильственными методами* продемонстрировали большевики периода 1918–1920 гг.

Развивая теорию коренного переворота в жизни страны, В.И. Ленин прекрасно сознавал, что переход от самодержавия к демократии невозможен без изменения отношений собственности, в его понимании – ее огосударствления и тем самым уничтожения. Так, о коренной связи аграрной революции и демократии (т.е. констант собственности и самодержавия) вождь большевиков высказывался еще на IV съезде РСДРП в 1906 г.: «Проповедовать крестьянскую революцию, говорить в сколько-нибудь серьезном смысле слова об аграрной революции и не говорить вместе с тем о необходимости настоящего демокра-

тизма, т.е., между прочим, и выбора чиновников народом, – это вопиющее противоречие... Без доведения до конца политической революции не будет все или не будет сколько-нибудь прочной аграрной революции. Без полного демократического переворота, без выборов чиновников народом у нас будут либо аграрные бунты, либо кадетские аграрные реформы» [17, с. 21].

В 1917 г. в резолюции VII (Апрельской) Всероссийской конференции РСДРП(б) по аграрному вопросу было записано: «Партия пролетариата требует национализации всех земель в государстве; означая передачу права собственности на все земли в руки государства, национализация передает право распоряжения землей в руки местных демократических учреждений» [Там же, с. 499]. Лишенные собственности крестьяне должны были стать арендаторами земли у государства.

Однако, приступая к реализации своего замысла в 1918 г., большевики уже не просто советовали, а осуществляли на практике меры по организации крупного социалистического земледелия с государственной собственностью на средства производства, утверждая, что это «единственный путь к абсолютно необходимому повышению производительности земледельческого труда» [3, с. 87]. Впрочем, в это время они еще признавали (возможно, на словах), что мелкое крестьянское хозяйство будет существовать еще долго, а борьба за середняка как союзника пролетариата и беднейшего крестьянства в деревне должна вестись отнюдь не репрессивными мерами.

Признавая демократию как одну из цивилизационных ценностей, большевики тем не менее отвергали рынок, гражданское общество, права и свободы человека и, следовательно, верховенство права. Их место должны были занять революционное правосознание, управление государством «по очереди», плановое хозяйство. В полной мере эти идеи присутствуют в популяризации новой Программы РКП(б) – совместной книге Н.И. Бухарина и Е.А. Преображенского «Азбука коммунизма», выпущенной в 1920 г. В ней не только содержался анализ капиталистического общества, но давались представления о том, что такое коммунизм и как он должен укореняться в конкретных условиях России.

Так, отмечали авторы, если при капитализме господствуют анархия производства, ведущая к конкуренции, кризисам и войнам, а также деление общества на классы, находящиеся друг с другом в «смертельной схватке», то коммунизм – это «общество организованное, оно не должно иметь анархии производства, конкуренции частных предпринимателей, войн, кризисов; это должно быть общество бесклассовое... оно не может быть обществом, где один класс эксплуатируется другим классом» [5, с. 37]. Это общество, в котором все производство организовано, предприятия не конкурируют друг с другом, ибо все они составляют «нечто вроде отделений единой всенародной великой мастерской, которая охватывает все народное хозяйство» [Там же, с. 38].

Однако реальность не преобразовывалась по большевистскому проекту. Почти вся земля крупного и среднего пахотного землевладения путем самозахватов в соответствии с октябрьским лозунгом большевиков «Земля – крестьянам!» перешла в руки мелких самостоятельных хозяйств. «Советской власти удалось сохранить в своих руках лишь около 2 млн десятин земли советских хозяйств, в то время как в распоряжение крестьян одной частновладельческой земли перешло около 40 млн десятин», – сожалели авторы труда [5, с. 164].

Поэтому, рассуждали коммунисты, чтобы выйти на высокий уровень развития производительных сил, социализму, как и капитализму, требуется похожее на капитализм, но свое «первоначальное социалистическое накопление». Основное содержание этого процесса при социализме – мобилизация живой производительной силы путем принуждения в форме трудовых армий, сущность которого, по Бухарину, есть «самоорганизация трудящихся масс». Именно принуждение, воспитывая *покорность* (отмеченное мной ранее и вновь реанимированное большевиками слово. – С.Н.) и привычку, создает возможности для уничтожения буржуазной «свободы труда». Вот почему, считает Бухарин, можно утверждать, что «режим трудовой повинности и государственного распределения рабочих рук при диктатуре пролетариата выражает уже сравнительно высокую степень организованности всего аппарата и прочности пролетарской власти вообще» [4, с. 145]. Поскольку люди еще не поняли всех преимуществ социализма, нужен, кроме того, длительный период «всеобщей слежки друг за другом», чтоб качественная и продуктивная работа сделалась привычной, стала «инстинктом труда», выковавшимся из «разумного принуждения». Таким путем, уничтожив самодержавие и – в перспективе – собственность/бессобственность, должна была быть сломлена вековая логика констант русской «матрицы».

В качестве последней меры в этих планах оставалось найти способ для России перестать быть империей, выступающей в роли эксплуататора других этносов и народов. Но эту константу матрицы преобразовать большевикам не удалось. Более того, она возродилась к новой жизни – приняла форму базы будущей мировой коммунистической революции, которой Россия должна была принести себя в жертву, отказавшись от более высокой формы развития и оставшись сырьевым придатком. В футуристическом труде Е. Преображенский рисует неизбежное недалекое будущее следующим образом.

После Октября Советское государство начало испытывать «ограниченность своих экономических средств для мощного движения вперед». Требовалось новое перераспределение производительных сил Европы. «Психологически это выражалось в известном “натиске на Запад”, во все более и более нервном ожидании там пролетарской революции. Развитие производительных сил России толкало ее на Запад с тем, чтобы ускорить поворот производительных

сил Запада в сторону России. Если б революция на Западе заставила себя долго ждать, такое положение могло бы привести к агрессивной социалистической войне России с капиталистическим Западом при поддержке европейского пролетариата». Этого, пишет автор, не произошло: мировая революция стучалась в двери. Европейские массы разочаровались в капитализме. События разворачивались стремительно. Возникли Советская Австрия и Советская Германия. Против них выступили Польша и Франция, но внутри этих стран начались восстания рабочих. В войну вступила Советская Россия. Конница Буденного лавиной прокатилась по степям Румынии и воссоединила Болгарию и Россию. Красная армия и вооруженные силы Советской Германии вступили в Варшаву. Победа пришла к пролетариату Франции и Италии. Помощь буржуазии Северо-Американских Соединенных Штатов, спешившая через океан, опоздала. Возникла Федерация советских республик Европы с единым плановым хозяйством. Промышленность Германии соединилась с русским земледелием. Советская Россия, перегнавшая до этого Европу в политической области, теперь «скромно заняла свое место экономически отсталой страны позади передовых индустриальных стран пролетарской диктатуры» [29, с. 137–138].

Подводя итог, следует отметить: с лета 1918 г. военный коммунизм как большевистский вариант слома констант русской «матрицы» становится государственной политикой. При этом нужно иметь в виду то, что теоретические рассуждения (документы) о нем, с которыми исследователи спустя столетие, собственно, и будут иметь дело, были куда «скромнее», чем реальная практика. «О наших задачах экономического строительства, – признавал Ленин в октябре 1921 г., – мы говорили тогда гораздо осторожнее и осмотрительнее, чем поступали во вторую половину 1918 г. и в течение всего 1919 и всего 1920 годов» [19, с. 156]. А вот о том, что происходило в стране на самом деле, кроме исторических исследований, подробнейшим образом рассказывает отечественная философствующая литература, в частности Андрей Платонов в романе «Чевенгур».

В XX в. еще одной крупной попыткой изменить логику развития констант русской «матрицы» был исторический период слома коммунистического строя, происходивший в 1991–1993 гг. Начавшись с изменений в константе собственности/бессобственности учреждением рынка и продолжившись в форме частичного краха империи – государства СССР, он должен был завершиться доведением до конца – заменой константы самодержавия демократией. Однако оказалось, что «новым собственникам» («новым русским», как они себя именовали) для удержания захваченного имущества потребовалось «новое самодержавие». А вслед за этим (в реальности, конечно, одновременно с этим) стало очевидно, что и основное, связанное с природными ресурсами имущество империи СССР требует сохранения имперской константы.

Конечно, природа (качество) констант при смене экономического фундамента с планового начала на рыночное претерпело существенные изменения.

В том числе потребовалось создавать ряд цивилизационных механизмов, необходимых как для новых условий внутреннего развития, так и для того, чтобы вписаться в преобладающий в мире и выбранный для подражания англосаксонский экономический порядок. Однако большинство цивилизационных механизмов (*разделение властей* в противоположность самодержавию; *верховенство закона* в противоположность идее доминирования в ущерб социальной справедливости и ради интересов суверена и его ближнего круга; *политический и идейный плюрализм*, основанный на свободе совести; *признание изначальных прав и свобод каждого человека*, вытекающее из идеи верховенства права; *гражданское общество* вместо конгломерата подданных) в определенной мере стали представлять собой всего лишь симулякры. К тому же, перестав быть государством, которое предлагало человечеству *великую идею и великую мечту о гармонии на земле*, будь то век XVI или XX, Россия перестала быть империей.

* * *

В завершение – о некоторых возможностях дальнейшего развития России. В настоящее время российская власть, использующая в существенной мере сокращенные, но все же до конца не уничтоженные возможности самодержавной формы правления, при том что страна перестала быть империей, но еще не сделалась развитым национальным (гражданским) государством, предпринимает многое для того, чтобы сохранить народ в форме покорных подданных, живущих в соответствии с традициями предков. Однако возможностей для этого остается все меньше. Молодежь, родившаяся после 1991 г., т.е. те, кого принято именовать «непоротое поколение», уже в существенной мере лишена бациллы покорности, которая всегда могла существовать только в ситуации довлеющего над народом страха перед всеильной тайной полицией.

С другой стороны, идущий в мире и все более набирающий силу научно-технологический и гуманитарный прогресс делает необходимым все более полное совершенствование качества жизни и развитие самого человека. Но развитие невозможно без повышения степени ответственной свободы, в том числе коренной перемены в отечественной константе собственности/бессобственности. Поэтому очередная и на этот раз неизбежно успешная попытка смены системы российских констант начнется (и уже начинается) с изменения константы «народ».

Власть, а вслед за ней и православная церковь осознают необходимость движения навстречу логике становления свободного народа, тогда процесс пойдет быстрее, а встречающиеся препятствия будут преодолеваются легче. Будет противиться, еще некоторое время процесс будет тормозиться. Но в полной мере прекратить его нельзя.

Заключение

Подводя итоги, отмечу следующее.

1. Термином «цивилизация» именуются феномены двух видов. В соответствии с первым цивилизация представляет собой исторически вырабатываемый человечеством общественно-экономический уклад, включающий в себя набор институтов и механизмов общественного бытия и общественного сознания, который приходит на смену варварству. Среди важнейших общечеловеческих цивилизационных институтов этого уклада – частная собственность, рынок, демократия, гражданское общество. В числе общечеловеческих цивилизационных механизмов – разделение властей, верховенство закона, основанный на свободе совести политический и идейный плюрализм, признание изначальных прав и свобод каждого человека. В первую очередь этим термином обозначается единая человеческая цивилизация – «всемирная цивилизация», преодолевающая «всемирное варварство».
2. В соответствии со вторым значением термина цивилизация – конкретное человеческое сообщество, вышедшее из одежд традиционного общества и обладающее «сильной культурой», в котором общечеловеческие цивилизационные институты и механизмы проявляют себя через специфические для данного общества формы, что позволяет говорить о них как об обладающих уникальным всечеловеческим содержанием. В этом случае термин обозначает каждое уникальное сообщество – локальную цивилизацию.
3. Цивилизация как высшая стадия развития человечества, возникающая после дикости и варварства, находит разные формы выражения в разных обществах. Она обнаруживает себя в разных системах культуры в соответствии с присущей им «логикой смыслополагания, берущей начало в глубинных механизмах сознания» и проявляет себя во всечеловеческом.
4. Очевидно, нет обществ, о которых можно было бы сказать, что они представляют собой цивилизации в чистом виде, полностью свободные от рудиментов варварства. В каждом, в большей или в меньшей мере, могут иметь место варварские черты, что в конкретном сообществе является результатом «цивилизационной недоразвитости» или следствием «сбоев» в имеющихся цивилизационных институтах и (или) механизмах. К тому же пребывание в стадии цивилизации не дает страховки от рецидивов «нового варварства».
5. В каждом обществе цивилизационные институты и механизмы в результате революционных событий или эволюционных процессов закрепляются на основе присущих обществу традиционных форм органи-

зации и функционирования, наличествующих не только в индивидуальном и в общественном сознании, но и в процессе цивилизования перерабатываемых. Для России, вышедшей за границы традиционного общества, таковыми формами, затвердевшими и принявшими характер констант, являются имперский способ бытия, самодержавная форма правления, механизм поддержания самодержавия «собственность/бессобственность», приученный посредством покорности к самодержавной форме правления народ и выполняющая функцию поддержания власти при небрежении народом православная церковь.

6. Все имевшие место в России в XIX и XX столетиях попытки цивилизования страны посредством смены констант по разным причинам потерпели крах. Однако наблюдающиеся в настоящее время во всем мире усиление и активизация общечеловеческих цивилизационных институтов и механизмов вынуждают и российские власти на эти процессы откликаться, что создает новые возможности для освобождения из тисков традиционных, «завещанных предками» констант, для развития и укрепления российской модели всечеловеческого, нахождения способов сочетания ее с общечеловеческим.
7. Как создавать условия, чтобы все формирующие цивилизацию культурные потоки современной России получили возможность *«собраться вместе»* на основе *«свободного развития и свободного общения»*? «Для этого нам критически необходимо внеконфессиональное, гуманитарное культурное пространство, построенное на принципах рациональности», – справедливо подчеркивает А.В. Смирнов. Конечно, не только оно, но и оно тоже.

Никольский Сергей Анатольевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии культуры Института философии РАН.

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

Sergey A. Nickolsky – Sc.D. in Philosophy, Chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

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

s-nickolsky@yandex.ru

Список литературы

1. Акунин Б. Огненный перст. М.: АСТ, 2005. 384 с.
2. Библихин В.В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. 536 с.
3. Бухарин Н. Политическое завещание Ленина // Коммунист. 1988. № 2. С. 93–102.
4. Бухарин Н. Экономика переходного периода. М.: Гос. изд-во, 1920. 157 с.

5. Бухарин Н., Преображенский Е. Азбука коммунизма: популярное объяснение программы Российской коммунистической партии большевиков. СПб.: Гос. изд-во, 1920. 321 с.
6. Гаспаров М.Л. Филология как нравственность. М.: Фортуна ЭЛ, 2012. 283 с.
7. Гордин Я.А. Кавказская Атлантида. 300 лет войны. М.: Время, 2014. 479 с.
8. Горький М. О русском крестьянстве. URL: https://royallib.com/book/gorkiy_maksim/o_russkom_krestyanstve.html (дата обращения: 20.01.2018).
9. Горький М. Книга о русских людях. М.: Вагриус, 2000. 572 с.
10. Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М.: ЭКСМО; Алгоритм, 2003. 447 с.
11. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 5–23.
12. Капустин Б. Постсоветская история России – взгляд снизу // Россия в глобальной политике. Т. XIII. Июль, август 2015. С. 8–27.
13. Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: Институт философии РАН, 1995. 209 с.
14. Кара-Мурза А.А. Улыбывшев и Пушкин о «дурном синтезе цивилизаций» («Азиопа» в свете «Зеленой лампы», 1819–1820) // Полилог. 2020. Т. 4. № 4. DOI: 10.18254/S258770110013057-4.
15. Келле В.Ж. Цивилизационный подход и проблемы формирования теории исторического процесса // Вопросы социальной теории. 2008. Т. II. Вып. 1 (2). С. 356–374.
16. Козлов В.А. Российская история: обзор идей и концепций 1992–1994 гг. // Свободная мысль. 1996. № 3. С. 99–113; № 4. С. 104–120.
17. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 1. 1898–1917. М., 1983. 683 с.
18. Липин Н.И. Своеобразие культур цивилизаций – достояние и ресурс каждого человека и всего человечества // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 5–16.
19. Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 44. М.: Изд-во политической литературы, 1970. 725 с.
20. Межуев В.М. Гуманизм и современная цивилизация // Человек. 2013. № 3. С. 5–13.
21. Миллер А.И. История империй и политика памяти // Россия в глобальной политике. 2008. Т. 6. № 4. С. 118–134.
22. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: Канон+, 2010. 480 с.
23. Неретина С.С., Никольский С.А., Порус В.Н. Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
24. Никольский С.А. Власть и земля. Хроника утверждения бюрократии в деревне после Октября. М.: Агропромиздат, 1990. 237 с.
25. Никольский С.А. Российская философия истории и литература // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 116–127.
26. Никольский С.А. Художественная философия. О методологии исследования // Философские науки. 2020. Т. 63. № 3. С. 24–55.
27. Никольский С.А. Империя и культура. Философско-литературное осмысление Октября. М., 2017. 125 с.
28. Олейников Д. Николай I. ЖЗЛ. М.: Молодая гвардия, 2012. 336 с.
29. Преображенский Е.А. От НЭПа к социализму. Взгляд в будущее России и Европы. М.: Московский рабочий, 1922. 138 с.
30. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
31. Смирнов А.В. Самосознание российского общества // Вестник Российской академии наук. 2020. Т. 90. № 3. С. 220–223.

32. Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.: Лексика, 1996. 606 с.
33. Хомяков Д. Православие. Самодержавие. Народность. Монреаль: Изд-во Братства преп. Иова Почаевского, 1983.
34. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. 768 с.
35. Черняев А.С. Приближение к обрыву. Из дневника помощника президента СССР Анатолия Черняева // Независимая газета. 20.03.2017. URL: http://www.ng.ru/ideas/2017-03-20/8_6952_ussr.html (дата обращения: 20.01.2018).

References

1. Akunin B. Ognennyj perst. M.: AST, 2005. 384 s.
2. Bibihin V.V. Sobstvennost'. Filosofiya svoego. SPb.: Nauka, 2012. 536 s.
3. Buharin N. Politicheskoe zaveshchanie Lenina // Kommunist. 1988. № 2. S. 93–102.
4. Buharin N. Ekonomika perekhodnogo perioda. M.: Gos. izd-vo, 1920. 157 s.
5. Buharin N., Preobrazhenskij E. Azbuka kommunizma: populyarnoe ob"yasnenie programmy Rossijskoj kommunisticheskoj partii bol'shevikov. SPb.: Gos. izd-vo, 1920. 321 s.
6. Gasparov M.L. Filologiya kak npravstvennost'. M.: Fortuna EL, 2012. 283 s.
7. Gordin Ya.A. Kavkazskaya Atlantida. 300 let vojny. M.: Vremya, 2014. 479 s.
8. Gor'kij M. O russkom krest'yanstve. URL: https://royallib.com/book/gorkiy_maksim_o_russkom_krestyanstve.html (reference date: 20.01.2018).
9. Gor'kij M. Kniga o russkih lyudyah. M.: Vagrius, 2000. 572 s.
10. Gulyga A. Russkaya ideya i ee tvorcy. M.: EKSMO; Algoritm, 2003. 447 s.
11. Kant I. Ideya vseobshchej istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane // Kant I. Soch.: v 6 t. Т. 6. М.: Mysl', 1966. S. 5–23.
12. Kapustin B. Postsovetskaya istoriya Rossii – vzglyad snizu // Rossiya v global'noj politike. Т. VIII. Iyul', avgust 2015. С. 8–27.
13. Kara-Murza A.A. «Novoe varvarstvo» kak problema rossijskoj civilizacii. M.: Institut filosofii RAN, 1995. 209 s.
14. Kara-Murza A.A. Ulybyshev i Pushkin o «durnom sinteze civilizacij» («Aziopa» v svete «Zelenoj lampy», 1819–1820) // Polilog. 2020. Т. 4. № 4. DOI: 10.18254/S258770110013057-4.
15. Kelle V.Zh. Civilizacionnyj podhod i problemy formirovaniya teorii istoricheskogo processa // Voprosy social'noj teorii. 2008. Т. II. Vyp. 1 (2). S. 356–374.
16. Kozlov V.A. Rossijskaya istoriya: obzor idej i koncepcij 1992–1994 gg. // Svobodnaya mysl'. 1996. № 3. S. 99–113; № 4. S. 104–120.
17. KPSS v rezolyuciyah i resheniyah s"ezdov, konferencij i plenumov CK. Т. 1. 1898–1917. М., 1983. 683 s.
18. Lapin N.I. Svoeobrazie kul'tur civilizacij – dostoyanie i resurs kazhdogo cheloveka i vsego chelovechestva // Voprosy filosofii. 2020. № 10. S. 5–16.
19. Lenin V.I. Poln. sobr. soch.: v 55 t. Т. 44. М.: Izd-vo politicheskoy literatury, 1970. 725 s.
20. Mezhuev V.M. Gumanizm i sovremennaya civilizaciya // Chelovek. 2013. № 3. S. 5–13.
21. Miller A.I. Istoriya imperij i politika pamyati // Rossiya v global'noj politike. 2008. Т. 6. № 4. S. 118–134.
22. Motroshilova N.V. Civilizaciya i varvarstvo v epohu global'nyh krizisov. М.: Kanon+, 2010. 480 s.
23. Neretina S.S., Nikol'skij S.A., Porus V.N. Filosofskaya antropologiya Andreya Platonova. М.: Institut filosofii RAN, 2019. 236 s.

24. Nikol'skij S.A. Vlast' i zemlya. Hronika utverzhdeniya byurokratii v derevne posle Oktyabrya. M.: Agropromizdat, 1990. 237 s.
25. Nikol'skij S.A. Rossijskaya filosofiya istorii i literatura // Voprosy filosofii. 2018. № 10. S. 116–127.
26. Nikol'skij S.A. Hudozhestvennaya filosofiya. O metodologii issledovaniya // Filosofskie nauki. 2020. T. 63. № 3. S. 24–55.
27. Nikol'skij S.A. Imperiya i kul'tura. Filosofsko-literaturnoe osmyslenie Oktyabrya. M., 2017. 125 s.
28. Olejnikov D. Nikolaj I. ZhZL. M.: Molodaya gvardiya, 2012. 336 s.
29. Preobrazhenskij E.A. Ot NEPa k socializmu. Vzglyad v budushchee Rossii i Evropy. M.: Moskovskij rabochij, 1922. 138 s.
30. Smirnov A.V. Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe. M.: Sadra: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.
31. Smirnov A.V. Samosoznanie rossijskogo obshchestva // Vestnik Rossijskoj akademii nauk. 2020. T. 90. № 3. S. 220–223.
32. Tolstoj L.N. Sobr. soch.: v 8 t. T. 6. M.: Leksika, 1996. 606 s.
33. Homyakov D. Pravoslavie. Samoderzhavie. Narodnost'. Monreal': Izd-vo Bratstva prep. Iova Pochoevskogo, 1983.
34. Chaadaev P.Ya. Filosoficheskie pis'ma // Chaadaev P.Ya. Poln. sobr. soch.: v 2 t. T. 1. M.: Nauka, 1991. 768 s.
35. Chernyaev A.S. Priblizhenie k obryvu. Iz dnevnika pomoshchnika prezidenta SSSR Anatoliya Chernyaeva // Nezavisimaya gazeta. 20.03.2017. URL: http://www.ng.ru/deas/2017-03-20/8_6952_ussr.html (reference date: 20.01.2018).

А.В. Рубцов

**Модели цивилизационного развития
в контекстах универсального дискурса.**

Состав проекта, тематическая структура, каркас категорий

Alexander V. Rubtsov

**Models of civilizational development
in the contexts of universal discourse.**

Composition of the project, thematic structure, frame of categories

Тема «Российский проект цивилизационного развития» рассматривается как комплексная и долгосрочная исследовательская программа. Формированию собственных моделей должен предшествовать анализ уже сложившегося общего дискурса о цивилизации во всем многообразии его основных предметов и ракурсов, методологических подходов и языков описания. Охватить целое в его хотя бы приблизительной полноте позволяет метод контурного картирования. Длиннофокусная оптика впервые дает представление о границах и общей структуре объекта. Это позволяет осмысленно выбирать в проекте собственные ракурсы, опуская остальные «зряче», а не в силу незнания или слепой инерции. Метод позволяет справиться с резко выраженной полисемией, в том числе основных категорий темы: «цивилизация», «проект», «российское»... Подключаются смежные предметы: идентичность, конфликт цивилизации и культуры, вызов и ответ, цивилизационный выбор России, постколониальный этос, отношение к проектности в ситуации постмодерна. Акцентируются факторы существования, упадка и гибели исторических и новейших цивилизаций (цивилизационная эсхатология). Особо отмечены сырьевые модели и производные от них ресурсные социумы. Показано уникальное значение философии для понимания всей глубины проблемы смены вектора развития, в том числе с сырьевого на инновационный. Технократические иллюзии мешают понять, что для решения таких поистине цивилизационных, исторических задач недостаточно директив, оперативного администрирования, трансфера технологий и финансов. Показана необходимость изменений в экономике, институциональной среде, политике и психоидеологии, связанной с вековыми архетипами и инерциями сознания.

Ключевые слова: проекты, цивилизация, идентичность, вызов и ответ, цивилизационный выбор, универсальный дискурс, контурное картирование содержания, смена вектора развития, цивилизационная эсхатология, ресурсные и сырьевые модели.

The topic “Russian Civilizational Development Project” is considered as a comprehensive and long-term research program. The formation of new models should be preceded by an analysis of the already established general discourse about civilization in all the diversity of its main subjects and perspectives, methodological approaches and languages of description. To cover the whole in its at least approximate completeness allows the method of “contour mapping”. Long-focus optics for the first time gives an idea of the boundaries and general structure of an object. This allows to choose own perspectives in the project consciously, omitting the rest “sightedly”, not due to ignorance or blind inertia. The method allows to cope with a sharply expressed polysemy, including the main categories of the topic: “civilization”, “project”, “Russian”... Related subjects are connected: identity, the conflict of civilization and culture, “challenge and response”, the civilizational choice of Russia, postcolonial ethos, attitude to project action in a postmodern situation. The factors of existence, decline and death of historical and modern civilizations (“civilizational eschatology”) are emphasized. Commodity models and derivative resource societies are especially noted. The unique importance of philosophy for understanding the full depth of the problem of “changing the vector of development”, including “from raw materials to innovative ones”, is shown. Technocratic illusions make it difficult to understand that directives, operational administration, technology and finance transfer are not enough to solve such truly civilizational, historical tasks. The necessity of changes in the economy, institutional environment, politics and psychoideology associated with the age-old archetypes and inertia of consciousness is shown.

Keywords: projects, civilization, identity, challenge and response, civilizational choice, universal discourse, contour mapping of content, change in the development vector, civilizational eschatology, resource and raw material models.

Данный проект относится к исследовательским инициативам особого рода. С одной стороны, он изначально предполагает активную авторскую позицию всего коллектива, в том числе (насколько это вообще возможно) основанную на общности понимания предмета и задач, а также на хотя бы относительно единстве подхода, идеи, рабочих гипотез и т.п. С другой стороны, это типичный случай большой и длительной многосоставной работы, которую, строго говоря, точнее было бы назвать не проектом, а исследовательской программой. В таких случаях требуется опора на хотя бы примерное понимание коллективами не только своих излюбленных позиций, но и всей полноты дискурса о предмете, существующего в философии (точнее, в философиях), в смежных науках самого широкого профиля и т.д., вплоть до живой коммуникации, разворачивающейся в историческом времени и политическом пространстве. Все эти вне нас существующие позиции должны оцениваться изначально на равных и только с учетом конкретики включающих их контекстов, а не в универсализации тех или иных локальных решений, какими бы родными и близкими они ни были исполнителям.

В подобных ситуациях сколь угодно авторитетный коллектив исследователей на старте скорее должен был бы заняться собой, собственной колеей, привычными вывихами и инерциями, – как когда-то говорили, «демонами». Для этого надо попытаться поставить себя в положение начинающего диссертанта, просто обязанного стартовать с максимально общего обзора и осмысления логики целого, а не с собственных сверхценных открытий. Это особая длиннофокусная оптика, но только она дает надежду не потерять что-то принципиально важное, либо когда-то кем-то найденное (но нами пропущенное или забытое), либо сейчас параллельно обсуждаемое другими и почему-то без нас, либо просто стремительно видоизменяющееся и заново оформляющееся в качестве нового буквально за время работы над проектом. Сам выбор такой динамичной и всеохватной темы обязывает исходить из того, что обсуждение больших констант и мегатрендов обязано учитывать и возможность скоростных изменений вплоть до цивилизационно значимых бифуркаций и флуктуаций (типичный пример – нынешний коронакризис). Отсюда повышенные требования к методологической рефлексии, метатеории и к самому методу, обеспечивающему максимальную открытость горизонта существующих проблем и решений. Лучшие исходят из того, что пока никто не знает, что из этого общего дискурса о цивилизациях и цивилизационных проектах окажется приоритетным для России в результате полномасштабного анализа и/или под воздействием не всегда предсказуемых изменений.

1. К методологии проекта. Издательская стратегия как прообраз исследовательской программы

Нет разницы между тем, о чем говорит книга, и способом, каким она сделана.

Ж. Делез, Ф. Гваттари

1.1

В самом деле, такие вечные и потенциально неисчерпаемые темы, как «Российский проект цивилизационного развития», вообще не предполагают сколько-нибудь объяснимого завершения. Но вместе с тем именно мегапроекты такого рода нуждаются в специально проработанных представлениях о тематической и проблемной *полноте предмета*. Чем масштабнее задача, тем более значимо движение от общего к частному – от образов и понятий *гипотетического целого*. То, что в рабочем конструировании называется «*правильно сформированный состав проекта*», включает чрезмерные флюсы, а главное – недопустимые пропуски в клю-

чевых развилках, в множествах объектов и проблем. Если проект что-то опускает (а это всегда в той или иной мере неизбежно), это «что-то» должно быть знакомо и эксплицитно обозначено – насколько это вообще возможно на каждом из этапов. Неизбежная ограниченность ресурсов, необходимых для освоения целого, не должна выглядеть как ограниченность авторов и их кругозора.

Это особенно актуально для коллективов, давно живущих и работающих вместе, в совместных изданиях и мероприятиях. Им бывает свойственно окукливаться в любимых сюжетах, причем так, что простейшая КТ потенциального содержания показывает до трех четвертей неработающей поверхности. Важнейшие проблемные направления могут не просто выпасть из поля зрения, но и, более того, блокироваться на входе как вносящие дискомфорт в привычную жизнь авторитетов и сообщества. Дополнительные усилия тратятся не на освоение новых проблем и контентов, а на априорное доказательство их ненужности. В запущенных случаях приходится идти на искусственную вентиляцию мозга с последующей «раскачкой дыхания» с помощью специальных аналитических упражнений.

Одно из упражнений такого рода – *контурное картирование содержания*, о котором со всей подробностью будет сказано позже, позволяет расширить даже очень ужатую повестку до «круга аналитических интересов здорового человека». Подобно компьютерной игре в «Цивилизацию», захват целого здесь также осуществляется посредством особого рода симуляцией. В данном случае это может быть, например, сборка *оглавления финального, сводного отчета* – постоянно корректируемая и пополняемая, но именно опережающая углубленные исследовательские действия. На сленге археологов это прозвучало бы как «где копать?». Понятно, насколько такая полнота условна, однако в идеале такой прием должен позволять пристойно закрыть проект на любой стадии, не оставляя при этом впечатления профессиональной неполноценности целого коллектива. Иначе работа превращается в вечно незавершенный ликбез с постоянно опаздывающим «освоением матчасти», когда в претензиях на хорошо организованный интегральный подход легко выпадают фундаментальные проблемы, включая судьбоносные для страны и требующие решения, что называется, по жизненным показаниям.

Обратное движение «от структурной гипотезы продукта» может быть востребовано уже на уровне планирования издательских стратегий. Дело даже не в особенностях министерского госзадания, по инерции все еще фиксированного на количестве публикаций, на формальных (квартильных) показателях их «качества» и т.п. Как уже отмечалось, опережающего обзора (пусть сколь угодно эскизного) требует сама специфика «очень большой программы». Из видения границ и общей структуры проблемно-тематиче-

ского контента следуют оргвыводы, касающиеся сборки коллективов, стратегий сотрудничества, кадровой политики и политики стимулирования, аналитического обеспечения, информационной поддержки, внедрения и утилизации результатов. Иными словами, максимально полный состав темы здесь объективен и первичен, а текущее состояние организации и коллектива исполнителя – субъективно и вторично, если не сказать случайно.

Программирование в формате «эскиз финала» не означает заорганизованности. Наоборот, оно исходит из понимания, что особо ценные результаты в науке сплошь и рядом возникают именно вне планов – как открытие Америки. Но чтобы так «продуктивно заблудиться», сначала все же необходимо было заняться прокладкой маршрута в Индию, причем не в каботажном варианте, а именно на карте мира, какой она была в то время. Философия тем более исходит из презумпции, во-первых, предельных оснований, а во-вторых, искомой полноты картины мира или хотя бы ее обсуждаемого фрагмента. Необязательные, приводящие ограничения, в том числе просто от незнания или нежелания грузить себя лишним, разрушая комфортные концептуальные «коконы», как раз и задают избыточную, а часто и не замечаемую заорганизованность.

В социогуманитарном знании фактор непредсказуемости откровений особенно важен. Здесь результаты чаще ожидаемы именно в самотеке, в стихийной самодеятельности индивидуальных авторов и микрогрупп. Однако корпус претенциозных изданий, которые уже по своему формату и статусу будут с самого начала восприниматься как «лицо проекта», желательно готовить с учетом пусть очень предварительной и непрерывно модифицируемой, но все же именно *программы*. Многое в итоге наверняка получится совсем иначе, чем виделось в начале и в ходе работы, однако образ будущего проекта на разных этапах его реализации часто подсказывает перспективные направления или, наоборот, возможные риски.

1.2

Такого рода риски обнаруживаются уже на уровне названий ключевых монографий, и это не проблема придумывания заголовков, а проблема смысла и его организации. Первая же книга, естественно, не может называться, как и вся тема, поскольку тут же возникают вопросы с названиями следующих трудов этой линейки. Но даже если проблема решается, например, добавлением подзаголовков, то и в этом случае логика таких «расширений» должна быть намечена заранее. Если с самого начала в рабочих вариантах попытаться обозначить хотя бы второй и третий подзаголовки, этот простой прием может скорректировать и проект первой книги, и всю стратегию. «Как корабль назовешь, так он и утонет».

Понятно, что данный вопрос выходит далеко за рамки игры слов на обложках, в титулах и библиографиях, но затрагивает структуру, формат и жанры самих изданий, а главное – методы сборки людей и текстов. На стадии запуска почти неизбежен облегченный прием – собрать заявки (особенно если даже без тем, а только с именами и сроками) и превратить будущие отдельные статьи в главы коллективной монографии с хотя и понятной, но все же именно априорной, дежурной структурой (например: «Теория», «История», «Современность»)¹. Но в проектах, сверхординарных по сложности и многоаспектности, проблемы состыковки часто проявляются впоследствии с нарастающей силой. Уже следующие книги такого ряда не без оснований начинают восприниматься сначала как обычные сборники, затем как выпуски альманаха, а в итоге и вовсе как номера сверхтолстого журнала – в твердом переплете и с аномальной периодичностью. Этому тем более способствует неизбежная в таких случаях пестрота авторских стилей, а главное, подходов. Часто свободное «многообразие точек зрения» в какой-то момент начинает восприниматься как недоработка именно в силу неадаптированной для этого жесткости формы при недостаточной диверсификации общей издательской стратегии.

В таких случаях отчасти помогает, например, чуть более сложная и гибкая структура томов, включающая не только стандартные для классической монографии разделы и главы, но также разные форматы и жанры². Не совсем линейные, разноформатные композиции снижают претензии к случайности и фрагментарности целого, более соответствуя образу живой работы и самой идее открытого поиска. Особенно это значимо на начальных стадиях больших проектов, когда команда ищет не только идеи, но также формы взаимодействия и коллективной репрезентации.

¹Важно лишь, чтобы такое деление на разделы не слишком «насиловало» тексты, по самой своей предметности и типу проблематизации относящиеся одновременно к двум, а то и ко всем трем разделам книги (см., например, уже обсуждавшийся текст Ю. Гранина [3]). Если отдельные тексты придется резать и делить между разделами, это может сказаться на представлении целостных авторских концепций.

²Так, в книге «Философия и идеология. От Маркса до постмодерна» [32] в первом разделе классическими главами были представлены проблемно взаимосвязанные доклады: «Философия как критика идеологий» (Э.Ю. Соловьев), «Философия как идеология» (В.М. Межуев) и «Иллюзии деидеологизации. К концепции “диффузной” и “проникающей” идеологии» (А.В. Рубцов); во втором разделе были собраны авторизованные материалы круглого стола «Философия и идеология; иллюзия деидеологизации», и, наконец, завершал издание отдельный блок статей, написанных авторами докладов на конференции «Карл Маркс и философия марксизма», посвященной 200-летию со дня рождения Карла Маркса.

2. Методика и смысл контурного картирования

Вычеркнутые слова остаются.

Виктор Эльконин³

2.1

Обсуждение публикационных стратегий прямо выводит на макроструктуру самого исследования, на проблемы его нарезки и этапности, границ, направлений и слоев. При этом принципиально важна работа именно с *контурной* картой. Часто именно отягощенность интересной конкретикой мешает увидеть целое в его собственной логике (или в ее отсутствии). В итоге неизбежная вначале случайная фрагментарность всего проекта консервируется, становится хронической и необратимой. При этом могут выпасть целые направления, все более приобретающие живую актуальность: проблемы вызова и ответа, выбора, материальных источников существования цивилизации и цивилизаций и самой цивилизационной эсхатологии – конечности существования цивилизаций и обстоятельств их гибели. Нас, по идее, это должно было бы интересовать, поскольку близкой исторической памяти у нас две как минимум, так же как и две истории гибели: самодержавной империи и коммунистического проекта (об эсхатологической судьбе постсоветского проекта пока говорить еще рано при всем драматизме произошедшего, происходящего и прогнозируемого).

Поскольку смысл каждого фрагмента речи или письма определяется в конечном счете контекстом, таким контекстом в контурной карте могут быть даже простые обозначения тематических направлений или проблем – «пустые соседства». Пустое, но корректно обозначенное в этой процедуре ценнее детально расписанного. Особые преимущества упрощенной и обобщенной графической схемы над натуральной аэрофото- или космической съемкой очевидны в любом автомобильном навигаторе при переключении опции «вид» между позициями «схема» и «космос». Либо мы с интересом разглядываем на экране фото деревьев и крыш в поисках собственной дачи, либо все же схематически видим общую дорожную инфраструктуру и понимаем, как и куда ехать.

Склейка готовых статей, от которой поначалу никуда не деться, дает рабочий материал, но может и затруднять подобную ориентацию. Контурная карта в собственном смысле слова предполагает единую географию, локаль-

³Чтобы имя не воспринималось как ошибка: Виктор Эльконин – художник, младший брат психолога Даниила Эльконина. Для сравнения см. также [7].

ные зоны которой «закрашиваются» последовательно или одновременно, но именно в общей навигации, каждая на своем месте. Если же такой общей навигации нет, расцвеченные лоскуты готовых статей и глав сшиваются в книгах, издаваемых по таким проектам, непосредственно друг с другом по мере поступления – просто потому, что так «исторически сложилось». В итоге Тамбов картируется встык с Провансом и т.д. и т.п., из тома в том.

Максималистские обзоры общего контекста необходимы уже на этапе самоопределения проекта в плане его научных претензий и политических амбиций. В нашем случае речь вряд ли может идти о прямом уподоблении масштабирующим образцам от Школы «Анналов» до Института Конфуция, не говоря уже об Институте мировых цивилизаций. Однако такой опыт необходимо иметь в виду как фон, на котором компетентная критика обычно воспринимает амбиции и результаты всех подобных проектов, особенно если претензии этих проектов предъявлены на широкую ногу – едва ли не как дар новой святой Руси заблудшему человечеству.

Важно также учитывать, что предыдущие «фоновые» программы-прецеденты могут быть исполнены в самых разных жанрах и типах институционализации: «Москва – Третий Рим», русская идея и советский проект коммунистического строительства; сборка германских империй от Священной Римской империи германской нации до глобального проекта нацизма и идеологии послевоенной реабилитации Германии (план Белля); American Dream, American Exceptionalism; Canadian Identity, Canadiana; Pacific Identity в австралийской итерации; японская модель (Japanese Uniqueness: Nihonron, Nihonjinron); панарабизм и арабский национализм («аль-каумийя аль-арабийя»); кемализм и «Шесть стрел Ататюрка», новый пантюркизм и «Видение 2023»; китайский ЭПШП («один пояс – один путь»); чучхе в КНДР; мобилизационные идеи и национально-этнические идеологии «молодых восточных тигров» и т.д. и т.п. Сюда же относятся новейшие отечественные проекты России как отдельного государства-цивилизации и энергетической сверхдержавы, освоения экономики знания и опоры на человеческий капитал, «смены вектора развития с сырьевого на инновационный», культы великой победоносной истории и глобального превосходства отечественной моральной традиции... И все это под аккомпанемент заигрываний с искусственным интеллектом, военным сверхзвуком и цифровой цивилизацией.

Весь этот исторический, мировой и отечественный опыт составляет один из базовых слоев проблемно-тематической карты проекта. Любому коллективу так или иначе приходится рефлексировать над собственной амбицией, соотнося себя с этим общим контекстом. Для Института как ответственной исследовательской структуры это типичная ситуация вызова и ответа. По мнению автора схемы «challenge and response» Арнольда Тойнби, на вызов можно и не отвечать, но в данном случае коллектив не может делать вид, что

таких программ не существует в природе и что российская разработка не имеет к ним отношения. Показать свое место в таком ряду – действие непростое, даже рискованное, но честное, а главное, необходимое для самоопределения. В биоэтике нечто похожее называется *информированным согласием*.

В нашем случае подобные предупреждения особенно актуальны. В одном из вариантов проекта «Стратегии развития Института философии РАН» мегатема «Российский проект цивилизационного развития» как раз и была представлена именно в глобальном измерении, как российская альтернатива, с одной стороны, западному, а с другой – китайскому цивилизационному проекту. При этом проект ИФ РАН был представлен на данном фоне именно как проявление «мягкой силы» и «идеологической мощи России». Но в академической философии вряд ли имеет смысл выставлять напоказ то, что здесь уместнее как раз, наоборот, либо элиминировать профессиональной самокритикой (методичной редукцией идеологического) либо маскировать и секретить, как страшную военную тайну. Тот самый случай, когда «на себе не показывают». Это все равно что шумно соблазнять дам своей героической миссией... резидента под прикрытием⁴. При этом велика вероятность того, что именно там, где люди рассчитывают на всемирные аплодисменты, они как раз и выглядят наиболее провинциально – изобретателями идей и пропагандистами ценностей, освоенных давно и без них.

Вместе с тем с точки зрения собственно философии и социогуманитарного знания ничуть не менее амбициозной выглядит задача не просто «рабочего», но именно теоретического моделирования проблемного пространства, в которое так или иначе вписывается программа «Российского цивилизационного проекта». Для философии проблема не только в судьбе цивилизации и сосуществовании цивилизаций, но и в парадоксальном сосуществовании плохо совместимых друг с другом дискурсов о цивилизации. И хотя на старте практически невозможно выйти за рамки случайных констелляций исследователей, их интересов, заделов и потенциальных возможностей, понимание этого тем более говорит о необходимости отдельной проработки метау-

⁴Иногда в рабочих материалах у нас до сих пор цитируют данный фрагмент с сочувствием и как директиву: «На этой основе Россия может предложить привлекательный для всего мира проект глобализации как всечеловеческого содружества культур. Такой проект мог бы стать основой мягкой силы России, ее идеологической мощи в современном мире. Он послужил бы действенной альтернативой давно осуществляемому и ущемляющему российские интересы глобализационному проекту, позволил бы составить конкуренцию проекту глобальной идеологии, который активно продвигается Китаем». Независимо от собственно научной этики переход от философии на поляну идеологии не терпит самодеятельности, но требует специальных компетенций. Сами словосочетания «мягкая сила» и «идеологическая мощь» давно вызывают и в научных, и в собственно политических сообществах множество не самых приятных, а то и вовсе одиозных ассоциаций. Не говоря уже о том, что все это классический язык агрессивного общечеловеческого.

ровня – теории и методологии картирования проблемы как целого. Общий дискурс о цивилизации вообще и о цивилизационных проектах в частности представляет самостоятельную философскую и методологическую проблему. Отдельная наука – как внедряться в это множество крайне разнородных языков, не наращивая ситуации сумбура вместо логики.

2.2

В методологиях и техниках обычного, в том числе архитектурно-планировочного, проектирования такие виды работ достаточно устоялись, и это добротные, полезные аналоги. Вовсе не обязательно воспринимать их буквально, но в структурном отношении такие методики более или менее универсальны просто по определению.

Приведенный выше перечень того, что в истории и современности считается классикой цивилизационных проектов (от Третьего Рима до смены вектора), почти в точности соответствует содержанию так называемых ситуационных планов, предшествующих всякому конкретному проектированию. Еще до составления генерального плана более обширный по охвату ситуационный план показывает, где находится участок на карте целого и ему подобных, каково его окружение, в каких связях и взаимоотношениях с этим окружением он состоит. Официальная защита проекта реконструкции «Усадьбы на Гончарной» по необходимости начиналась бы с представления участка на карте Таганки и Москвы, с обсуждения результатов анализа общей градостроительной ситуации и т.п. То же, по идее, должно было бы быть обеспечено в отношении любого проекта цивилизационного развития.

Следующая стадия – так называемые опорные планы, показывающие все, что на проектируемом или реконструируемом участке уже существует: строения, зеленые насаждения, коммуникации и т.п. У нас в большой мегатеме с этим отдельная проблема. Участок «цивилизационного развития России и мира» не просто застроен, но застроен сверхплотно и сверхсумбурно и плюс к этому уже картирован множеством сильно не совпадающих друг с другом опорных планов от разных мастерских и инстанций. Совершенно неординарная сложность задачи проявляется в том, что давно сложившееся проблемно-смысловое поле проекта формируется сверхмощной полисемией уже в самой формулировке темы «Российский проект цивилизационного развития», в том числе полисемией каждого из ее терминов в отдельности. Слова «проект» и «цивилизация» не просто многозначны, но и принадлежат одновременно разным профессиональным и непрофессиональным языкам, игнорировать которые аналитик не вправе, даже если эти языки не являются собственно философскими. В этих контекстах слова «российское» и «развитие» также могут иметь весьма разные смыслы. В результате выражение «Российский проект цивилизационного развития» для стороннего реципиента по всем четырем со-

ставляющим может означать едва ли не все что угодно. И даже если в своем кругу мы можем рассчитывать на интуитивный смысловой консенсус (хотя тоже весьма относительный), это не столько достижение, сколько констатация наших же потерь. Обосновывая выбор отдельных ракурсов, мы вряд ли сможем убедительно объяснить, на каком основании в проекте как целом игнорируются все прочие возможные ракурсы, которые может приводить сторонняя и менее предвзятая критика. Консенсус солидарного незнания – не лучшая оценка в таких мегапроектах.

3. «Именные» категории темы: проблемно-семантический анализ

О многом здесь может сказать критический анализ категорий, входящих в саму формулировку темы «Российский проект цивилизационного развития». Данный анализ не претендует на полноту, но все же показывает, что диапазон возможных ракурсов и разночтений здесь гораздо шире, чем принято думать.

Начинать приходится с критики всех четырех терминов, входящих в формулировку темы: «проект», «цивилизация», «российское», «развитие». Все это предмет отдельного разбирательства; здесь же достаточно привести лишь некоторые моменты, показывающие, насколько эти категории далеки от однозначности понимания и очевидности смысла.

3.1. Так, само слово «проект» в предельно общих, философских цивилизационных дискурсах может означать:

– осуществляемую в большой истории модель становления, самореализующуюся «от начала времен и до конца света» (Русский проект, проект «Россия»); в этом смысле слово «проект» означает некое максимально обобщенное, интегральное движение (например, проект «Модерн» или даже проект «Человек»);

– те или иные особо крупные идеологические, политические, геостратегические, социокультурные, экономические, научно-технологические и т.п. программы, с большим или меньшим успехом реализуемые на разных этапах национальной истории, – геостратегические прорывы, имперские сборки, программы реформ и модернизаций;

– конкретные разработки, предлагаемые страной себе, городу и миру в заданной глобальной ситуации, предназначенные для воплощения в настоящем и будущем и выступающие в качестве нормативных моделей.

Во всех трех случаях термин «проект» предполагает разные типы авторства:

– в первом случае, условно говоря, автором проекта выступает «сама история», будто материализующая в реальном времени некое подобие гегелевской идеи цивилизации, государства, нации или этноса;

– во втором случае это власть как субъект политики, на разных этапах воплощающая идеи как особо крупные программы самосовершенствования, развития, экспансии, доминации и т.п. вплоть до своего рода цивилизационных «религий спасения»;

– наконец, в третьем случае это официально ангажированные или самодеятельные, инициативные группы представителей интеллектуального, экспертного сообщества: философы, идеологи и мнящие себя идеологами, специалисты в области стратегического планирования, производства смыслов и т.п.

Этим классификациям соответствуют типы продуктов и видов интеллектуальной активности:

– в первом случае это философия сущности данной цивилизации (образ ее идеи, базовая идентичность, социокультурный инвариант);

– во втором – философия истории (концептуальные модели в образах прошлого);

– в третьем – философия момента (критика близкой истории и настоящего с переходом на образы будущего).

Категория проекта по-разному воспринимается в картине мира и дискурсе модерна и постмодерна, в главном конституированного отторжением тотальной проектности как реализованной утопии.

Кроме того, понимание проекта как атрибута ориентированного в будущее человечества уже со второй половины не вызывает прошлого однозначного энтузиазма. В симметричной оптике проект воспринимается как феномен, лишаящий человека целого спектра возможностей: в будущем не остается ничего, кроме проекта, внедренного в него из прошлого.

3.2

Еще более объемным и многогранным является термин «цивилизационное», как и само понятие «цивилизации» [2]⁵. Здесь также могут срабатывать и, соответственно, подразумеваться:

– фактор времени (появление цивилизации на планете с возможностью ее исчезновения в результате катаклизма либо самоуничтожения; возникновение цивилизации из дикости и варварства, например, через этимологию слов *civis*, *civiliser*, *civil*, цивилизации преמודерна, модерна, постмодерна и пост-постмодерна);

⁵Историко-стадиальные исследования, основанные на технократическом подходе (У. Ростоу, Д. Белл, О. Тоффлер), выделяют следующие цивилизации: аграрную (доиндустриальную), промышленную (индустриальную), информационную (постиндустриальную). В частности, «сельскохозяйственная цивилизация просуществовала на нашей планете в почти неизменном виде тысячи лет, и закат ее начался совсем недавно – лет двести-триста тому назад» [29].

- фактор пространства (от локальных цивилизаций через континентальные и межконтинентальные вплоть до цивилизации планетарной и даже космической, как это обозначено в концепции *антропного принципа Вселенной*);
- фактор спецификации (материальная и духовная цивилизации, техногенное и гуманитарное, научно-техническая и социальная доминанты, базовое отличие цивилизации от культуры и пр.);
- фактор форм и источников существования (цивилизации сосредоточенности и экспансии, производства и перераспределения, генерирующие и ресурсные, автохтонные и паразитарные; сельскохозяйственные (в том числе речные, цивилизации степи и пр.), промышленные, информационные, традиционалистские и техногенные, производящие и сырьевые и т.д., включая конкретные цивилизации риса и маиса, скота и леса, нефти и цифры).

3.3

В проясняющем картировании смыслов нуждается даже термин «российский» применительно к понятию «цивилизационный проект». Это слово также имеет разные оттенки в зависимости от включения в вышеупомянутые контексты:

- российский как условно вневременная, фундаментальная сущность «российскости» или даже «русскости»;
- российское как определение истории конкретного времени и места (с учетом всех возможных эволюций этого места-времени);
- российский как обозначение происхождения и как имя собственное цивилизационного проекта, предлагаемого из России человечеству в качестве социокультурного и морально-этического идеала (со всеми негативными и даже одиозными коннотациями понятий «мягкая сила», «идеологическая экспансия» и пр.).

3.4

В комментариях в данном контексте нуждается даже такой, казалось бы, понятный термин, как «развитие».

Прежде всего приходится иметь в виду, что это один из ключевых терминов идеологии модерна и всего прогрессистского мировоззрения (развитие как несколько более сдержанное выражение прогресса). В этом смысле и в этом мировоззрении термин «развитие» является дежурным, он не промышляется и появляется в такого рода формулировках, по сути дела, автоматически.

Отчасти употребление этого термина может быть инерцией советской философии и идеологии, в которой термин «развитие» был еще более обязательным. В этом смысле все советское по определению должно было нахо-

даться в состоянии бурного (догоняющего и опережающего) развития, в том числе в контекстах глобальной и исторической конкуренции с западной капиталистической альтернативой. Одновременно это было элементом пропагандистской самооценки. В свое время наши занятия общественным сознанием в СССР под руководством Б.А. Грушина привели к наблюдению, что слово «развитие» в заголовках статей, книг и номенклатурных текстов было таким же обязательным, как и ссылки на классиков и программные документы партии. Обычный код лояльности.

В нынешних условиях такой обязательности нет, однако и здесь термин «развитие» подспудно свидетельствует об изначально позитивной установке проекта: «Мать-Россия плохого не посоветует». Тем более нельзя не учитывать и всей обширной постсовременной критики как линейного, кумулятивного прогрессизма, так и самой идеологии «стрелы времени», всей логики бинаризма и бинарных оппозиций, включая старое и новое, высокое и низкое, и пр.

3.5

Далее состав обязательных проекций классического предметно-пространственного проектирования включает в себя стандартный набор отдельных схем: функционального зонирования территории, транспорта и пешеходных коммуникаций, социального обслуживания, зеленых насаждений и рекреации... Смысл подобной раздельной схематизации в том, что каждая из относительно самостоятельных подсистем должна представлять собой законченную, логичную, наконец, просто красивую композицию сама по себе. Когда все делается вперемежку, отследить собственное качество таких подсистем практически невозможно, а их представление задним числом в отдельной схеме часто удивляет неприятными сюрпризами, когда менять что-либо уже поздно: насаждения, дорожки и даже строения есть, а логики и композиции нет. В работе над концептуально-аналитическими мегатемами нечто подобное встречается сплошь и рядом.

Цивилизации и цивилизационные проекты также состоят из целого ряда таких включенных подсистем. Целые зоны возможного тематического расширения обнаруживаются, если включить в анализ набор категорий и сюжетов, очевидно и традиционно связанных с темой цивилизационных проектов: духовной и материальной составляющих цивилизации; идентичности и культуры; политики и идеологии, психоидеологии и национальных идей; стратегического планирования и управления развитием; модернизации и демодернизации, вызова и ответа, выбора и судьбы, витального циклизма – расцвета и упадка, жизни и умирания... Все это составляет еще целый ряд слоев картирования темы в концептуальном, логическом пространстве – цивилизационный проект в разных своих ипостасях, представленный во всех (в максимально широком круге) своих проблемно-теоретических и конкретно-практиче-

ских взаимодействиях и соседствах. Даже контурный набросок таких возможностей показывает, что работа над темой цивилизационных проектов в мировой философии и науке сплошь и рядом ведется весьма активно и продуктивно, но только под другими именами, в других категориях, с другими тегами и под другими названиями. Поэтому такие смежные или, точнее сказать, включенные группы проблем лучше анализировать не только в общей сборке, но и по отдельности: отдельный анализ всегда дает дополнительную глубину.

3. Состав проекта: проблемно-тематические резервы и возможности расширения

И снится нам, что земля снова молода, – молода и нежна [...] как в минувшие дни [...] прежде чем ухищрения размалеванной цивилизации выманили нас из ее любящих объятий, а ядовитые насмешки искусственности внушили нам стыд к простому житью, которое мы вели с ней...

Д.К. Джером. Трое в лодке, не считая собаки

3.1. Культура и цивилизация

Логически здесь есть два основных модуса: различение и взаимодействие. Можно составить целую коллекцию более или менее отличных друг от друга формулировок разграничения цивилизации и культуры: эти позиции известны, и оттачивать дефиниции здесь нет смысла в силу отсутствия универсальных контекстов. В одних ситуациях корректнее одно, в других другое.

Точно так же выстроены концепции функционального, исторического и т.п. взаимодействия цивилизации и культуры. Шпенглер (изобретатель и классик этой темы) видит в цивилизации закат и сумерки культуры, замещение живых и органических форм духовной деятельности массово-уравнительным механизмом, формальной институционализацией и технократией, в том числе социальной. «Цивилизация есть совокупность крайне внешних искусственных состояний, к которым способны люди, достигшие последних стадий развития. Цивилизация есть завершение. Она следует за культурой, как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как окоченение за развитием... Она неотвратимый конец; к ней приходят с глубокой внутренней необходимостью все культуры» [33, с. 33–34]. Но и эти взгляды могут оспариваться и поворачиваться разными гранями. Михаил Эпштейн приводит примеры возникновения культур из цивилизаций: Россия на цивилизационные преобразования Петра ответила в культуре гением Пушкина, а Америка только в прошлом веке сформировала собственную культуру на базе высочайшей цивилизации, созданной в Штатах еще в XIX столетии [34].

Об этом можно читать и писать рефераты, курсовые, диссертации и целые монографии⁶, поэтому тем более настораживает, когда подходы и выводы с большими, даже глобальными, претензиями эту фундаментальнейшую тему легко игнорируют. Более того, когда речь заходит о конкретных цивилизационных проектах с привязкой ко времени и месту, даже эти категориальные разборы часто отходят на второй план, уступая место проблеме позитивного или негативного отношения к цивилизации как таковой.

Еще острее встает вопрос о качестве конкретных цивилизаций в обсуждаемом контексте – в том месте, из которого мы говорим с ответственным пониманием, кто именно говорит и по какому праву он это делает. В итоге оказывается, что это вопрос даже не анализа, а общего мироощущения, мирочувствия и самооценки в диапазоне от некритического самодовольства до переживания общенационального стыда и вины. Включение коллизии цивилизации и культуры в живой отечественный контекст подрывает идиллию и сильно портит нарциссические образы грандиозности и всемогущести цивилизационных притязаний всемирно-исторического масштаба. Тем более что «мягкая сила» и «идеологическая мощь» такого типа чаще всего паразитируют на культурном багаже исключительно прошлых поколений. Экстатические восторги такого рода чаще компенсируют собственное бесплодие, а надрывное отношение к величию прошлого – провалы в настоящем и подозрения в отсутствии будущего.

Заслуживает специального анализа и вопрос о том, случайно ли в наших обсуждениях разграничение цивилизации и культуры сплошь и рядом четко не проводится, а то и вовсе игнорируется. Соответственно, выпадает из поля зрения богатейшая морально-этическая и интеллектуальная традиция, а с ней и целый ряд извечных российских проблем, одновременно фундаментальных и крайне болезненных в режиме простого «взгляда из окна». Сказывается ничем не прикрытая односторонне социокультурная фокусировка едва ли не большинства наших философствований о цивилизации, мало интересующихся экономикой и производствами, институциональной средой, финансовыми потоками, торговыми балансами, знанием и технологиями, источниками существования, «материальной цивилизацией» и т.п., проще говоря – «железом» и другими не столь нежными, как культура, материями. Не случайно несколько неожиданным пророком для этой самодовольной традиции оказывается... сэр Уинстон Черчилль с его пронзительным: «Россия – страна очень высокой культуры, но довольно низкой цивилизации». Это приговор, с которого, по совести, должен бы начинаться всякий очередной цикл бдений о российских цивилизационных проектах. Но чтобы перевести этот афоризм в статус вывода и задачи, нужна целая конструкция и, что труднее всего, радикально нелицеприятное знание о себе. Если довести дело до гротеска, мы

⁶См., в частности, [26].

можем оказаться в положении общности, пытающейся учить человечество высокой цивилизации через пару сравнительно обустроенных дыр – «окон в Европу», но оставляя при этом 30 % собственного населения без газа и 22,6 % без канализации на морозе ниже 30°C⁷.

Эта убийственная статистика резко меняет тон и модальность входа в российский цивилизационный проект, извечной проблемой которого является конфликт столичной иллюминации и витрин с руинированными, местами просто загаженными задворками. Да и сами эти «окна» с уровня имперского или просто столичного градостроительства все более сползают в банальный декор «обустройства». Страна контрастов... Либо мы признаем в одной расколотой цивилизации фундаментальный конфликт как минимум двух существенно, принципиально разных по качеству цивилизаций *локальности второго уровня*, либо продолжаем приставать ко всем со своей всемирной отзывчивостью, даже не задумываясь о вопиющей дикости условий повседневной жизни большей части населения «великой страны». Можно сколько угодно доказывать, что в истории России была как минимум не одна цивилизация, но ничуть не менее острой является проблема фатального разлома российской культуры и цивилизации даже не в истории, а именно в «пространстве цивилизованности» – здесь и сейчас, в этой вопиюще конфликтной, разорванной синхронии.

Далее остается выбор. Либо российская цивилизация опознается по состоянию и политическим катаклизмам столиц, а на остальное высокая философия закрывает глаза, либо, наоборот, размышление начинается с особого рода аналитического дауншифтинга, с самого цивилизационно непосредственного. И тогда даже в пародийно-ироничных проектах пресловутой национальной идеи начинают появляться не столь уже бессмысленные лозунги в духе: «Поправь забор!». Хотя заранее можно представить себе, насколько это трудно для философии, привыкшей заниматься нашей высокой духовностью так, чтобы этому никак не мешали миазмы российской недоцивилизации.

3.2. Идентичность

Возможности одновременного углубления и расширения темы также хорошо видны на проблеме *идентичности*. В разработках, связанных с данной категорией, часто вообще не упоминаются слова «цивилизация», «проект» и т.п. при этом здесь могут раскрываться – и, как правило, раскры-

⁷«В основном без канализации живут люди в селах: об отсутствии этого вида удобств сообщили социологам 66,5 % россиян, которые проживают в сельской местности. Росстат подсчитал, что с выгребными ямами сегодня живут 48,1 % семей в селах, а более 18 % жителей села не имеют канализации вообще. В отдельном строении или дворовой постройке имеют туалет 38,2 % сельских жителей и 4,7 % городских» (см. материал РБК на эту тему: [30]).

ваются! – важнейшие сюжеты и выводы, касающиеся цивилизационных проектов вообще и российского проекта в частности. Прежде чем проектировать что-то, а тем более себя, надо ответить на «простые» вопросы: кто ты, что ты о себе знаешь и думаешь, каким ты себя видишь в идеале и в более или менее реальном будущем? При этом идентичность (за исключением кладбищенской) ничуть не менее открыта и изменчива, чем проект, а часто бывает даже более динамичной, по сравнению с окостеневающей идеологической, политической и институциональной проектностью. Советский режим был обречен с момента, когда сам этот проект начал фатально отставать от спонтанно изменяющейся идентичности социума. Однако приходится признать, что популярная в нашем профессиональном сообществе философия идентичности, переписывая из книги в книгу общие места про «образ другого» и пр., не так часто снисходит до культурологической, социологической, а тем более лингвистической и филологической конкретики, до проблем с идентичностью не в теории, а в реальном сознании, не вообще, а в России, здесь и сейчас.

В книге «Российская идентичность и вызов модернизации» [23] была в том числе предпринята попытка разобраться с актуальной российской идентичностью по стандартной форме, точнее по формуляру – как если бы страна оказалась «в кадрах» перед необходимостью заполнить «объективу», последовательно отвечая на вопросы о своих именах, дате и месте рождения, родителях (отцах-основателях) и ближайших родственниках, социальном и экономическом положении и т.д. и т.п., включая награды и взыскания (исторические самооценки).

Проблемы начинаются с имени: спортивные комментаторы, свободно пользующиеся выражениями «канадцы забили гол» или «немцы перешли к обороне», вынуждены пользоваться эвфемизмами типа «наши спортсмены», даже на пьедесталах почему-то не именуя их дорогими россиянами. В самой невозможности придумать даже для таких случаев естественное и общепонятное имя скрывается куда более серьезная проблема, до сих пор описанная лишь в первом приближении.

То же самое с официальным или хотя бы конвенциональным определением места и времени рождения данного государства. Если с большой историей и ее этапами все более или менее понятно, хотя даже, например, в отношении петровских преобразований позиции могут быть очень разными, то в отношении государства, в котором мы сейчас живем, беловежский эпизод, формально являющийся местом и временем рождения новой страны, как таковой не воспринимается и даже вытесняется идеологией в режиме психической защиты. Отсюда такое количество попыток учредить общегосударственные праздники – одинаково искусственные и неудачные.

Об отцах-основателях в российской истории позиции также расходятся, причем часто кардинально. В принципе такие расхождения вполне возможны и часто встречаются, но проблемой оказывается тот факт, что в мнении общества вообще отсутствуют безусловно интегрирующие личности или хотя бы образы. Причем эти разночтения в равной мере проявляются как в социально-политическом пространстве, так и во времени, тасующем героев порой просто с неприличной непринужденностью.

Что касается наград и взысканий вплоть до судимостей, то и здесь расхождения в оценках трудно считать нормальными хотя бы в первом приближении. Это видно по ключевым эпизодам даже без специальной компаративистики. Вся история освободительного движения в России с ее ярчайшими моментами вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции буквально за последние годы претерпела глубинную переоценку, а всемирно-историческое значение ВОСР оказалось практически сведено к нулю заодно с самой памятью об этом величайшем перевороте. Сама фигура Ленина практически исчезла из официальной историографии, уступив место Сталину, едва ли не подлежащему реабилитации вкупе со всеми деяниями личными и его времени.

И так далее – практически по всем пунктам подобного самоанкетирования. В итоге выясняется, что после развала СССР у Российской Федерации проблемы с заполнением «анкеты идентичности» только усугубляются, в ряде отношений – многократно. Сложный вопрос: что в цивилизационном отношении представляет собой здесь и сейчас это образование, предлагающее всему миру идеал цивилизационного развития?

3.3. Политика и выбор, идеология и идеи

Любые выступления на тему цивилизационного выбора, так или иначе привязанные к конкретной ситуации, нуждаются в специальной рефлексии, касающейся жанровой, идеологической и собственно политической принадлежности такого рода текстов. Обсуждение этих тем в узких кругах может выглядеть сколь угодно академичным и даже быть таковым, однако практически всякое произнесенное здесь слово вольно или невольно, но неизбежно попадает в ситуацию идейно-политической борьбы или как минимум регулярной идеологической работы.

В этом решительно нет ничего нового. В свое время точно так использовались даже открытия иных, неевропейских цивилизаций. «Вслед за утопистами пришли светила Просвещения, Вико, Монтескье, Вольтер и Руссо, которые все больше и больше эксплуатировали “реальную” не Европу как огневое прикрытие своих подрывных сочинений, направленных против тогдашних европейских социальных и политических институтов. В результате появилась возможность мыслить Европу как всего лишь одну из множества цивилизаций, причем не обязательно избранную или лучшую» [1]. Проблема в том, что ци-

визационные проекты и все, что с ними связано, относятся к разряду «самонаводящихся» политических вооружений. Они выстреливают в заданном направлении независимо от воли авторов концепций, даже не думавших ввязываться в какую-либо идеологию и политику. И, кстати, при желании здесь вовсе не трудно предугадать, как наше слово отзовется.

Но, с другой стороны, в этом взаимодействии есть и активная составляющая. Цивилизационный дискурс позволяет отчасти компенсировать отсутствие собственно политического языка, достаточно приемлемого и общезначимого. Разговоры про цивилизационную традицию, проект и выбор позволяют политикам и власти высказывать идеи и целые программы, которые нельзя озвучить в действующем политическом языке, не вступая в резкий конфликт с нормами действующей конституции и все еще остающимися правилами идеологических приличий⁸. Примерно в таком же положении оказывается и история, превращающаяся в своего рода гигантскую политическую метафору, рисующую в образах прошлого тщательно оберегаемые образы будущего, выступать с которыми напрямую пока не получается⁹. Если пока еще неловко открыто мечтать о репрессивных диктатурах, особо желающие могут заниматься методичной реабилитацией наиболее выдающихся тиранов, злокачественных нарциссов и просто садистов.

Тем более было бы некорректно делать вид, что отечественная философия от всех этих идеологических контекстов изолирована в «башне из слоновой кости» уже своей академической принадлежностью. Такая лишенная рефлексии позиция выглядела бы сейчас как минимум несвоевременной, а тем более не постсовременной, особенно для философских тем, буквально пропитанных идеологическими контекстами. Все это философствование якобы в себе и для себя давно стало архаикой – уже после марксовской критики идеологии.

Отсюда отдельная аналитическая задача – реконструкция современных и вполне конкретных политических проектов, маскируемых даже в предельно обобщенных программах цивилизационного развития. Эти образы будущего могут быть скрытыми метафорами здесь и сейчас искомой политики – точно так же, как такими гигантскими метафорами сплошь и рядом оказываются исторические и историософские конструкции. Все это – единственный способ выразить то, что высказать прямо пока не получается в силу целого ряда причин.

⁸См. [26; 25].

⁹См. доклад «Какое прошлое нужно будущему России», подготовленный при поддержке Комитета гражданских инициатив на базе Вольного исторического общества (основные авторы: Александр Рубцов, Андрей Колесников и Василий Жарков) [6]. Там же размещены краткая и полная версии доклада, его презентация и материалы большого социологического исследования с данными серии глубинных интервью и анализом зарубежных исследований по теме (основные авторы: Григорий Юдин и Дарья Хлевнюк).

3.4. Вызов цивилизации. Сырьевая модель, ресурсный социум и проблема выживания

Ситуация *вызова* – отдельное состояние для цивилизаций. Долгое время в течение сравнительно регулярной жизни никакого вызова может просто не быть, но, однажды возникая, он может становиться и предельно настоящим. Здесь возможны разные измерения: вызов может быть брошен цивилизации в планетарном и космическом измерениях – как угроза существованию цивилизации на планете и даже в космосе (в контексте антропного принципа Вселенной), но может ставить перед жестким выбором и любую конкретную цивилизацию из локальных. В любом случае осмысленный и актуализированный цивилизационный проект, прежде всего, и должен быть именно ответом на вызов.

В настоящее время глобальный вызов при желании можно увидеть в проблеме сосуществования цивилизаций (отнюдь не только по Хантингтону), но и тогда в прояснении нуждается ряд моментов:

1. В чем именно заключается этот вызов и как на него уже реагируют глобальная цивилизация и локальные цивилизации, имея в виду, что этот вызов далеко не нов и что в ответе на него многое в мире уже достигнуто, в том числе и без российских инструкций?

2, Как на этот вызов в мире и в России реагируют а) политика и б) философия? Как соотносятся между собой философская, идеологическая и политическая реакции на данный вызов?

3. Достаточно ли мы внимательны и критичны к ситуациям, когда отечественная философия недооценивает и едва ли не игнорирует сделанное в этом плане мировой философией, а в «полемике на поражение» в качестве оппонента выставляет себе вульгаризацию устаревшей политики, не озадачиваясь к тому же геостратегическими проблемами сугубо российского происхождения?

Вызов цивилизации может иметь прямое и непосредственное отношение к философии, а может и не иметь. Тем не менее философия обязана реагировать на любой цивилизационный вызов, независимо от степени его внешней и формальной философичности. Скорее наоборот, истинно философский уровень как раз и определяется тем, насколько актуальное философствование в состоянии выйти за свои узко понимаемые профессиональные пределы.

Именно поэтому здесь также бывает уместно прибегнуть к нефилософским авторитетам, нередко посрамляющим профессиональную философию пронзительными суждениями именно мировоззренческого свойства. Сэра Уинстона Черчилля с его нелицеприятным разделением уровней нашей культуры и цивилизованности здесь превосходит разве что президент РФ. Еще в 2012 г. на расширенном президиуме Госсовета, посвященном национальным целям и стратегическим задачам, Владимир Путин заявил:

«...Пока не удалось уйти от инерционного энергосырьевого сценария <...> Это неизбежно ведет к росту зависимости России от импорта товаров и технологий, к закреплению за нами роли сырьевого придатка <...> Следуя этому сценарию, мы <...> не сможем обеспечить ни безопасность страны, ни ее нормального развития, *подвергнем угрозе само ее существования*... (курсив мой. – А.Р.)»¹⁰. И добавил: «Говорю это без всякого преувеличения». При этом надо понимать, что здесь мы имеем риторическое завершение целой программы, которой в кои-то веки удалось консолидировать специализированное на теме экспертное сообщество и вменяемую, ответственную часть политического класса¹¹.

Концептуальное, а в итоге и собственно философское возвышение данной темы шло поступательно, с постепенным пониманием, что проблема не сводится к технологиям, но предполагает кардинальную трансформацию экономики, социальной сферы, политики, идеологии, а в конечном счете и самих архетипов сознания, характеризующих сырьевые модели и ресурсный социум от эпохи льна, леса, меда и пеньки до периода взлета и падения относительно модернизированного нефтегазового комплекса. Цивилизационная проблема заключается в необходимости преодоления мощных инерций ресурсного социума, веками воспроизводящего фундаментальную схему Ключевского: «Государство крепло, а народ хирел».

Более того, проблема этого именно цивилизационного вызова, брошенного историей российской цивилизации как вековому инварианту, усугубляется целым рядом привходящих обстоятельств:

– сырьевое проклятье со временем поражает и прочие, несырьевые сферы (в сырьевые отрасли и производства низких переделов превращаются даже наука и образование, даже производство мозгов и знаний, тоже экспортируемых в виде сырья, но, в отличие от нефти, практически задаром);

– сырьевое проклятье переходит в проклятье институциональное, вследствие чего институциональные реформы превращаются в подлинную войну за государство, в которой партия сырьевой модели будет побеждать вплоть до момента обрушения сырьевой экономики, когда несырьевая альтернатива в одночасье потребуется в полном объеме и в готовом виде;

– независимо от оставшегося ресурса времени, зоны принятия решений и точки невозврата страна проходит уже сейчас, и вполне возможно, что точки невозврата уже пройдены.

¹⁰См. [15].

¹¹В почти равной мере это относится к официальной Стратегии 2020 и к стратегическим проектам Института современного развития – ИНСОП [13; 14; 17], не говоря об индивидуальных разработках [28; 27].

Было бы ошибкой думать, что подобные коллизии являются порождением нашего времени. Новейшие исследования цивилизации майса показывают, что данная цивилизация исчезла одновременно с истощением источников существования под влиянием неоднократной засухи. В этом контексте есть достаточно оснований говорить о специфических (и при этом весьма разнообразных) реалиях так называемых *нефтедобывающих цивилизаций*. Не надо напоминать, какое влияние на падение советской цивилизации оказало обесценивание нефти. Не исключено, что резкое ускромнение попыток решить проблему сырьевой модели в наше время связано с подзрением, что фатальные изменения и сейчас уже необратимы. Эпидемия коронавируса может оказаться в этом отношении лишь дополнительным катализатором. Если же говорить о цивилизационных аспектах сырьевых (шире – ресурсных) моделей, то надо иметь в виду, что это вполне заслуженная сфера исследований, для нашей философии, правда, почти закрытая гипертрофией увлечения политикой, идеологией и духовностью, но не проблемами жизнеобеспечения. В качестве сильного примера таких исследований может служить новая книга Александра Эткинда «Природа зла. Сырье и государство» [35]. См. также, в частности [22].

3.5. Российский цивилизационный проект на «движущейся платформе» цивилизаций модерна и постмодерна

Российский проект в принципе невозможно рассматривать вне коллизии модерна и постмодерна по целому ряду оснований. С известными и не самыми существенными оговорками модерн, как и постмодерн, является именно отдельной и достаточно определенной цивилизацией. Более того, этот цивилизационный слом создает ситуацию движущейся платформы, на которой разыгрываются практически все базовые коллизии более локальных ситуаций нашего времени.

Переоценка ценностей, основанная на критике катастроф высокого модерна и породившая собственно постсовременную альтернативу, во многом была связана с ужасающим опытом двух тоталитарных колоссов – немецкого и российского. Речь идет об идеях и реализациях тотальных проектов, изначально бывших идеалом всего Нового времени, пока воплощение этих идеалов не показало, что жить в макетах, реализованных в натуральную величину, невозможно, независимо от качества этой градостроительной, политической и идеологической архитектуры.

Фундаментальная и именно цивилизационная проблема нынешней России как раз и заключается в столкновении незавершенного позитива модерна с экстремальным политическим постмодернизмом, последовательно разрушающим принципы порядка, денотации и адекватности смысла и заменяющим все это совершенно отвязанной эклектикой и «онтологической» безответственностью.

Основные принципы этой концепции в сжатом виде представлены в цикле публикаций автора об «Архитектонике постмодерна» в журнале «Вопросы философии» [18; 19; 20], в недавней статье «Миллениалы эпохи postmodern» в журнале «Человек» [21] и др.

4. Порядок из хаоса. Хаос из порядка

4.1

Такого рода систематическое картирование проблемного поля можно и нужно было бы продолжить. Отдельный слой – типология и география цивилизаций, система взаимоотношений данного проекта с другими цивилизационными образованиями в классификациях, в истории и в мире. Здесь также проявляется множество параметров: моменты притяжения и отталкивания, аналогии и противопоставления...

Уже в обычной географии совмещение методом накладки, например, политической и физической карт мира дает новое знание: такие визуализации показывают, каким образом природа своими естественными рубежами, ландшафтом и климатом, полезными ископаемыми и другими ресурсами участвует в формировании межгосударственных границ и отношений. Такие тематические наслоения в изучении проектов цивилизационного развития также имеют более одного слоя картирования.

В свою очередь, все эти слои нанизаны на отдельную иерархию размерности (иерархию масштабов цивилизаций), что дает дополнительные измерения в общей объемной комбинаторике. Эти масштабы также могут быть по-разному актуализированы. Так, глобальный коронакризис буквально на глазах все более легализует употребление термина «цивилизация» именно в планетарном масштабе¹². И философия, конечно же, не вправе не реагировать на такие изменения в составе общеупотребимых слов и смыслов, постепенно становящихся общезначимыми.

Вместе с тем не менее, а возможно, и более продуктивным в наше время может оказаться движение к противоположному полюсу – к мини- и микромасштабам, когда цивилизация начинает пониматься не как отдельный окантованный объект, существующий как самодостаточное и полноценное целое в так или иначе означенных границах, а как составляющая, которая может быть вплетена в более общие интегральные цивилизационные образования. В этом смысле Россия может быть одновременно и разделена на

¹²Важно даже не то, что произносится однажды, а как это расходуется: [9; 10; 11; 36]. Список таких заголовков легко увеличивается в несколько раз. В том же духе Владимир Путин высказался 23.12.2020 на встрече с членами Правительства РФ.

ряд резко конфликтующих цивилизаций внутри себя, и распределена как разделенная цивилизация в мире. В этом отношении нечто подобное может происходить и с другими цивилизациями. Не исключено, что отнюдь не только искусство заголовка подвигает авторов писать тексты с такими лихими названиями: «Исламский цивилизационный проект: то, чего нет»¹³.

Ко всей этой и без того трехмерной модели можно добавить еще и четвертое, временное, темпоральное измерение. И тогда мы получим основу для сильной комбинаторики, помогающей отслеживать самые разные аспекты цивилизационного процессинга и проектирования. Чем-то это напоминает Борхеса или великую «машину Луллия»: простой механический перебор сочетаний слов должен в потенциале спродуцировать и все возможные литературные и научные произведения, которые только вообще могут быть когда-либо и кем-либо написаны. Однако все эти почти линнеевские классификации в случае с цивилизационными проектами имеют исключительно эвристический, я бы даже сказал, вспомогательный смысл. Работа с реальными, живыми объектами в этом духе неизбежно приводит к редукции, быстро переходящей в ригидность. Наука превращается в бесконечные споры о словах и в выяснение правоты позиций, которые вообще находятся вне альтернатив правильного и ошибочного. Сама специфика объекта здесь требует перехода от традиционной систематики к существенно иным парадигмам, во многом характерным для постмодерна и даже постмодернизма.

¹³«Само понятие “исламский мир” довольно расплывчатое. Оно может обозначать как всех мусульман мира, так и совокупность стран, большинство населения которых исповедует ислам. Однако традиционно термин “исламский мир” используется в контексте теории локальных цивилизаций как обозначение одной из них.

Проблема в том, что сама теория локальных цивилизаций не слишком хорошо обоснована. Интуитивно мы понимаем, что имеется в виду под конкретными цивилизациями и где проходят их границы, но рационально объяснить, с чего мы это взяли, более-менее внятно не получается. Еще русско-американский “отец социологии” Питирим Сорокин обращал на это внимание. Например, к числу локальных цивилизаций традиционно причисляют европейскую, китайскую и ту же исламскую, но при этом Европа – это географическое понятие, Китай – политическое, а ислам – религиозное. Есть ли между выделяемыми по столь разным признакам социальными группами что-либо общее? Далеко не все территории, где живут мусульмане, могут рассматриваться как бесспорные части единой культурной, цивилизационной, тем более политической целостности с общей проектностью. Например, мощнейший населенный мусульманами регион расположен в Южной Азии – он тянется от Пакистана через исламскую часть Индии в Бангладеш (бывший восточный Пакистан), но является ли это все частью исламского мира как локальной цивилизации? Далеко не факт. Дело в том, что Пакистан – исторически есть часть Индии. И это не просто “окраина”, подпавшая под инокультурное (исламское) влияние. Это – важнейшая часть индийской локальной цивилизации (а в том, что Индия представляет из себя таковую, сомневаться не приходится в любом случае)» [8].

4.2.

Трудно найти примеры более разнородного, внутренне противоречивого и нестроного, даже хаотичного словоупотребления, чем в дискурсе о цивилизации. Не зря часто так резко и в целом адекватно реагируют на эту откровенно запутывающую и слишком нестандартную ситуацию – и это только если иметь в виду собственно научную сферу. Однако философский анализ обязан учитывать всю совокупность языков, в которых так или иначе представлен дискурс о цивилизации. Это языки собственно философии, научной теории и истории, этнологии и этнографии, культурологии и политологии, исследований в области идеологии и пропаганды, техносферы и экологии, международных отношений и общей глобалистики... А главное, это еще и язык практики, живого интеллектуального общения и прямая политическая речь, начиная с бесконечного множества интереснейших бытовых суждений и заканчивая высказываниями духовных вождей, лидеров движений и представителей высшего политического руководства. Надо лишь выйти из заповедника внутренней переписки между коллегами-профессионалами и замкнутого круга привычного письма и чтения. Как только начинаешь собирать такого рода коллекции, тут же выясняется, что во всем этом массиве высказываний плотность полисемии, разночтений, противоречий и контрарных оценок выглядит просто катастрофической. Будто люди на разных языках говорят об одном и том же, или, наоборот, на одном языке говорят о разных вещах, совершенно этого не замечая.

И вместе с тем приходится признать, что это не тот случай, когда в дискурс о цивилизации можно радикально внести сколько-нибудь приемлемый (в традиционном смысле) порядок, а тем более отказаться от самого этого слова и связанного с ним вокабулярия, какая бы путаница при этом ни возникала.

Скорее наоборот, само это внешне не организованное множество употреблений одного и того же слова порой в совершенно разных объемах, аспектах, оценках и даже смыслах есть одновременно и данность речи, и свойство самого предмета. Соответственно, это же относится к связанным суждениям и высказываниям, причем как в теоретическом и историческом дискурсах о цивилизации, так и в соответствующей этнонауке, в обыденном знании. Бороться с этим бесполезно – это надо принять как уникальный дар и исследовать с благодарностью. Не каждой науке в качестве объекта выпадает такая захватывающая «природа».

Привычная логика, обыденная и научная, всегда хочет порядка, но в данном случае вынуждена приходить к нему через не вполне осознанную редукцию. Если исследовать корпус словарных статей и даже большинства основополагающих работ о цивилизации и цивилизациях, о цивилизационных процессах, проектах и т.п., то окажется, что в каждом из этих текстов по отдельности царит своя упорядоченность и правильность, достигаемая...

изоляция от всего, что мешает схеме. Хаотизм возникает при введении этих текстов в единый внутренне взаимосвязанный корпус. Если же эти тексты деконструировать до уровня молекулярных, а затем и атомарных высказываний и суждений, то этот хаотизм, во-первых, окажется на порядок большим, чем это видится даже в самых отчаянных оценках, а, во-вторых, очевидно непреодолимым без серьезных потерь, возможно даже изменяющих самой природе объекта.

И, наоборот, если каждое из таких словоупотреблений трактовать как одно из «лиц» слова «цивилизация», то это тот самый случай, когда речь по определению идет о «неопределенном круге лиц». При этом сразу лучше исходить из того, что каждое такое «лицо» имеет право на существование и в задачу аналитика входит не полицейская функция контроля, а тем более ограничения таких прав, но самостоятельное, инициативное и именно адвокативное изыскание таких прав в интересах лица и в презумпции их априорного наличия. Речь идет не об избирательно прореживающей, а именно о понимающей аналитике (спасибо Эмилю Дюркгейму с его «понижающей социологией») ¹⁴.

4.3.

Однако сама эта задача – увидеть во всем этом хаосе россыпь, а не мусор – нуждается в теоретическом осмыслении и построении неклассической методологии анализа. Не исключено даже, что речь идет о выборе на уровне философской парадигмы: есть подозрение, что не всякая философия в силах справиться с подобными мерцающими множествами просто по определению, в силу принадлежности к иной интеллектуальной среде, к иному миру представлений и реалий.

¹⁴Внутренняя полемика (а часто и вовсе ее имитация) по поводу «правильных» смыслов и понятийных свойств в дискурсе о цивилизации в таких случаях часто оказывается не только ничего не дающей, но именно контрпродуктивной. Искусственно создается видимость проблемного напряжения и движения мысли там, где его на самом деле нет. В результате сколь угодно эффектные фактурные построения современных авторов оказываются не более чем навязчивым доказательством позиций, с которыми в здравом уме никто и так не стал бы спорить. При этом срабатывает достаточно простой проверочный тест. Надо всего лишь убрать из предмета полемики имена собственных критикуемых авторов и их концепций и на освободившемся месте реконструировать объект критики только на основании доводов самого инициатора конфликта – как прямое зазеркалье критики. Сплошь и рядом в таких случаях оказывается, что победа в споре достигается тем, что авторитетнейшие теории низводятся до уровня ригидных тезисов, которым и в самом деле впору отказать в простом человеческом разумении. Как и их заслуженным авторам. Это, конечно, льстит самомнению отважных полемистов, но не более того.

Кстати, прием не случайно напоминает сталинскую манеру с постоянными вводными оборотами типа: «нас тут спрашивают...», «некоторые товарищи считают...», «как отнестись к...». Эти подводки выполняют важную функцию: без них простое изложение контента выглядело бы немотивированным представлением благочестивых, но мало кого интересующих банальностей.

«Обтряхающая» редукция всегда соответствует поискам сущности. Поэтому и оппонента, как правило, здесь опровергают одним ударом, какие бы фундаментальные исследования за его тезисом ни стояли. Отсюда все те же претензии написать сводное каноническое определение – дать единственно верную и полную дефиницию цивилизации. Отсюда такие же судьбоносные развилки: подвержены цивилизации изменениям или нет, сколько цивилизаций было в истории России – две или одна?

Постсовременное состояние дискурса о цивилизации, возможно, располагает к столь же неклассическим парадигмам, например, в духе постсовременного прагматизма Ричарда Рорти, в особенности к его классическому пониманию фундаментальной иронии. «Метафизики верят, что во внешнем мире имеются реальные сущности, раскрывать которые наш долг, да и сами сущности расположены к тому, чтобы их открывали» [16, с. 106]. «Ироник же, наоборот, является номиналистом и историцистом» [Там же, с. 105].

С этой точки зрения все множество предметов, аспектов, суждений и оценок, которое мы получаем в результате предыдущего объемного картирования, представляется скорее массой, применительно к которой и в самом деле не работают оппозиции правильного и неправильного, высокого и низкого, главного и второстепенного, центрального и периферийного, маргинального. Скорее, все это в целом более напоминают ризому Делеза и Гваттари, по конструкции несводимую не только к ячеистым решеткам, но и к древовидным, иерархически ветвящимся организованностям. Номиналист и историцист не пытаются навязать этой ризоме тот или иной правильный схематизм, но делают на ней какие угодно срезы, каждый раз открывающие новые смысловые композиции – своего рода концептуальные маршруты. Цивилизация риса только кажется чем-то имеющим мало отношения к традиционной, а тем более к современной России. Однако грамотный срез показывает, что дикая жара и безумная скученность населения в этой цивилизации, к которой и сейчас относится более двух третей населения Земли, автоматически воспроизводят точно те же фигуры социальности, которые в соответствии с заслуженной аналитической традицией в России считаются следствием холодного климата и фатальной разреженности населения на большей части территории страны. Ключевский со своим сакраментальным «Государство крепко...» был бы и здесь более чем уместен, и я не удивился бы, если бы поговорка «Бабы новых нарожают» оказалась еще и китайской.

Смысл такой маршрутизации заключается также в том, что она позволяет осмысленно выбирать те или иные наиболее значимые акценты. Для одних цивилизаций (или в конкретных ситуациях) принципиально важной оказывается проблема собирания или утраты идентичности, а также территориальной интеграции, дезинтеграции и реинтеграции. В других случаях

проблемы могут обостряться в связи с разрушением господствующей идеологии и самой идеократии, а соответственно – и с дезориентацией сознания общества. Особые случаи составляют вышеописанные ситуации цивилизационного вызова и выбора, внутреннего или внешнего.

Здесь же важно оценить саму возможность определения удельных весов и акцентов таких факторов в исследовании цивилизационных проектов. Одно дело, когда цивилизация в целом и конкретные цивилизации буквально бесятся с жиру, деградируя духовно и морально, и совсем другое – когда страны, упиваясь мифами своей якобы неповторимой духовности, на глазах распадаются как материальные цивилизации, едва ли не полностью импортируя всю свою технико-технологическую «современность». Истории известны случаи, когда цивилизации оставались практически без источников пропитания и средства существования, и эта всемирная история еще не кончилась – пусть в не столь буквальных версиях. Логика упадка и гибели – цивилизационная эсхатология – теоретически исследована явно недостаточно, особенно в отношении современности и перспективы. На это с особой силой обращает внимание разразившийся именно в наше время коронакризис.

Также здесь важны и продуктивны совпадения типологии цивилизаций, их географии и даже «социологии идей». Если допустить, что СССР (плюс частично соцлагерь и мировое освободительное движение) географически и исторически, пространственно и темпорально был одной из локальных цивилизаций, то окажется, что для одних стран и целых цивилизационных ареалов он был источником идей, идеологии и образцом ее лидирующего воплощения, а для других – одновременно военно-стратегическим соперником, конкурентом в области вооружений, высоких военных технологий и... все той же «страной-бензоколонкой». Перебирая такого рода крайне разнообразные комбинации, мы периодически оказываемся в положении пользователя игрового автомата, в котором с известной логикой и частотностью выпадают одновременно два, три, а то и все четыре играющих знака.

Особенно это значимо при переходе к максимальной локальности, фрактальными единицами которой являются даже не отдельные страны и государства, а наблюдаемые в них элементы, включения самоподобия или заимствования. В этом плане Россия есть одновременно: 1) часть мировой цивилизации, 2) редчайший случай цивилизации, располагающей ресурсом уничтожения цивилизации на планете Земля, 3) достаточно определенная локальная (одна из локальных) цивилизация, 4) образование, пережившее в своей истории смену достаточно самостоятельных цивилизаций, 5) особого рода более или менее эклектическая сборка отдельных цивилизационных фрагментов, вкраплений и переплетений. Если сменить оптику и сделать фокус существенно короче, то окажется, что и Российская империя, и СССР, и постсоветская Россия – все это еще и сростки существенно разных сверх-

локальных цивилизаций. Считать одной цивилизацией Советскую Прибалтику и республики Средней Азии можно было лишь с очень большими поправками, оговорками и уточнениями.

4.4

Тем более усложняется картина при подключении четвертого измерения (причем это именно отдельное темпоральное измерение всей модели, поскольку фактор времени в узком смысле по-разному реализуется в истории на разных этапах становления).

В качестве примера можно привести один только сюжет переплетения смыслов в понимании цивилизации как процесса и как состояния в наложении на множественность вызовов и ответов, касающихся локальных цивилизационных образований в рамках одной интегральной цивилизации.

Все сочинения на тему цивилизации, не слишком далеко выходящие за круг представлений Википедии, начинаются с утверждения, что изначально понятие цивилизации употреблялось именно как обозначение процесса цивилизации и лишь в XX в. более укоренилось в картине синхронного сосуществования ряда локальных цивилизаций. Это по-своему логично в той мере, в какой на определенном этапе то, что уже тогда именовало себя цивилизаций, само переживало стадию активного цивилизационного прогресса. Далее процесс цивилизации выражается в распространении основ и благ цивилизации как таковой на нецивилизованную или недостаточно цивилизованную часть человечества. И лишь затем термин «цивилизация» начинает употребляться в основном как существительное, и, как правило, во множественном числе. Такова почти каноническая схема¹⁵.

Однако более короткофокусная наводка открывает несколько другие хроники и хронологии. Все начиналось гораздо раньше: «На протяжении XVI столетия «открытие Европой великих цивилизаций, известных до той поры лишь по смутным слухам (в Китае, Японии, Юго-Восточной Азии и на Индийском субконтиненте) или даже вовсе неизвестных (ацтекской Мексики и инкской Перу), внушало идею о неисчерпаемом человеческом многообразии. Большинство этих цивилизаций развивались совершенно независимо от известной истории Европы, христианского мира, Античности и, по сути дела, человека: их генеалогии лежали в стороне от Рая и не впи-

¹⁵«Утопия» Мора, появившаяся в 1516 г., преподносилась как рассказ одного моряка, принимавшего участие в экспедиции Америго Веспуччи в Америку 1497–1498 гг., которого автору якобы довелось встретить в Антверпене. Новизна «Новой Атлантиды» Фрэнсиса Бэкона (1626), возможно, состояла главным образом в том, что он расположил ее в Тихом океане. Великолепный остров Гуинггнм Свифта (1726) появился вместе с фиктивной картой его местоположения в Южной Атлантике. (Смысл этих расположений, возможно, станет еще более ясным, если учесть, насколько немисливо было бы поместить на какую-либо карту, поддельную или настоящую, платоновскую «Республику».)

сывались в него. (Лишь гомогенное, пустое время могло стать их вместительным.) О влиянии этих открытий можно получить представление по своеобразным географиям воображаемых государств той эпохи¹⁶.

Все эти лукавые утопии, смоделированные по образцу реальных открытий, изображаются не как потерянный Рай, а как тогдашние современные общества. Можно утверждать, что таковыми они и должны были быть, поскольку сочинялись как критики тогдашних обществ, а названные открытия положили конец необходимости искать модели в давно минувшей древности» [1]. При желании в этом можно увидеть даже первые подходы не только к логике локальных цивилизаций, но и к тому, что впоследствии стало называться постколониальным и даже постсовременным¹⁷.

Особый интерес (в том числе именно для России) представляют случаи синхронного темпорального расслоения, когда цивилизация пребывает в разных временах сразу. «Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001–2010)», разработанный отделом по исследованию стратегии модернизации Китая Китайской академии наук, полный сухих формализмов и econometrics, начинается с философического и одновременно эпически-лирического полотна: четыре течения великой Янцзы от Тибета до океана соответствуют четырем стадиям эволюции – здесь и сейчас последовательно наблюдаются примитивные общества, аграрные, индустриальные и постиндустриальные (история, отлившаяся в географию)¹⁸. При этом стратегии модернизации Китая строят модели с временным горизонтом до конца этого века... Становится неловко за наши стратегии 2020, почему-то называвшиеся среднесрочными и засоренные мелочами при дефиците стратегического видения. К тому же китайцы исследуют свою модернизацию не «в среднем по госпиталю», но с учетом региональных различий и асинхронности. Если свои же российские общие показатели мы сможем и дальше заимствовать у трудолюбивого соседа (хотя бы и с коррективами), то философию модернизации и ее региональную стратификацию за нас не сделает никто.

4.5

И, наконец, особая аксиология проблемы – вопрос о положительных и отрицательных интегральных оценках самого явления цивилизации, причем не в профессиональной научной и философической аналитике, а именно в этнонауке и сознании общества, в обыденном словоупотреблении. Так, можно сделать далеко идущие выводы об отношении к цивилизации из следующего

¹⁶См. [2, с. 386–396].

¹⁷Ср. Рубцов А.В. Всемирная отзывчивость как предтеча русского постмодерна / Доклад на VII Конференции философов Востока и Запада, январь 1995, Гонолулу, США (The Seventh East-West Philosophers' Conference («Justice and Democracy»)).

¹⁸См. [12]. См. также [23].

уже почти держурного заявления: «Вся европейская цивилизация эволюционировала на нравственных принципах христианства. Коммунистическая идеология тоже восприняла их, взяв многое из Нового Завета» (патриарх Алексий II). Здесь нет и тени настороженности в отношении к явлению цивилизации вообще и к явлению европейской цивилизации в частности – и это идеологическая и общеполитическая позиция РПЦ прошлого издания!

В повседневной речи и письме нередко легко уживаются и прямо противоположные оценки. Из воспоминаний великого князя Александра Михайловича:

«Я написал эту книгу, не преследуя никаких политических целей и никаких общественных задач. Просто в соответствии с пережитым я захотел рассказать, что память сохранила, а главное, отметить этапы того пути, который привел меня к мысли, что единственное ценное в нашей жизни – это работа духа и освобождение живительных сил нашей души от всех пут материальной цивилизации и ложных идеалов (Париж, Июнь 1932 г.)... Народы западной цивилизации именно и являются печальными пришельцами, но там, на нецивилизованном востоке, никто еще не утратил надежду на лучшую жизнь за гробом...».

В том же духе цитируется императрица (о Распутине): «...Но ты ведь знаешь, Аликс, что Бог никогда не наделяет способностями творить чудеса детей цивилизации».

Что не мешает тому же автору тут же легко и органично писать о цивилизации в традиционно позитивном ключе: «Николай обладал всеми качествами лояльнейшего президента цивилизованной республики, что заставляло его часто забывать, что Невский проспект и Елисейские поля – это далеко не одно и то же... Мы не поняли того, что помощь белым армиям являлась залогом победы над тем злом, которое угрожает всему цивилизованному миру... Когда я нахожусь в Европе, я всегда испытываю чувство, как будто гуляю по красивым аллеям кладбища, в котором каждый камень напоминает мне о том, что цивилизация покончила самоубийством в августе 1914 года... Я не считаю современную эпоху ни цивилизованной, ни христианской».

При этом парадоксально, что негативная предустановка может присутствовать в самых, казалось бы, неромантических концепциях и теориях: «Или, как это думает Спенсер, такой пружиной является потребность наибольшего счастья, которая все полнее удовлетворяется более сложными формами цивилизации? Тогда следовало бы доказать, что счастье возрастает вместе с цивилизацией... Даже если правда, что теперь мы склонны искать счастье в промышленной цивилизации, то ничто не убеждает нас в том, что в будущем мы не будем искать его в чем-нибудь другом» [5, с. 256–309].

Главное в этой бесконечной россыпи – удержаться от выяснения, кто прав, а кто заблуждается, и признать такого рода амбивалентность свойством самого предмета. Такой взгляд на вещи защищает от бесконечных и столь же

бессмысленных дискуссий и учит скорее аналитической эмпатии – стремлению понять мотивы, смыслы и интенции людей, делающих подобные заявления о цивилизации и цивилизациях, даже если при этом они, казалось бы, самым неподобающим образом противоречат сами себе.

5. «Большой маршрут». О константах и динамике цивилизационной истории

Осталось показать, каким образом метод максимально широкой сборки дискурса о цивилизации работает при рассмотрении реальных проблем и коллизий, в том числе тех, что в настоящее время уже достаточно остро дискутируются в рамках темы «Российский проект цивилизационного развития». Подключение составляющих и смежных аспектов, таких как связь духовной и материальной цивилизации, идеология и политика, культура, идентичность, вызов и ответ, источники существования, цивилизационная эсхатология и т.д. и т.п., способствует не только полноте охвата, но и связности понимания в сквозной логике концепции. Таково необходимое условие движения от мнения к теории.

5.1

В качестве методологии предлагаемый холистический подход ориентирован не столько на отсеивание «неправильных» значений, сколько на их равноправную (и в этом смысле либеральную) сборку. Для этого требуется особого рода эмпатия – способность поставить себя на место оппонентов и тем самым прояснить их собственные смыслы и специфические интенции. Это не означает согласия с любыми чужими позициями; скорее наоборот, прояснение сути и различия контекстов вскрывает грубые идейно-политические конфликты, до этого успешно маскируемые имитацией тонкой аналитики и якобы академических дискуссий. Особенно это полезно, когда в историософических моделях оказываются упакованы вполне определенные идеологии и политические программы, открыто прокламировать которые у их сторонников не хватает решимости ввиду внешних обстоятельств и ответственности по отношению к собственной позиции. Если же договаривать начатое до конца, до конкретных политических выводов, становится понятным, иносказанием борьбы каких образов и проектов будущего России является вся эта имитация «игры в бисер», в частности вокруг констант истории России.

В случае, когда люди почему-либо упорно не договаривают собственных концепций до конца сами, это всегда можно сделать за них: логика превращения идей в политику, как правило, достаточно объективна и допускает достоверные реконструкции. Во всяком случае, у реконструируемых всегда остается право оспорить эти реконструкции, хотя такое оспаривание чаще оказывается еще более саморазоблачительным.

Почти идеальной в качестве материала для такого опыта выглядит система взглядов так называемого консервативного патриотизма, которую С.А. Никольский пытается критиковать в докладе и в предпосланной этому докладу статье из «Вопросов философии».

Прежде всего, есть все основания полагать, что в данном случае мы имеем дело не с противостоянием разных историософских школ и подходов, а с гораздо более глубоким конфликтом – с лишь слегка закамуфлированным проявлением «холодной гражданской войны в сфере идеологии» и не только. Иначе это называется «полемика на поражение». Если воспользоваться близкими С.А. Никольскому аналогиями из художественной литературы, то это даже не набоковские герои и судьбы, а, если угодно, подобие «Тихого Дона» – во всем богатстве перипетий и коллизий этой величественной и суровой драмы с множеством летальных исходов. (Но, правда, с поправками на нынешнее измельчание характеров и самих убеждений.) Свое оперативное появление вблизи такого рода дискуссий я объясняю простым словом из известного фильма: «Стреляли...».

5.2. Рефлексия, теория, историософия, идеология, политика, пропаганда

Критику своих оппонентов, идеализирующих константы российской истории пантеоном от Николая I до Сталина, С.А. Никольский усиливает за счет расширения арсенала историософии опытом и возможностями философствующей высокохудожественной литературы. Его коварный план понять несложно: далеко не все гении великой русской словесности были падкими на прелести кнута и самовластья. Скорее наоборот. Свободолюбие и стремление к политической цивилизованности – одна из очевидных и наиболее привлекательных констант великой русской литературы, и отказываться от этой традиции у ее наследников нет никаких оснований, кроме податливости актуальному политическому насилию.

Тот факт, что С.А. Никольский выступает здесь с откровенным «иду на вы», означает, что в структуре общего мегапроекта, а также в его жанровом спектре и публикационной стратегии определяется вполне характерная линия острой идеологической полемики. Эту линию в любом случае не получится «растворить» в теоретических упражнениях и исторических экскурсах. Тем более эта проблема станет явной, если и когда данная линия получит развитие и постепенно начнет осваиваться в более подходящих для подобной тематики полемических форматах. В любом случае уже сейчас есть основания задуматься о возможности отдельной прописки этой полемики в рамках общей публикационной стратегии и в гипотетической структуре финального отчета по теме. Не во всякий контекст такое выяснение отношений гармонично встраивается. В торговле это называется «проблема товарных соседств».

Что касается теории, то начать здесь можно было бы с методов критики идеологии у Маркса: у нас нет никаких оснований отказываться от такой критики и самокритики в отношении идеологий недавнего времени и тех, с которыми приходится иметь дело сейчас, в отношении оппонентов и самих себя. После «Немецкой идеологии» и особенно после «18-го брюмера...» принимать упаковку за самое содержание просто неинтересно. И сейчас нет такой привилегированной позиции, которая защищала бы нас от подобного рода сокрушительного анализа и самоанализа. Традиции прошлых поколений, как и прежде, тяготеют, как кошмар, над умами живых...

В параллельных концепциях такое отношение можно было бы трактовать, например, в духе герменевтики (или политической экзегетики), дающей толкования и в том числе вскрывающей всякую неявную интенциональность. Холлистическая установка предлагаемого нами подхода коррелирует с принципами герменевтического круга даже в первичной интерпретации Шлейермахера (через диалектику части и целого), не говоря о Дильтее, а затем Хайдеггере.

В теории среднего уровня можно было бы воспользоваться понятиями установки и предустановки (Узнадзе, Анохин, Бернштейн и др.). Наивно рассчитывать, что на людей подействуют сколь угодно рациональные и убедительные аргументы извне, если подобную аргументацию они жестко блокируют на уровне самосознания и в презентации собственных идей, при выработке собственных позиций. Априорные взгляды и оценки здесь изначально, они предшествуют всякому анализу и всякой коммуникации, а потому неизменны – константны. Люди часто сначала в силу тех или иных причин занимают конкретные позиции, а уже потом становятся адептами их идеологического оформления. В результате они все время доказывают друг другу в качестве теорем то, что в действительности является для них аксиомами.

Если провести систематический жанровый анализ, то окажется, что в данном случае мы наблюдаем не просто снижение философии и историософии до уровня идеологии, но и дальнейшее снижение идеологии до уровня якобы научно фундированной публицистики. Идеология все еще предполагает те или иные перемещения в диспозиции «вера – знание»; здесь же компонента знания стремится к нулю и постепенно оказывается на грани, за которой для «убежденно говорящего» не так обязательна даже сама вера в то, что он проповедует (что, собственно, и выражается этим сладким словом «пропаганда»).

Понятно, что любая сколь угодно мощная контраргументация в данном случае позволяет отчасти повысить убежденность и мобилизованность и без того «своих», в некоторой степени воздействовать на колеблющихся, возможно, отчасти повлиять на массовку противоположного лагеря и уж точно никак не повлияет на позицию критикуемого оппонента – идеолога и пропагандиста. Однако диверсионная эмпатия действует в прямо противо-

положном направлении. В единоборствах, особенно в технике дзюдо, это трактуется как перехват движения и силы противника. Его позицию надо не опровергать, а, наоборот, принять как святое и доработать до логического конца, морального и политического. Надо достроить идеологию оппонента до реального политического проекта и мысленно довести этот проект до его возможного практического завершения. Так, учитывая константы и установки консервативной траектории от Николая I Романова до Иосифа Джугашвили, многое прояснило бы написание проекта открытого письма ученого совета Института философии РАН и авторского актива государственной темы «Российский проект цивилизационного развития». Адресат – политическое руководство страны: президент, премьер-министр, спикеры обеих палат Федерального Собрания. Возможности таких обращений в позапрошлом году были весьма эффективно использованы при коррекции схем госзадания и отчетности, исходивших от Министерства науки и образования Российской Федерации и примкнувшей части администрации РАН. В новом аналогичном по статусу письме на основании проведенного анализа российских исторических констант могли бы быть сформулированы конкретные предложения по отмене ряда базовых статей действующей Конституции Российской Федерации, прежде всего утверждающих народ «единственным источником власти, вводящих принципы разделения властей, независимого суда, неприкосновенности гражданских прав и свобод, выборности и регулярной ротации власти... Либо вся эта либеральная демократия заменяется альтернативными положениями типа единственным источником власти в Российской Федерации является...» (нужное указать), либо получается, что пропагандисты констант незаметно подталкивают руководство страны на конституционное преступление, именуемое узурпацией власти и сурово наказуемое (в Белоруссии, например, – смертной казнью).

В мягком варианте это могут быть адресованные власти рекомендации по обращению в нынешних условиях с демократическими и либеральными нормами действующей конституции в духе сталинской политической практики. Однако в любом случае вытекающие из историософии политические проекты необходимо не просто договаривать до конца, но и оставлять следы «в твердой графике». Поскольку это особый и еще не всеми освоенный жанр, тем более есть смысл оказать коллегиальное содействие консервативным патриотам в составлении подобных документов.

5.3. Имперские и мобилизационные стратегии. Ресурсный социум в XXI в.

Одной из фундаментальных консервативных констант является империя, имперское как политическая и геостратегическая модель и как тип сознания. При этом надо понимать, что апофеозом имперского в нашей истории была даже не царская Россия, и даже не СССР во главе соцлагеря. В прошлом веке

коммунистическая империя по сути и в потенции включала в себя все мировое революционное и национально-освободительное движение, а также все анклавные идеологии революционаризма, не исключая даже европейского троцкизма и маоизма с их очевидно нашей идейной генетикой.

Элементарная эмпатия вскрывает природу этого типа сознания, страдающего фантомными болями утрат распадавшейся империи со всеми минусами, но и плюсами такого рода государственной, культурной, да и просто цивилизационной сборки. Но это не мешает и проявлениям деконструктивного, а часто и злокачественного геополитического нарциссизма, фиксированного на глобальной грандиозности и всемогущественности, порой даже за гранью медицински, клинически квалифицируемого бреда величия.

Однако продление этой имперской константы в наше время тем более вызывает ряд вопросов. Можно сколько угодно рассуждать о традициях российской имперскости, но нельзя не видеть и макроисторической динамики всей этой глобальной платформы. Империи распадаются большими кусками, но это не значит, что их можно регенерировать механическим «свинчиванием» такими же макрофрагментами. Имперское как таковое, очевидно, переходит в совсем другие агрегатные состояния – уже перешло, и достаточно давно. Империи собираются поверх государственных границ, и в этой тенденции содержится нечто гораздо большее, чем формирование полных или частичных межгосударственных союзов. Империи нового типа – информационные, интеллектуальные, культурные, научно-технологические, финансово-экономические, социогуманитарные и т.п. – срastaются не «кусками», а за счет диффузии суверенных субъектов как атомов в неразрывном срастании идеально полированных металлических поверхностей. Это сборки по определению *либеральные* – в самом широком и глубоком смысле этого слова. Прямая и обратная диффузия активности сотен миллионов суверенных индивидов является для таких империй гораздо большей гарантией от распада, чем любые формально-договорные отношения, а тем более отношения силы. И наоборот: в настоящее время попытки все так же кусками собрать обломки прежних империй, как правило, контрпродуктивны; они приводят лишь к самоизоляции и геополитическому одиночеству с таким трудом гальванизируемых метрополий.

Все то же самое относится к безнадежным попыткам законсервировать, а часто и усилить когда-то эффективные мобилизационные стратегии. В этом новом мире побеждают образования, энергетика которых складывается из активности и инициативы множества суверенных субъектов. Централизованная мобилизация, бывшая еще на что-то способной примерно до второй трети прошлого века, с тех пор ни на что великое да и просто продуктивное уже не годится.

В нынешних весьма специфических условиях России «нефтедобывающая цивилизация» и «экономика трубы» реально работают скорее на демобилизацию. Ориентированная на перераспределение институциональная среда, по сути своей, враждебна всякому собственному производству. Вне собственной сырьевой модели государство распределяет права на ведение предпринимательской деятельности как своего рода ограниченный ресурс, подобно квотам на нефть или вылов рыбы.

Что же касается проблемы вызова и необходимости для России делать цивилизационный выбор здесь и сейчас, то и в этом отношении мобилизационные идеологии и стратегии самым очевидным образом блокируют возможности «смены вектора развития с сырьевого на инновационный» – со всем драматизмом возможности «поставить под вопрос само существование страны».

5.4. Локальные константы и общая динамика

Отдельную тему представляет собой временной, темпоральный срез проблемы развития цивилизации. В общем картировании множеств такого рода сюжетов, составляющем отдельную и весьма продуктивную задачу, можно выделить следующие основные аспекты, связанные с актуальными политическими воплощениями такого рода конструкций.

В том, что касается неизменности или изменчивости цивилизационных образований, это вопрос исключительно выбора контекста, а то и просто конвенциональной терминологической договоренности, вполне реализуемой при достаточной эмпатии к позиции оппонента. Это также вопрос исторической локализации: в одни периоды скорость таких изменений действительно близка к нулю, а в другие – настолько велика, что превышает возможности человеческой адаптации. Помимо «шока от будущего», подлинные эффекты «социотрясения» (Б.А. Грушин) может вызывать шок от уже наступившего настоящего.

Следующим принципиальным моментом является вопрос о наличии интегральных исторических тенденций (мегатрендов, по Нэсбиту), перекрывающих более локальные колебания, прорывы и возвраты, забегания и отставания. Такие мегатренды могут рассматриваться в масштабе глобального взаимодействия либо в суммарной направленности изменения локальных цивилизаций, в том числе России. Отрезвляющим моментом в таких дискуссиях является прямое сопоставление состояний, так или иначе отстоящих друг от друга в истории. Это может быть сопоставление разных состояний условного человечества, а может быть и сопоставление состояний конкретной общности, даже более локальной, чем отдельные государства-цивилизации. В таких сопоставлениях даже политические константы чаще всего утопают в общей динамике цивилизационных изменений во всей их многоаспектности.

В идеологических дискуссиях важно также учитывать, что уважаемый, цивилизованный консерватизм вовсе не отрицает наличия и ценности изменений, а лишь регулирует их радикализм и скорость в соответствии с более общей исторической динамикой. Идеализация констант скорее свойственна так называемым *палеоконсерваторам*. Приписывание России в этом плане какого-либо особенного консерватизма, во-первых, противоречит исторической эмпирии, а во-вторых, выглядит оскорбительно для нации. Слишком похоже на утверждение известного историка о том, что у русских есть одна лишняя хромосома.

Кроме того, подобные утверждения взрывают и сами константы. Сама сталинская идеология базируется на культе революционных изменений, разогреве исторической динамики, опережении всего прогрессивного человечества в его экзальтированном стремлении в очень светлое будущее. Нетрудно догадаться, сколько лет без переписки можно было получить при Сталине за добрые слова в адрес Николая «Палкина». Или за неуважение в адрес пугачевых, разиных, болотниковых и далее по списку.

В новейших условиях необходимо также учитывать проблему изменения самого характера изменений. Идеология констант более расположена к распространению на историю причинно-следственных, так называемых *динамических* закономерностей в духе лапласовского детерминизма. С некоторых пор такого рода архаика уступает место опоре на логику *стохастических, вероятностно-статистических закономерностей*. Более того, в последнее время все большее значение придается логике *бифуркаций* – изменений, в которых малые сигналы на входе дают непредсказуемо сильные эффекты на выходе. В частности, эта логика многое проясняет и во всей истории русской революции от начала прошлого века до ее самых последних развилок, вплоть до «обнуления».

5.5. Метаидеология. Металиберализм

В докладе С.А. Никольского не случайно просматривается и явное стремление обнаружить нечто общечеловеческое, которое обеспечивало бы саму возможность всечеловеческого в разных границах, локусах и масштабах его применимости. Эта проблема реально существует, однако она вряд ли решаема в одном измерении.

В самом деле, триумфальное шествие всечеловеческого возможно только при условии, когда сама его логика и ценности представлены в той или иной именно общечеловеческой конструкции.

При более строгом анализе выясняется, что это в чистом виде проблема ведения и введения метаязыка, без которого, как известно, фатально неразрешимы даже хрестоматийные античные апории.

В теории идеологии эта же проблема идеально иллюстрируется классическим сюжетом из тургеневского «Рудина»: «У меня абсолютно нет никаких убеждений. – Вы в этом совершенно уверены? – Да. – Так вот вам на первый случай ваше первое убеждение». Или так: «Вы абсолютно убеждены в универсальности логики и ценностей всечеловеческого? – Да. – Так вот нам на первый случай наше еще одно общечеловеческое (но уже на метауровне, в горизонте идеологических высказываний об идеологии)».

Далее придется признать, что такого рода метаидеология по определению является именно либеральной. Классический вариант – содержащийся в Конституции Российской Федерации запрет на огосударствление какой-либо одной из идеологий с признанием ее доминирующей и общеобязательной. Как только мы отказываемся от этого либерального по самой своей сути запрета, мы тут же делегируем неизвестно кому право навязывать нам нечто общечеловеческое, в зависимости от взглядов и вкусов господствующей на данный момент группировки. С последующей сменой государственной идеологии на другое общечеловеческое, сплошь и рядом прямо противоположное предыдущему по взглядам и ценностям.

Отсюда напрашивается выход на проблему иерархии и масштабирования всечеловеческого как определенной модели отношений. Сейчас мы примерно понимаем, что такое всечеловеческое в глобальном масштабе, в соотношении макроцивилизаций. Но тот же самый вопрос встает, когда бывший однополярный, а ныне многополярный мир разделяется на однополярные зоны. Очевидно, мы здесь не можем удовлетвориться допущением *локального общечеловеческого* в пределах доминации той или иной локальной цивилизационной модели (например, в зоне исконно российского влияния, а тем более русского мира).

Следующий уровень определяет статус всечеловеческого и общечеловеческого в масштабах одного государства, одной политической системы. Например, в отношении к оппозиции. Отказ от логики и ценности всечеловеческого на данном уровне также возможен только изменой металиберальным принципам.

Не так трудно вообразить, что представляет собой всечеловеческое в логике, политике и этике на уровне института, мегатемы или даже отдельного монографического издания (хотя уже на уровне коллективной книги возникают явные сложности со структурой и композицией – с конкретным проектом). Скорее всего, выход здесь также может быть найден в разделении предметности и метауровня, когда этос всечеловеческого каждый отдельный автор пытается освоить и применить уже в отношении к общему дискурсу о цивилизации.

И, наконец, чисто технический, казалось бы, момент. Для нормальной имплементации данного подхода понадобится преодолеть соблазняющие многих гуманитариев иллюзии возможности жесткого управления значениями и смыслами посредством обмена сугубо формальными дефинициями. Логическая семантика и теория определения знают целый ряд других, более естественных форм фиксации значения и смысла – через определения операциональные, остенсивные, контекстуальные и пр. Реальная жизнь языка, в том числе языка строгой науки, активнейшим образом пользуется всей этой семантической машинерией. Дискурс о цивилизации в силу специфики самого этого предмета тем более требует проработки каждого из таких реально работающих контекстов и вытекающих из них смыслов – так, чтобы участники общения во всей этой полисемии не терялись, а, наоборот, свободно пользовались ее богатством. При адекватной проработке и нормальной предуготовке люди в реальной коммуникации прекрасно понимают друг друга – при всей нестрогости словообразования и мерцании несводимых друг к другу смыслов. Они, никак этого специально не оговаривая, легко перепрыгивают с одного смысла на другой, но при этом делают это синхронно и согласованно, поскольку контексты проработаны.

Рубцов Александр Вадимович – руководитель сектора философских исследований идеологических процессов Института философии РАН.
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Alexander V. Rubtsov – Head of the Department of the Philosophical Studies of Ideological Processes, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.
roubcov@inbox.ru

Список литературы

1. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; вступит. ст. С. Баньковской. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. 286 с. URL: <https://avidreaders.ru/download/voobrazhaemye-soobschestva.html?f=pdf> (дата обращения: 23.04.2021).
2. *Бенвенист Э.* Цивилизация. К истории слова // *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. 386–396. URL: http://ec-dejavu.ru/c-2/Civilization_Benveniste.html (дата обращения: 23.04.2021).
3. *Гранин Ю.* «Цивилизационный подход». Становление и эволюция // *Проблемы цивилизационного развития.* 2020. Т. 2. № 2. С. 65–85.
4. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.

5. Дюркгейм Э. Метод социологии // Западноевропейская социология XIX – начала XX веков. М.: Международный университет бизнеса и управления, 1996. С. 256–309. URL: <http://www.univer.omsk.su/students/s01percev/socio/durk1.htm>
6. Какое прошлое нужно будущему России. URL: <https://komitetgi.ru/analytics/3076/#2> (дата обращения: 23.04.2021).
7. Котова М. Черновики Михаила Булгакова (о чем говорят сожженные страницы, вычеркнутые слова, стертые имена и пометки карандашом). URL: <https://www.liveinternet.ru/users/bo4kameda/post435594584/> (дата обращения: 23.04.2021).
8. Макаров И. Исламский цивилизационный проект: то, чего нет // СОНАР, 24.10.2017. URL: <https://www.sonar2050.org/publications/islamskiy-civilizacionnyy-proekt-to-chego-net/> (дата обращения: 23.04.2021).
9. Медведев в обращении к россиянам назвал коронавирус угрозой цивилизации // РБК, 30.03.2020. URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5e8127b89a794769771dd9df> (дата обращения: 23.04.2021).
10. Медведев назвал коронавирус угрозой всему человечеству // РИА Новости, 30.03.2020. URL: <https://ria.ru/20200330/1569327709.html> (дата обращения: 23.04.2021).
11. Медведев назвал пандемию COVID-19 угрозой цивилизации, но призвал россиян не паниковать // Коммерсантъ, 30.03.2020. URL: <https://www.kommer-sant.ru/doc/4792826> (дата обращения: 23.04.2021).
12. Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001–2010) / Под общ. ред. Н.И. Лапина; пер. с англ. М.: Весь мир, 2011. 256 с.
13. Обретение будущего: Стратегия 2012. М., 2011. URL: http://www.insor-russia.com/files/Finding_of_the_Future%20.FULL_.pdf (дата обращения: 23.04.2021).
14. Обретение будущего: Стратегия 2012. Конспект. М.: Экон-информ, 2011. 95 с. URL: http://www.insor-russia.com/files/Finding_of_the_Future%20.Summary.pdf (дата обращения: 23.04.2021).
15. Путин В.В. Выступление на расширенном заседании Государственного совета «О стратегии развития России до 2020 года» // Сайт Президента России, 08.02.2008. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/24825> (дата обращения: 23.04.2021).
16. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
17. Россия XXI века: образ желаемого завтра. М.: Экон-информ, 2010. 66 с. URL: http://www.insor-russia.com/files/Obraz_gel_zavtra_0.pdf (дата обращения: 23.04.2021).
18. Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна: время // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 37–47.
19. Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна: континуум // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 66–76.
20. Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна: пространство // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 34–44.
21. Рубцов А.В. Миллениалы эпохи postmodern. Сможет ли новое поколение изменить мир // Человек. 2020. Т. 31. № 5. С. 129–145.
22. Рубцов А.В. Нефтедобывающая цивилизация. Система понятий и масштабы бедствия // Неприкосновенный запас. 2019. № 4. С. 148–164.
23. Рубцов А.В. Российская идентичность и вызов модернизации. М.: Библиотека ИНСОР, Экон-информ, 2009. 260 с. URL: <https://iphras.ru/uplfile/ideol/roubcov/Identichnost.html> или http://www.insor-russia.com/files/Rubchov_Rus_ident.pdf (дата обращения: 23.04.2021).
24. Рубцов А. Уроки китайского // Ведомости, 29.11.2011. URL: https://iphras.ru/uplfile/ideol/roubcov/2011/Vedom_29_11.html (дата обращения: 23.04.2021).

25. Рубцов А.В. Цивилизационный выбор в постсоветском контексте: реальные и ложные цели // Политическая концептология. 2018. № 4. С. 6–21.
26. Рубцов А.В. Цивилизационный выбор в постсоветском контексте: условия задачи // Политическая концептология. 2018. № 3. С. 17–32.
27. Рубцов А., Богословский С. Мегaproект. О формате и контурах стратегии национального развития. М.: Социум, 2008. URL: https://iphras.ru/uplfile/ideol/roubcov/Megaproject_brosh/main.html (дата обращения: 23.04.2021).
28. Рубцов А., Богословский С. Мегaproект для России: идеология, политика, экономика. М.: Известия УД АП РФ: Спецпроекты, 2007. URL: https://iphras.ru/uplfile/ideol/roubcov/Megaproject_kniga/main.html (дата обращения: 23.04.2021).
29. Сельскохозяйственная цивилизация. URL: <https://sites.google.com/site/civilizacium/home/civilizacium/selskohozaistvennaa-civilizacii> (дата обращения: 23.04.2021).
30. Старостина Ю. Росстат назвал долю россиян без доступа к канализации // РБК, 02.04.2019. URL: <https://www.rbc.ru/economics/02/04/2019/5ca1d7949a79475d1c2f6e4a> (дата обращения: 23.04.2021).
31. Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. 408 с.
32. Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов; сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. 464 с.
33. Шпенглер О. Причинность и судьба. Закат Европы. Т. I. Ч. I. Пб., 1923.
34. Эпштейн М. Рождение культуры из цивилизации // Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. М., 1988. URL: https://www.booksite.ru/localtxt/epsh/tein/epshtein_m/parad_nov/index.htm (дата обращения: 23.04.2021).
35. Эткинд А. Природа зла. Сырье и государство. М.: НЛЮ, 2020. 504 с.
36. «Это реальная угроза для человеческой цивилизации». Медведев сравнил пандемию коронавируса с антироссийскими санкциями // Новости Санкт-Петербурга. Фонтанка.ру, 30.03.2020. URL: <https://www.fontanka.ru/2020/03/30/69058645/> (дата обращения: 23.04.2021).

References

1. Anderson B. Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokah i rasprostraneni nacionalizma / Per. s angl. V. Nikolaeva; vstupil. st. S. Ban'kovskoj. M.: KANON-press-C: Kuchkovo pole, 2001. 286 s. URL: <https://avidreaders.ru/download/voobrazhaemye-soobshchestva.html?f=pdf> (reference date: 23.04.2021).
2. Benvenist E. Civilizaciya. K istorii slova // Benvenist E. Obshchaya lingvistika. M.: Editorial URSS, 2002. S. 386–396. URL: http://ec-dejavu.ru/c-2/Civilization_Benveniste.html (reference date: 23.04.2021).
3. Granin Yu. «Civilizacionnyj podhod». Stanovlenie i evolyuciya // Problemy civilizacionnogo razvitiya. 2020. T. 2. № 2. S. 65–85.
4. Delez Zh., Gvattari F. Tsyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya / Per. s franc. i poslesl. Ya.I. Svirskogo; nauch. red. V.Yu. Kuznecov. Ekaterinburg: U-Faktoriya; M.: Astrel', 2010. 895 s.
5. Dyurkgejm E. Metod sociologii // Zapadnoevropejskaya sociologiya XIX – nachala HKH vekov. M.: Mezhdunarodnyj universitet biznesa i upravleniya, 1996. S. 256–309. URL: <http://www.univer.omsk.su/students/s01percev/socio/durk1.htm>
6. Kakoe proshloe nuzhno budushchemu Rossii. URL: <https://komitetgi.ru/analytics/3076/#2> (reference date: 23.04.2021).
7. Kotova M. Chernoviki Mihaila Bulgakova (o chem govoryat sozhzhennye stranicy, vycherknutye slova, stertye imena i pometki karandashom). URL: <https://www.liveinternet.ru/users/bo4kameda/post435594584/> (reference date: 23.04.2021).

8. Makarov I. Islamskij civilizacionnyj proekt: to, chego net // SONAR, 24.10.2017. URL: <https://www.sonar2050.org/publications/islamskij-civilizacionnyy-proekt-to-chego-net/> (reference date: 23.04.2021).
9. Medvedev v obrashchenii k rossiyanam nazval koronavirus ugrozoi civilizacii // RBK, 30.03.2020. URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5e8127b89a794769771dd9df> (reference date: 23.04.2021).
10. Medvedev nazval koronavirus ugrozoi vsemu chelovechestvu // RIA Novosti, 30.03.2020. URL: <https://ria.ru/20200330/1569327709.html> (reference date: 23.04.2021).
11. Medvedev nazval pandemiyu COVID-19 ugrozoi civilizacii, no prizval rossiyan ne panikovat' // *Kommersant*, 30.03.2020. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4792826> (reference date: 23.04.2021).
12. Obzornyj doklad o modernizacii v mire i Kitae (2001–2010) / Pod obshch. red. N.I. Lapina; per. s angl. M.: Ves' mir, 2011. 256 s.
13. Obretnie budushchego: Strategiya 2012. M., 2011. URL: http://www.insor-russia.com/files/Finding_of_the_Future%20FULL_.pdf (reference date: 23.04.2021).
14. Obretnie budushchego: Strategiya 2012. Konspekt. M.: Ekon-inform, 2011. 95 s. URL: http://www.insor-russia.com/files/Finding_of_the_Future%20Summary.pdf (reference date: 23.04.2021).
15. Putin V.V. Vystuplenie na rasshireнном zasedanii Gosudarstvennogo soveta «O strategii razvitiya Rossii do 2020 goda» // Sajt Prezidenta Rossii, 08.02.2008. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/24825> (reference date: 23.04.2021).
16. Rorti R. Sluchajnost', ironiya i solidarnost'. M.: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996. 282 c.
17. Rossiya XXI veka: obraz zhelaemogo zavtra. M.: Ekon-inform, 2010. 66 s. URL: http://www.insor-russia.com/files/Obraz_gel_zavtra_0.pdf (reference date: 23.04.2021).
18. Rubcov A.V. Arhitektonika postmoderna: vremya // *Voprosy filosofii*. 2011. № 10. S. 37–47.
19. Rubcov A.V. Arhitektonika postmoderna: kontinuum // *Voprosy filosofii*. 2016. № 6. S. 66–76.
20. Rubcov A.V. Arhitektonika postmoderna: prostranstvo // *Voprosy filosofii*. 2012. № 4. S. 34–44.
21. Rubcov A.V. Millenialy epohi postmodern. Smozhet li novoe pokolenie izmenit' mir // *Chelovek*. 2020. T. 31. № 5. S. 129–145.
22. Rubcov A.V. Neftedobывayushchaya civilizaciya. Sistema ponyatij i masshtaby bedstviya // *Neprikosnovennyj zapas*. 2019. № 4. S. 148–164.
23. Rubcov A.V. Rossijskaya identichnost' i vyzov modernizacii. M.: Biblioteka INSOR, Ekon-inform, 2009. 260 c. URL: <https://iphras.ru/uplfile/ideol/roubcov/Identichnost.html> ili http://www.insor-russia.com/files/Rubcov_Rus_ident.pdf (reference date: 23.04.2021).
24. Rubcov A. Uroki kitajskogo // *Vedomosti*, 29.11.2011. URL: https://iphras.ru/uplfile/ideol/roubcov/2011/Vedom_29_11.html (reference date: 23.04.2021).
25. Rubcov A.V. Civilizacionnyj vybor v postsovetskom kontekste: real'nye i lozhnye celi // *Politicheskaya konceptologiya*. 2018. № 4. S. 6–21.
26. Rubcov A.V. Civilizacionnyj vybor v postsovetskom kontekste: usloviya zadachi // *Politicheskaya konceptologiya*. 2018. № 3. S. 17–32.
27. Rubcov A., Bogoslovskij S. Megaproekt. O formate i konturah strategii nacional'nogo razvitiya. M.: Socium, 2008. URL: https://iphras.ru/uplfile/ideol/roubcov/Megaproject_brosh/main.html (reference date: 23.04.2021).
28. Rubcov A., Bogoslovskij S. Megaproekt dlya Rossii: ideologiya, politika, ekonomika. M.: Izvestiya UD AP RF: Specproekty, 2007. URL: https://iphras.ru/uplfile/ideol/roubcov/Megaproject_kniga/main.html (reference date: 23.04.2021).

29. Cel'skohozyajstvennaya civilizaciya. URL: <https://sites.google.com/site/civilizacium/home/civilizacium/selskohozaistvennaa-civilizacii> (reference date: 23.04.2021).
30. Starostina Yu. Rosstat nazval dolyu rossiyan bez dostupa k kanalizacii // RBK, 02.04.2019. URL: <https://www.rbc.ru/economics/02/04/2019/5ca1d7949a79475d1c2f6e4a> (reference date: 23.04.2021).
31. Stepin V.S. *Civilizaciya i kul'tura*. SPb.: SPbGUP, 2011. 408 s.
32. *Filosofiya i ideologiya: ot Marksa do postmoderna* / Otv. red. A.A. Gusejnov, A.V. Rubcov; sost. A.V. Rubcov. M.: Progress-Tradiciya, 2018. 464 s.
33. Shpengler O. *Prichinnost' i sud'ba. Zakat Evropy*. T. I. Ch. I. Pb., 1923.
34. Epshtejn M. *Rozhdenie kul'tury iz civilizacii* // Epshtejn M. *Paradoksy novizny. O literaturnom razvitii XIX–XX vekov*. M., 1988. URL: https://www.booksite.ru/localtxt/epsh/tein/epshtein_m/parad_nov/index.htm (reference date: 23.04.2021).
35. Etkind A. *Priroda zla. Syr'e i gosudarstvo*. M.: NLO, 2020. 504 s.
36. «Eto real'naya ugroza dlya chelovecheskoj civilizacii». Medvedev sravnil pandemiyu koronavirusa s antirossijskimi sankcijami // *Novosti Sankt-Peterburga*. Fontanka.ru, 30.03.2020. URL: <https://www.fontanka.ru/2020/03/30/69058645/> (reference date: 23.04.2021).

С.С. Неретина

Контурное картирование цивилизации

Svetlana S. Neretina

Contour mapping of civilization

В статье, которая является реакцией на доклад А.В. Рубцова «Российский проект цивилизационного развития: тематическая структура и каркас категорий», контурное картирование структур, способов выявления содержания, смысла и задач цивилизаций обсуждается как имеющее теоретико-методологическое значение. Вместе с тем ставится проблема понимания терминов «государство», «нация», «цивилизация», «право» и прежде всего «история», с которой тесно связано само появление идеи цивилизации в эпоху модерна. Эти термины могут иметь разное значение не только в разных цивилизациях, но и внутри разных регионов одной цивилизации, лишая смысла потуги добиться консенсуса в спорных ситуациях. Анализ этих понятий, составляющих каркас цивилизаций, повлек за собой необходимость представить различие между понятием новой истории как обозначения границы времени и модерна как содержания нового, показать способы темпоральных смещений. Контурное картирование цивилизации обнаруживает и различие между ними, и их общность, а режим историчности, устанавливающий отношения и стратегии отношений между разными временами, позволяет создать разнообразные акторно-сетевые связи – политические с физическими, историческими, социальными картами, умещающимися в карманах каждого человека и пр., – обнаруживая и сходства и уникальность времени в каждом отдельном регионе. Такого рода способность выделения с помощью технически налаженных средств дифференциалов цивилизации, истории или культуры позволяет прогнозировать кризисные моменты, во время которых любое время (прошлое, настоящее и будущее) начинает терять свои очертания. Кризис и осознание кризиса дают возможность преодолеть историю как выражение модерна, ибо нельзя ставить вопрос о будущем, находясь внутри истории. Задача состоит в правильном формировании состава проекта, который должен исключать попытки создавать будущую теорию из прошлого. Пытаться строить только на основании якобы известного и отстоявшегося прошлого – значит обречь свои попытки на неудачу: смысл проекта в том, чтобы преодолеть прошлое, уход от которого свидетельствует о том, что ожидаемые изменения не должны быть похожи на события прошлого. Проект – это попытка обнаружить язык, на котором сможет заговорить будущее.

© Неретина С.С.

Ключевые слова: история, время, цивилизация, картирование, метафора, выбор, революция, постмодерн, опыт, ожидание.

The article, which is a reaction to the report of A.V. Rubtsov “Russian project of civilizational development: thematic structure and framework of categories”, contour mapping of structures, ways to identify the content, meaning and objectives of civilizations is discussed as having theoretical and methodological significance. At the same time, the problem of understanding the terms “state”, “nation”, “civilization”, “law”, and above all “history” is posed, with which the very appearance of the idea of civilization is closely connected, which can have different meanings not only in different civilizations, but also within different regions of one civilization, depriving the sense of trying to achieve consensus in controversial situations. The analysis of these concepts, which make up the framework of civilizations, entailed the need to identify the difference between the concept of New history as a designation of the border of time and Modernity as the content of the new, to show the ways of temporal shifts. Contour mapping of civilization reveals both the difference between them and their commonality, and the historicity mode, which establishes relationships and strategies of relationships between different times, allows you to create a variety of network connections: political with physical, historical, social maps that fit in the pockets of each person, etc., revealing and the similarities and uniqueness of the time in each separate region. This kind of ability to identify differentials of civilization, history or culture with the help of technically adjusted means makes it possible to predict crisis moments during which any time (past, present and future) begins to lose its shape. The crisis and the awareness of the crisis make it possible to overcome history as an expression of Modernity, because one cannot raise the question of the future while being inside history. The task is to correctly form the composition of the project, which should exclude attempts to create a future theory from the past. Trying to build only on the basis of a supposedly known and settled past is to doom your attempts to failure: the purpose of the project is to overcome the past, the departure from which indicates that the expected changes should not be similar to the events of the past. The project is an attempt to find a language in which the future can speak.

Keywords: history, time, civilization, mapping, metaphor, choice, revolution, postmodernity, experience, expectation.

Доклад Александра Вадимовича Рубцова имеет важное и прежде всего теоретико-методологическое значение, и я полагаю, что это введет в разработку проекта весомый оппонирующий голос, потому что он – и справедливо – нарушает обозначившуюся линейность в восприятии российского развития, давно и многими принятую, но также давно и многими развезянную, и не принятую во внимание. Такая изящная бескомпромиссная полемика представлена с помощью тропологии (логики переносов, иносказаний, показывающих возможности мыслить цивилизационное в данном случае видение) – в статьях метафорам, аналогиям, сравнениям уделяется первостепенное значение, ибо они то маскируют, то, наоборот, проявляют суть дела. «Начинать анализ с политических иносказаний приходится еще и потому, – пишет Рубцов, – что именно здесь, а не в прямых декларациях проступают контуры цивилизационного выбора, как он есть не на словах, а в деле. Точнее, здесь сопрягаются две метафоры, два больших тропа: *риторика цивилизационного*

выбора (например, между Западом и Востоком)» – Она «работает как иносказание выбора политического (например, между подконтрольной властью и диктатом), но в то же самое время» это «*недекларируемый, но реализуемый выбор*», который «сам прячется за иносказаниями, только уже необязательно цивилизационными. Эти метафоры второго порядка могут быть в том числе историографическими и пластическими, артикулируемыми в текстах, мемуарах и других форматах псевдонауки и якобы искусства». Таковым, например, является памятник св. Владимиру, очевидно свидетельствующий о православно-религиозном смысле цивилизации и ее декларируемой мощи, ибо размерами он превосходит все мыслимые ранее, кроме памятников Ленину и Сталину и пирамиды Хеопса. И это – свидетельство интенций времени. Но «искусственно наращиваемая метафорика» рядом порождает другую форму, которую тоже можно принять за метафору, – анонимность. В словаре «Средневековая история культуры», когда-то желанном детище А.Я. Гуревича, вообще нет упоминаний ни об одной персоне. Культурно-исторический такт – хорошее определение для такой ситуации – в данном случае соблюден в полной мере (при условии обоснованности величиной) или не соблюден вообще (в случае несогласия с манифестациями подобных величин).

Мы вступаем нашим проектом в область футурологии очень вовремя – в момент всеобщего кризиса, внезапного изменения всего мира, его структуры, его составляющих, который (мир), впрочем, долго этого кризиса ждал. И я согласна в данном случае с А.В. Рубцовым, что мы заняты *конструированием* (теоретиков конструктивизма много), руководствуясь желанием того, что в рабочем конструировании называется *правильно сформированным составом проекта*. Главное при этом – он, проект, должен включать то, о чем всю свою жизнь предупреждала история философии, – пытаться создавать будущую теорию из прошлого, *забывая, что время течет из будущего*. Пытаться строить только на основании якобы нам известного и отстоявшегося прошлого – значит обречь свои попытки на неудачу, ибо *мы потому и уходим от прошлого, что желаем изменений, не похожих на те, что уже произошли в прошлом, а тех, что могут произойти в будущем*. Этих изменений мы не знаем, мы лишь пытаемся их открыть в силу данной нам гомохронности и синхронности, одно- и единовременности, бесконечности времени, в котором мы находимся. В докладе это названо фактором непредсказуемости.

Однако вполне правомерен вопрос: есть ли будущее у прошлого? Вопрос, встающий в оппозицию докладу «Какое прошлое нужно будущему России?», на который ссылается Рубцов. В свое время «вопрос: *есть ли будущее у прошлого...* был лишь строкой опроса: действительно ли мы готовы остаться без будущего» [3], соответственно, и без прошлого, ведь по определению их нет. «Поскольку будущее никогда в истории не выросло

из современности» (как бы мы ее ни называли – модернизмом, постмодернизмом, постпостмодернизмом, в 60-е гг. XX в., когда действительно проводился подобный опрос, таких слов не было), понимаемой как «нестойкий коллективный консенсус из статус-кво», – мы никак не выйдем из своей же интриги: ставить вопрос о будущем исходя из *истории*, находясь *внутри нее*, – значит ставить вопрос, на который нет ответа [3]. Мы будем стоять на месте, в то время как должны учиться понимать язык, на котором *только еще сможет* заговорить будущее, а потому работа над будущим открыта. Для этого как раз и нужно преодоление модерна, ибо именно модерн – родоначальник истории как центральной философской проблемы, связанной с порядками времени и режимами историчности, о чем уже довольно давно писал французский историк Ф. Артог [1].

Карта – это попытка как-то обнаружить вещи, проговаривающиеся языком этого будущего, и понять, отвечаем ли мы на глобальные вызовы, о которых говорит Александр Вадимович, прежде всего на сырьевой вызов: хотя сейчас можно говорить скорее о гибридности России, о том, что она «недо» – недопетрогосударство, недокоммерческое государство и недогосударство с сетевыми структурами, хотя когда-то была хорошо развитой не сырьевой, но аграрной страной, что ценил, например, тот же Черчилль.

К чему ведет это «недо»? К тому, что мы сейчас присутствуем при попытках одних исследователей понять разломы, щели или преобразования истории, а других – прошлое законсервировать, сделать его неработающим, стоячим, соответственно, при такой консервации не работающим (оконченным), как и само понятие «история», – в другом смысле, чем у Фукуямы. Но все же должно осознать, что при попытках узнать цивилизационное или какое-то другое будущее мир рухнет, хотим мы этого или не хотим, и это возвращает мысль к миру, где человек появился впервые (если уж говорить о бескомпромиссности), к миру, который создал его и который им создавался. Идею такого мира (даже мира миров) давным-давно высказывал М.Я. Гефтер, но вот о том же говорит Ф. Артог и др. Нарушение порядка времени ведет к смешению времен, о чем давно говорил российский археолог Л.С. Клейн [5], о том же говорится в упомянутой статье Артога, который подчеркнул, что трещины во времени были замечены в эпоху мировых войн, и тон в обсуждениях стало задавать не прошлое, а настоящее, и оно же завещает прошлое будущему. Сам же Артог полагает неизвестное будущее. Его «поколение родилось из события (1940–1945. – С.Н.), которого не знало» [1]. В этом смысле это высказывание историка начала XXI в. можно считать ответом на проведенный в 60-е гг. XX в. опрос «есть ли будущее у прошлого?». Настоящее оказалось тем самым «нестабильным статус-кво», опорой для толчка в это будущее. Технология продолжала развиваться, настоящее время становится лишь кое-каким оправданием общества, находя-

щегося в постоянной готовности к прыжку. И дело оказалось не в определении «прошлое – то, что было, а настоящее – граница между прошлым и будущим», а в осознании стертости дистанции между временами в пользу темпоральности настоящего, которая давно называется презентизмом.

Его может презентировать контурное картирование. Однако контурное картирование содержания – это еще и попытка обнаружить не просто пустые, незаполненные места, но наполнить их таким – пусть пока потенциальным – содержанием, включенным в режимы опыта (прошлого) и ожидания (будущего) [11]. Не исключено, что все они, оказавшись заполненными, положат конец *истории как собственно эпохи, начавшейся с христианской эры*: термин «история» и раньше был, но история не определяла эпохи, не была средоточием философского внимания, в то время как в XVII в. появилась даже историка, исследование которой привело в XVIII в. к изменению самого понимания истории – из собрания сведений, из судьи-истора и из *magistra vitae* она превратилась в историю рассказанную и историю свершившуюся, мыслимую и реальную, *Historie* превратилась в *Geschichte*. Смену вокабулярия как раз и обнаружил Р. Козеллек, хотя о том же писал и Гефтер в «Третьего тысячелетия не будет», а еще раньше Хайдеггер. Да и сам хайдеггеровский проект и хайдеггеровский отказ от теологии не случаен. Проект может предполагать нехристианскую эру, где нет такого, в том числе цивилизационно-исторического, отсчета. Не случайно, что термин «цивилизация» появился в то же время, когда история стала философским нервом. У его родителя, шотландца Адама Фергюссона, – это философский термин (1767). В Германии затем цивилизацию преобразили в культуру. Т. Моммзен писал о человеческом долге помешать цивилизации разрушить культуру, хотя цивилизация, напомнил затем Ш. Сеньобос, не только разум, но и дороги, порты и причалы.

Если это иметь в виду, то в таком случае становится понятно высказывание Рубцова о том, что с помощью контурного картирования можно расширить или ужать «круг аналитических интересов здорового человека», хотя «подобно компьютерной игре в “Цивилизацию”, захват целого здесь также осуществляется особого рода симуляцией». Это важное слово – «симуляция» – фактически обозначает соотношение между нарративом и реальностью, которые часто начинают «выдавать» себя друг за друга, и тем, что происходит *вдруг*, вне всякого плана – при столкновении, например, незавершенного позитива модерна с экстремальным политическим постмодернизмом, последовательно разрушающим принципы порядка, денотации и адекватности смысла».

Тем более что философия – цитирую – «исходит из презумпции, во-первых, предельных оснований, а во-вторых, искомой полноты картины мира или хотя бы ее обсуждаемого фрагмента».

Вот то, что *происходит вне плана*, то новое, о чем говорит Рубцов, и есть самое продуктивное, это и есть «гость из будущего», с которым не всегда знаешь, что делать. Будучи уверенной в том, что философия исходит или доводит рассуждение до предельных оснований, я, правда, не уверена в том, что она исходит из искомой полноты мира (как не уверена и в том, что у философствования есть «узко понимаемые профессиональные пределы»: предельность не узость, напротив, она всю *глубину* проблем принимает на себя как ответственность, вбирая все, в том числе нефилософскую мысль. Это *напряжение* мысли. Искомость мы как раз ищем и чаще всего исходим из ничего, из того, чего нет, или чего-то, что неясно мерещится. Мы всегда проходим через нулевую отметку.

Новое – это проблема. Не случайно нет определения *новому*: в словарях оно передается через нововведение или альтернативу старому, хотя Новое время мы определяем через осознание невероятной новизны, постигая ее интуитивно и считая чем-то само собой разумеющимся. И вот что интересно: мы лишь недавно стали называть эпоху, длившуюся с XVII в. модерном, прежде называли Новым временем, ибо это – разные вещи. Новое время – это *фиксация* некоего наступления времени, а модерн – *содержание* этого времени.

Новое время – революционный разрыв со старым временем, и, хотя речь идет об абстрактном времени, именно в качестве революционного разрыва оно было принято как термин в нашей историографии. У нас и сейчас все воспринимается через революционный слом – даже призывы к эволюционизму основаны на страхе перед революцией, а не на теоретических исследованиях эволюции.

Революция 1789 г. и все с нею связанное были порождением не только света знания, но и его отрицания. Через это прошла вся Европа, *и слепота коснулась не двух государств*, а всех – фашизм был повсеместно (Италия и Испания, помимо Германии, да и в России, если мы помним, в Манифесте ЛЕФа было упоминание – шедшее от Ф.Т. Маринетти – о фашизме, и Маяковский пытался использовать его как «продолжение всегдашней борьбы за коммунистическую культуру» против вульгаризаторов и украшателей производственного быта). Кажется, люди Нового времени сообща прошли все стадии французского революционного действия. Гильотинированное сознание коснулось всего нашего полушария. модерн с его идеей испытания нового, провел эксперимент не над двумя странами – у Гефтера одна из книг называется «Неостановленная революция», да и сейчас идет бесконечная *реформация*, – эксперимент над всеми, и потому новое (пандемия в том числе) ведет к пересмотру самого статуса новизны. Есть ли новизна? Чем была новизна Нового времени?

А новизна была: за священной историей и множеством историй открылся исторический процесс, развертывающийся в непрерывном, однородно текущем, нормативно измеримом времени. Все подчиняется такой линейности, делающей ненужными разные времена и разные меры. Не может быть турецкого или парижского ливра, разных размеров локтя и, конечно, одиннадцатичасового дня, о котором в свое время сообщала некая «Историческая библия». Об этом пытался напомнить О.Э. Мандельштам, когда писал, что и «Батюшкова мне противна спесь: Который час, его спросили здесь, а он ответил любопытным: вечность». Конечно, «светлый циферблат» не вечность, все же что-то от нее в нем есть.

Но что такое сам термин «новое»? Как иногда определяют математики (у философов я не видела), это – повтор старого или антипод его (Рождество), это – то же самое, но идущее вслед (то же Рождество на другой год), другое (его иная трактовка), субстанция информации, семантика и формы семантики, творческий момент которых состоит в наращивании элементов информации, переструктурировании. Так, ксерокопия – многократно повторенная информация, имеющая несобственную форму-носитель, плагиат – заимствование свободно циркулирующей информации. «Новый научный результат представляет собой структурированную новизну, которая “генерирует” образы, выходящие за рамки порождающих их посылок-прообразов» [2, с. 134]. Идеология – это псевдоновизна, но именно она часто признается за новизну (так, премьера оперы «Леди Макбет Мценского уезда» при появлении в 1934 г. имела ошеломляющий успех и ошеломляющий разгром через 2 года, в 1936-м) [Там же, с. 136].

Новое связано со всегдашней жадностью его: Христос всегда нов, а потому Амвросий Медиоланский отменяет даже мысль о культуре на тысячу лет, считая, что речь идет о языческой традиции; в XIII в. возникают *logica vetus*, *logica nova*, *logica modernorum* и даже *logica modernissima*. Первые две разбирались с анализом разных книг Аристотеля (старые трактаты, вновь появившиеся), а последние делали попытку понять, что такое неразрешимое (вот и отличие от просто новизны – в постановке проблемы!). Поэтому, когда Рубцов пишет, что «Новое время открыло себя человеку, миру и будущему, сбросило с себя путы косности... расковало субъективность и самопознание», то это так, но насколько это так? После Августина известны только две «Исповеди»... Можно сказать, что наш постоянный мысленный возврат к анализу событий, происходящих во времена Орды, Ивана Грозного, Петра I, т.е. наша постоянная оглядка на прошлое, – это *наши симфонии*, сделанные для того, чтобы связать историю в целое, и эта сеть не разорвана (сеть – важное для нашей задачи слово!), но это означает ее замкнутость (не открытость), ее боязнь быть разорванной, если не понять это и как тот предел, за которым просматривается выход из истории и попытка взглянуть в будущее. модерн представляет собой две совокупности

разнообразных (перпендикулярных) практик: *перевод* (с разных языков, с обыденного языка на язык науки, с языка науки на обыденный язык и язык практики, с одного иностранного языка на другой, что все вместе образует сети) и *критику*, предполагающую очищение разума, а значит, и языка, т.е. и переводов. Это то, чем мы занимаемся сегодня, пытаюсь угадать цивилизационное развитие в будущем. И мы полагаем в этом какой-то выход, хотя это наш крест.

Потому мне кажется, что предложение Рубцова осуществить не только цивилизационное картирование, но и составить карту понятий, из которых исходит *мировая* практика в описании (определении) состояний этого мира, – это насущное предложение, которое позволит вынести на поверхность и те прежде скрытые моменты-мотивы, элементы устройства, которые существуют, как град Китеж. Ибо мы, пытаюсь определить *особый* путь России, забываем о том, что термины при этом используем не китайские, не арабские, не индийские, а общеевропейские. Кажется, что нужно попытаться определить время и место их появления и их явления именно как особого в русской, затем в российской действительности. *Цивилизация?* При этом нельзя обойтись без понятия «*civis-гражданин*»? Где оно было *там* и где оно *здесь*? Оно связано непременно с пониманием *права, собственности и отношением к праву и собственности*. Этого понятия не было у Хаммурапи или в Египте, хотя там были законы, ибо оно возникает не там, где существуют даже писанные законы, а там, где есть институт, следящий за их выполнением (и за исполнением равенства при применении законов). Собственно, этому посвящена и «Апология Сократа». В Московской Руси упоминание о гражданстве существовало с XVI в., несмотря на разбой Ивана Грозного, уничтожившего граждан Новгорода и Пскова, но о нем упоминает князь Андрей Курбский, который, ратуя за *общую вещь христианскую*, что сам он в глоссах определял как *христианскую республику*, напоминал царю о необходимости исполнения христианских законов. Как считает К. Ерусалимский, «князь Андрей стал первым республиканцем, пытающимся, как ни парадоксально, объединить имперскую традицию с Цицеронианством и шляхетской традицией». Конечно, его желание, «чтобы на Руси происходило то же, что и на сеймах в Речи Посполитой, – это шляхетская утопия» [4], но акцент в данном случае ставится на употреблении терминов. Термин «гражданин» был в большом употреблении и у известного консерватора К. Победоносцева [8], но у нас в определенный период времени сложилось боязливо-отрицательное отношение к слову «гражданин» (в обращении «гражданин начальник»).

Другое нуждающееся в пояснении понятие – «*государство*». Мы его понимаем как установившуюся вертикаль власти, предполагающую подчинение. Мы умудрились Цицероновскую (долго работавшую по горизонтали общенародных институтов) *res publica* (предполагающую выборность на

определенный срок магистратов, личные права и свободы граждан) перевести как «государство», а «*Il principe*» Макиавелли как «государь», хотя создатель «*Il principe*» совершенно точно назвал принципатом наметившийся в его время способ правления, потому и читал историю периода Октавиана Августа.

В XVI в. мы в то же время столкнулись и с идеей русского мира [3], даже русской системы, как назвали результат «великой самодержавной революции середины XVII столетия» Ю.С. Пивоваров и А.И. Фурсов [9], которая позволила глобальности разместиться в повседневности. Однако обратим внимание: это случается примерно в то время, которое называется Новым или модерном. В этом смысле очень значимы все приложения к докладу со ссылками на работы автора. Во всех приложениях речь идет о *встраивании* России в мировой процесс со своими особенностями – не сепаратностью.

Но тем не менее, когда говорится, что в эпоху модерна люди были ослеплены светом настолько, что тьма породила два тоталитарных режима, направленных на хомицид, затрагивающий не только другие народы, но собственный, на гражданскую войну, когда делается попытка лишить человека права даже на индивидуальную смерть, которую, к счастью, человек отстоял, принимая решение о самом себе, например, во время войны (мы об этом в принципе писали в сборнике «Человек и война»), это надо прояснять. Это действительно стало масштабной практикой именно в Новое время, главной опорой которого был естественный свет разума, т.е. элиминация исследования той области, которая прежде называлась небесным градом. Хотя от Бога никто не отказывался, но очевидно, что главной своей опорой человек стал считать самого себя. К тому времени, видимо, было уже утрачено то знание о Боге, которое было в Средние века. Я сейчас имею в виду не только когнитивное и логическое состояние, а экзистенциальную ситуацию. Человек стал ловким, механическим, автономным, но не божественным, т.е. то общее чувство, остро переживающее начало еще невербализованной, едва мелькнувшей мысли, исчезло. Я – медиевист, я все время ощущаю, как даже в исследованиях мы упускаем нечто весьма существенное в понимании Бога, ради которого строили великолепные соборы, писали невиданные иконы, фрески, миниатюры. Ибо поскольку Он был и внутри человека, отчего тот, как Бог, становился бесконечным, то делал это и ради Себя, не очень обращая внимание даже на то, что не все всегда помнили молитвы, не умели читать и писать. Уничтожение (ересь) было всегда, но всегда были и *cives* – граждане *reipublicae Dei*. В Средневековье все и все было **разным** (нынешние призывы философов к онтологической дифференции, историков и культурологов – к основанию «мира разных» – свидетельство памяти о том прошлом и конца того прошлого). В то время, помимо разных индивидов, были разные меры веса, разные деньги. *Монотеизм* обязательно вел к разномирию, к экви-

вокации, разновокации и поливокации (двуголосию, разноголосию и многоголосию). Один – только Бог. Что Он такое? Ни мы, ни они не знали: Он такое Иное, о чем мы ничего больше не можем помыслить, как припечатал Ансельм Кентерберийский, при творении использовалась та самая *тропология*, о чем упоминает Рубцов, к сожалению, не как о *логике*, а именно она обеспечивала разновещание вещей и их разное содержание. Важно было сказать не «Сократ – человек», а «Сократ – человек».

Именно эпоха модерна все свела к однообразию. Она отобрала у Бога Его одинокость, свела Его на землю, пытаясь вывести законы, применимые только на земной поверхности, но что значит *это* единство, если не понято *то*? Значит, что все попытки создать порядок из хаоса ведут только к хаосу. Согласна поэтому с Рубцовым, что современное привлечение терминов «цивилизация», «проект» и многих других (добавлю еще: «нация», когда-то понимавшаяся как землячество в университетах, даже сам термин «термин», некогда имевший смысл звука, представленного буквой, «инквизитор» употреблялся Феофилактом Лопатинским в значении «пирронист», т.е. сомневающийся) легко свести к «бесконечным спорам о словах», если не провести картирования, которое покажет, что где лежит, что с чем связано и какое содержание оно имеет. Мы часто употребляем слова, не вполне понимая их значение или не зная иного значения.

К тому же, конечно, нельзя вычеркнуть из памяти все созданное в XIV–XV вв. в европейских странах и – уже – в городах, где появлялось представительное правление.

А мы говорим: разворачиваемся лицом к Востоку... Но что это значит? Какой Восток имеется в виду? Хотя киваем – *это*-де взяли, например, в Орде, а *то* – например, в Византии. Но я склонна думать, что наша российская срединность – ни то и ни это, не особый путь, а просто свой, где Восток – это и «приращение Сибирию», а что было взято оттуда – это тоже должно стать закрасненным определенным цветом на контурной карте.

Мы несколько раз разворачивались и в сторону модерна: в XVI и потом в XVII вв., едва не создав своей академии еще в начале XVII в., когда Борис Годунов пытался пригласить каких-то немецких учителей. Потом появилась греко-латинская школа при Патриаршем дворе (Ртищевская), Спасская школа и др. и в конце концов – Московская славяно-греко-латинская академия. С оглядкой на кого? На испанцев Г. Васкеса, Ф. Суареса, Р. Арриагу, но рядом уже были и Сковорода, *аверроисты* братья Лихуды или, скажем, Феофилакт Лопатинский (XVII–XVIII вв.) – русский схоласт, написавший «Диалектику». Была сделана попытка создания энциклопедии наук о природе. И, несмотря на ненадежное политическое, экономическое, философское «шевеление» (философский факультет, открытый в 1819 г. в Санкт-Петербургском университете, был закрыт в 1850-м, когда власти были перепуганы

влиянием Французской революции 1848 г., однако с 1859 г. снова началось философское образование, но уже на общеуниверситетской кафедре философии), российская мысль включилась в ситуацию модерна во многом за счет мощнейшего культурного (со стороны писателей, живописцев, музыкантов) вброса, а в конце XIX – начале XX в. возник и термин «модерн», когда заново возникло осознание «мира впервые» (Мандельштам). В проект модерна Россия вступила поздно. Он не сумел завершиться – две войны и три революции сделали свое дело, не были завершены и многие вызываемые эпохой модерна преобразования, которые скоро поглотила и развеяла постмодернистская волна...

В свое время был проект «Политический атлас современности», в котором были проведены сравнения таких универсальных теорий, как теневая теория мировой политики в целом: как она «работает» в разных странах и частях мира? Речь не о конспирологии, а об изображении неких исходных представлений, которые людям кажутся самоочевидными, и потому они их не фиксируют, но эти «неопознанные» представления, спрятанные, как говорит Рубцов, за иносказаниями, служат основанием для других концепций и описаний; затем дается конкретизирующая такую теорию модель политической организации мира и слой за слоем рассматриваются исследовательские гипотезы; методики пошагового универсального сравнения и, как их следствие, разномасштабное концептуальное картирование, с помощью которого и выявляются режимы историчности, обнаруживающие связи и отношения с прошлым и будущим.

Артог в качестве примера приводит наблюдение за ломкой Берлинской стены, когда «огромные, обшарпанные, изрешеченные пулями фасады домов на восточной стороне предъявили время, которое на этой стороне протекало иначе, чем на западной... Берлин с его огромными пустыми пространствами, пустырями и “тенями” прошлого показался... городом... где более, чем где-то еще, могла выйти на поверхность недодуманность времени (не только забытого, скрытого, отрицаемого)» [1]. Пример с Берлином показателен: в течение всех 1990-х гг. он стал лабораторией, как пишет Артог, местом «размышления», породив споры, образы, слова и тексты, «время здесь было проблемой, видимой, осязаемой... какие отношения поддерживать с... разными прошлыми? И какие отношения выстраивать с будущим? Что разрушать, что строить и как? Все это решения и действия, которые запускают четко выраженное отношение с временем» [Там же]. Ибо здесь четко – два в одном, Запад – Восток, народная демократия – федеративная республика, коммунистическая идеология – капиталистическая, скажем нейтрально, идеология. «И с той и с другой стороны Стены, – пишет Артог, – которая постепенно превращалась в стену времени, прежде всего принялись стирать прошлое», желая с обеих сторон и «построить новое об-

щество и перестроить старые здания». Любая карта, это стоит заметить, рисуется между амнезией (контурная карта, например) и долгом памяти. И каждая из них симфонически связана особым образом с другими: политическая с физической, исторической, социальной картами, уместающимися в карманах каждого человека и пр., путая времена и в то же время с помощью очевидных технических средств *выделяя* их. Такого рода способность искать дифференциалы цивилизации, истории, культуры позволяет иначе поставить и вопрос отношений с временем, ибо разборка (деструкция) содержания времени (мы сейчас не ставим вопрос, что такое время само по себе) позволяет понять кризисные моменты. Интерес здесь в том, что меняются местами неясности: если неясные очертания кризиса проступают сквозь события, уходящие в прошлое и повлекшие за собой вполне определенное будущее, то во время кризиса прошлое и будущее, как и настоящее, начинают терять свои очертания, когда нельзя понять, что зависит от чего – «все смешалось в доме Облонских». И только будущее сияет своей неизбежностью конца.

А потому: хотя пандемия действительно выявила тенденцию представить понятие «цивилизация» глобальным, это вместе с тем значит, что мы вправе поставить под сомнение или, наоборот, принять и осмыслить любую периодизацию, с которой и раньше были проблемы (Античность, Средние века – Петрарка считал, что он живет в Античности, куда что-то посерединке затесалось). Мы прибавляем то тринадцать дней, чтобы совместить даты, то двенадцать, одиннадцать и т.д. – выстроен реестр прибавок и отъятий. О том, что времена смешаны, однако, знают археологи, об этом писала О.А. Седакова [10], об этом писали мы с А.П. Огурцовым в «Онтологии процесса» [7]. Россия не с Востоком – с Европой приняла одно и то же летосчисление и отделяется сразу от всех: и от Запада, и от Востока, имея двойной Новый год, другую дату Рождества, Пасхи и пр., если и совпадая в чем-то со своими соседями, то по причине расчетов, имеющих космические основания. Эта неосознанность времени, осуществляемая вполне сознательными людьми, позволяет им на основании внешних признаков сопоставлять нынешнее переходное в будущее пространство время, сравнивать его с довоенным прошлым. В этом смысле Россия вполне имеет право называться разделенной цивилизацией. Образуется странная двойственность: включенность в мир как его слой и выключенность из него с симуляцией его признания. Рубцов пишет: «В этом плане Россия есть одновременно: 1) часть мировой цивилизации, 2) редчайший случай цивилизации, располагающей ресурсом уничтожения цивилизации на планете Земля, 3) достаточно определенная локальная (одна из локальных) цивилизация, 4) особого рода более или менее эклектическая сборка отдельных цивилизационных фрагментов». Рубцов совершенно прав, говоря о российской неравновесности, он называет это дви-

жущейся платформой. Повторю его слова, выше уже цитированные, но сменив аспект: «Фундаментальная и именно цивилизационная проблема нынешней России как раз и заключается в столкновении незавершенного позитива модерна с экстремальным политическим постмодернизмом, последовательно разрушающим принципы порядка, денотации и адекватности смысла и заменяющим все это совершенно отвязанной эклектикой и “онтологической” безответственностью». Эту двусмысленность необходимо постоянно подчеркивать, выделяя слои картирования, его иерархии, создающие комбинаторные объемы, в результате которых цивилизации, однако, могут оказаться *не частями единой цивилизации, а самостоятельными образованиями*, обладающими скорее полиморфным существованием, разными *модусами жизни* (бытия), чем именем цивилизации. Или что-то из них является цивилизацией, а что-то нет, или *все* они – цивилизации, но тогда все надо накрывать сетью, как симфониями. Тогда она одна, и мы вернулись к старой, «опущенной» теологической системе, но оказавшись при этом вне ее, в иноприродности, во всяком случае не в истории, – не случайно уже давно взгляд смещается в сторону археологии, антропологии и к земле, но не той, к какой мы привыкли, потому что привыкли мы к оболочке, скорее являющейся, по выражению Б. Латура, кожей земли [6].

Я бы сказала, что мы могли бы усилить предложенное картирование акторно-сетевой теорией, если примем в расчет то, что Латур назвал критической зоной (т.е. *иным* планеты). Это иное вступает не в оппозицию, а в борьбу с той природой, которой оно обладает как часть универсума.

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Svetlana S. Neretina – Sc.D. in Philosophy, Chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.
abaelardus@mail.ru

Список литературы

1. *Артоз Ф.* Порядок времени, режимы историчности / Пер. с франц. Аллы Беляк // Неприкосновенный запас. 2008. № 3. URL: https://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj2tenmqOXuAhURxosKHdZpBo8-QFjAAegQIARAC&url=https%3A%2F%2Fmagazines.gorky.media%2Fnz%2F2008%2F3%2Fporyadok-vremeni-rezhimy-istorichnosti.html&usq=AOvVaw1ZW7mkk rFOzbHW01_IE7F0 (дата обращения: 13.02.2021).
2. *Бондаревский А.С.* Определение понятия «новизна». Формализованный подход // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2012. № 1. С. 125–142.
3. *Гедтер М.Я.* В разговорах с Глебом Павловским. Третьего тысячелетия не будет. Русская история игры с человечеством. М.: Европа, 2014. 400 с. URL:

- <https://libcat.ru/knigi/dokumentalnye-knigi/publicistika/129571-bleb-pavlovskij-mihail-gefter-v-razgovorah-s-blebom-pavlovskim-tretego-tysyacheletiya-ne.html> (дата обращения: 12.02.2021).
4. *Ерусалимский К.Ю.* «Прекрасный исследователь московских дел» / Запись С. Нарановича. URL: <https://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwi4vaK7mOnuAhWFK3cKHYNEDB8QFjAAegQIBhAC&url=https%3A%2F%2Fflenta.ru%2Farticles%2F2015%2F11%2F22%2Fkurbskiy%2F&usg=AOvVaw3IFFyqNB7IAAfLWZU9yrU> (дата обращения: 14.02.2021).
 5. *Клейн Л.С.* История археологической мысли: в 2 т. Т. 1. СПб., 2010. 316 с. Т. 2. СПб., 2011. 688 с.
 6. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2006. 296 с.
 7. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Онтология процесса. М.: Голос, 2014. 723 с.
 8. *Неретина С.С.* Пауза созерцания. Архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018. С. 328–348.
 9. *Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И.* «Русская система» как попытка понимания русской истории // Полис. Политические исследования. 2001. № 4. С. 37–48.
 10. *Седакова О.А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 319 с.
 11. *Koselleck R.* Le futur passé. Paris: de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1990. P. 307–329.

References

1. Artog F. Poryadok vremeni, rezhimy istorichnosti / Per. s franc. Ally Belyak // Neprikosnovennyj zapas. 2008. № 3. URL: https://www.google.ru/url?sa=&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj2tenmqOXuAhURxosKHdZpBo8QFjAAegQIARAC&url=https%3A%2F%2Fmagazines.gorky.media%2Fnz%2F2008%2F3%2Fporyadok-vremeni-rezhimy-istorichnosti.html&usg=AOvVaw1ZW7mkk rFOzbHW01_1E7F0 (reference date: 13.02.2021).
2. Bondarevskij A.S. Opredelenie ponyatiya «novizna». Formalizovannyj podhod // Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke. 2012. № 1. S. 125–142.
3. Gefter M.Ya. V razgovorah s Glebom Pavlovskim. Tre'tego tysyacheletiya ne budet. Russkaya istoriya igry s chelovechestvom. M.: Evropa, 2014. 400 s. URL: <https://libcat.ru/knigi/dokumentalnye-knigi/publicistika/129571-bleb-pavlovskij-mihail-gefter-v-razgovorah-s-blebom-pavlovskim-tretego-tysyacheletiya-ne.html> (reference date: 12.02.2021).
4. Erusalimskij K.Yu. «Prekrasnyj issledovatel' moskovskih del» / Zapis' S. Naranovicha. URL: <https://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwi4vaK7mOnuAhWFK3cKHYNEDB8QFjAAegQIBhAC&url=https%3A%2F%2Fflenta.ru%2Farticles%2F2015%2F11%2F22%2Fkurbskiy%2F&usg=AOvVaw3IFFyqNB7IAAfLWZU9yrU> (reference date: 14.02.2021).
5. Klejn L.S. Istoriya arheologicheskoy mysli: v 2 t. Т. 1. SPb., 2010. 316 s. Т. 2. SPb., 2011. 688 s.
6. Latur B. Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoj antropologii. SPb.: Izd-vo Evropejskogo un-ta v SPb., 2006. 296 s.
7. Neretina S.S., Ogurcov A.P. Ontologiya processa. M.: Golos, 2014. 723 s.
8. Neretina S.S. Pauza sozercaniya. Arhaisty i novatory. M.: Golos, 2018. S. 328–348.

-
9. Pivovarov Yu.S., Fursov A.I. «Russkaya sistema» kak popytka ponimaniya russkoj istorii // Polis. Politicheskie issledovaniya. 2001. № 4. S. 37–48.
 10. Sedakova O.A. Poetika obryada: Pogrebal'naya obryadnost' vostochnyh i yuzhnyh slavyan. M.: Indrik, 2004. 319 s.
 11. Koselleck R. Le futur passé. Paris: de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1990. P. 307–329.

ЗАСЕДАНИЕ 4 (10 ФЕВРАЛЯ 2021)

А.В. Смирнов

Текущие задачи русской философии

Andrey V. Smirnov

Current objectives of Russian philosophy

В статье поставлена задача – органично связать современную общественную ситуацию в стране и сугубо теоретические задачи, вставшие со всей остротой перед философией. За последние тридцать лет существенно изменились отношения между философией и обществом. В 1991 г. в российском обществе были сняты идеологические ограничения, в том числе касающиеся условий развития философии. В результате большая часть усилий отечественных философов оказалась направленной на компенсацию отставания от западной философии. Этот вектор привел к разделению философии и общества, индивидуального философского сознания и сознания общественного к утверждению определенных ценностных установок, характерных для западной цивилизации, как универсальных.

Формирование и принятие адекватного эпистемологического обоснования для российского цивилизационного проекта, равного по масштабу западному, становится насущной задачей для современной русской философской мысли. Российский проект цивилизационного развития не может просто опираться на «традиционные российские ценности», он требует поиска нового, более универсального решения, способного собрать воедино разнородные, несводимые к единому знаменателю ценностные системы, характерные для российского общества. Это требует колоссальной философской работы, развивающей индивидуальное философское сознание и доводящей его до подлинного самосознания – и философии, и общества.

Далее в статье говорится о том, что нынешний язык русской философии должен быть существенно развит, более того, существенно перестроен, и это составляет особую задачу и особое поле работы философа. В философии назрела постановка вопроса о (не)универсальности разума. Для российской культуры основанием мышления, целиком не зависящим от европейского, может стать всесубъектность как идея о вселенской целостности, как утопический идеал неутрачиваемой целостности и неутрачиваемой субъектности.

В заключение подчеркивается, что эта идея, взятая как утопия, при продумывании того, как могла бы основанная на ней большая культура развернуть себя в цивилизационную систему, составляет необозримое поле для работы на всех уровнях – от базового, связанного с философией сознания, до самых высоких и конкретных этажей культурно-цивилизационного строительства.

© Смирнов А.В.

Ключевые слова: задачи философии, российский проект цивилизационного развития, логико-смысловой подход, субъектно-предикатная связка, общечеловечность, всечеловечность, всесубъектность.

The article is dedicated to the problem of stringing together Russian social reality and genuine theoretical concerns of philosophy. Due to lifting ideological restriction in 1991 the major part of philosophical work was aimed on catching up with Western philosophy widening the gap between society and philosophy in Russia and stating Western value system as universal.

The pressing issue for modern Russian philosophy is to formulate and to accept the epistemological basis for Russian civilization project equal in scale to the Western one. It requires the search of a new solution that could be able to gather heterogeneous value systems of Russian society. It should be more universal than “traditional Russian values”, which requires the great efforts on developing individual philosophical consciousness and reaching the deep self-awareness both philosophical and social. The Western-free basis of cogitation in Russian culture could be found in the idea of *Vsesubektnost'* as an utopian idea of the whole world unity, non-losable entirety and non-losable subjectivity.

This idea could be used as unobtainable ideal to contemplate how the big culture could manifest itself into civilization system. It specifies the huge field for all-level research from the philosophy of consciousness to the practical cultural and civilization construction.

Keywords: Objectives of philosophy, Russian project of civilization development, substance-based logic, process-based logic, subject-predicate linkage, general humanity, universal humanity.

В российской аудитории такая постановка вопроса – текущие задачи русской философии – наверняка вызовет недоумение. После 1991 г. прошло тридцать лет, и за это время ситуация существенно изменилась в плане того, как строятся отношения между философией и обществом. После 1991 г. были сняты какие-либо идеологические ограничения, причем не только в отношении философии, но и в целом в отношении общественного пространства в России. В Конституции РФ записано, что у нас нет господствующей идеологии. В этих условиях за прошедшие после 1991 г. тридцать лет русская философия в основном занималась тем, что компенсировала отставание от западной философии, накопившееся на протяжении XX в. Происходил массовый перевод европейских, североамериканских, латиноамериканских философов на русский язык, были основаны многочисленные философские журналы самых разных направлений, разные философские направления и школы возникли и оформились в Институте философии и в вузах. Иначе говоря, философия занималась самой собой, повышая свой профессиональный уровень. И каждый отдельный философ был также занят самим собой, развивал собственную философскую позицию, повышал свою философскую квалификацию.

Есть две категории, которыми можно воспользоваться, чтобы описать эту ситуацию: индивидуальное сознание и общественное сознание. Можно сказать, что за эти тридцать лет философия в России акцентированно, уси-

ленно развивала собственное индивидуальное сознание – и каждого отдельного философа, и философии в целом. Но философия очень мало влияла, если вообще влияла, на общественное сознание. Общество существовало само по себе, философия – сама по себе. Влияние философии на общество в России за прошедшие тридцать лет было небольшим, если вообще заметным. Произошло разделение философии и общества, индивидуального философского сознания и сознания общественного.

А что происходило в мире в эти же тридцать лет, после 1991 г.? Обычно говорят так: рухнула двуполярная система, когда, с одной стороны, была социалистическая система во главе с Советским Союзом, а с другой – Запад, капиталистическая система. Эта система противостояния и уравнивания ушла в прошлое, Соединенные Штаты оказались главной страной в мире – и единственной, которая диктует свои правила. Это то, что называют «однополярный мир». Хорошо это или плохо?

Ответ на этот вопрос не очевиден и не однозначен. Возьмем доллар – основную мировую валюту. Хорошо или плохо, что доллар до сих пор занимает 70–80 % (приводятся разные цифры) расчетов в мировой торговле? С одной стороны, удобно, очень удобно: есть общая мера. А с другой – страдают национальные экономики. И все же иметь единую валюту удобно для экономических расчетов, и не случайно, несмотря ни на что, доллар до сих пор остается главной валютой мира. Пойдем дальше, возьмем демократию. Разве не стало едва ли не всеобщим убеждением, что демократия – это очень, очень хорошо, это та форма политического устройства, к которой должна стремиться любая страна? Сегодня вряд ли, за исключением каких-то совсем уж особых случаев, можно найти страну или политического деятеля, который сказал бы «я не хочу демократию». Но это значит, что демократия является универсально признаваемым политическим устройством. Возьмем экономику в целом, свободный рынок, современные формы экономического устройства, современные формы ведения дел. Разве кто-то возражает против этого в мире? Разве весь мир не стремится научиться этим формам ведения бизнеса? Конечно, это так. А это значит, что это – универсальные формы.

Этот ряд может быть продолжен. Каков же вывод? Мы признаем, что есть некое универсальное, для всех людей пригодное цивилизационное устройство – то, что я называю «цивилизационный проект». Это и мировоззрение, и культура, вся духовная сфера, и устройство экономики, и политическое устройство, а значит, политические партии, права человека, парламент и т.д. Это – целостная система, из которой нельзя просто так ничего вынуть и на что-то другое заменить. Целостная цивилизационная система.

Такое восприятие европейского (западного) цивилизационного проекта как универсального господствовало и продолжает в значительной мере

господствовать в России и среди философов, и в обществе в целом. Это принимается на уровне массового убеждения. Но если так, то тогда надо согласиться с тем, что одни страны более полно воплотили все эти принципы, лучше их развили, другие страны несколько отстали в своем развитии, а третьи совсем уж безнадежно плетутся в хвосте. Иначе говоря, страны мира выстраиваются линейно в перспективе более или менее успешного воплощения этого универсального цивилизационного проекта, который создан в Европе и который воплощен на Западе.

Но если так, то тогда какие у нас основания возражать против однополярного мира? Однополярный мир с этой точки зрения – это правильный мир. Если мы признаем универсально пригодные формы мировоззрения и ценностей, политического устройства, формы ведения экономики, то тогда и мир должен быть однополярным. Почему должна быть какая-то альтернатива? Прибавьте к этому, что философия нацелена на поиск универсального – именно универсального. Ведь такова цель философии: найти самое общее, самое фундаментальное. И это умонастроение философии вполне гармонирует с представлением о том, что есть один универсальный цивилизационный проект.

Я думаю, что прежде всего этим объясняется столь долгое, на протяжении прошедших тридцати лет, молчание русской философии по поводу вопроса «что такое Россия?», вопроса о том, есть ли у России свой путь или нет. Молчаливо принималось, что путь универсальный, путь известен: это путь европейской цивилизации. Это принималось в общем и целом. И в русле этого ответа логически неизбежным было представление (неважно, высказывавшееся или нет) о том, что Россия – страна вечно отстающая, неспособная нагнать «передовой отряд» цивилизации, страна с каким-то неизбывным изъяном; прямо-таки псевдоморфоза, по Шпенглеру: прикидывается тем, чем быть не способна, и *занимает чужое место*.

Таково было основное русло. Конечно, предлагались, и в немалом количестве, другие определения идентичности России. Их можно свести к нескольким вариантам: Россия – азиатская деспотия; Россия – мост между Востоком и Западом; Россия – православная цивилизация; Россия – государство-цивилизация; Россия – это Евразия, евразийская держава (я имею в виду евразийство 1990-х гг. и далее, не классическое евразийство).

При всем различии этих вариантов их объединяет нечто общее. Это, прежде всего, *неспособность задать адекватный эпистемологический базис* для рассуждений о культуре, цивилизации или идентичности России как особых, самостоятельных. И базовая эпистемология, да и весь теоретический аппарат тех, кто рассуждал за эти тридцать лет об особом пути или особой идентичности России, целиком *не собственный*, целиком заимствован из арсенала европейской философии. Это значит, что позиция тех, кто утверждает

особый путь (лицо, идентичность и т.п.) России, оперируя при этом теоретическим аппаратом европейской философии, изначально и неустранимо самопротиворечива. Ведь неотменяемой и неизываемой характеристикой этого теоретического аппарата является не обсуждаемый и не доказываемый, а значит, догматически принимаемый тезис об универсальности разума – того именно общечеловеческого разума, который наиболее полно и наилучшим образом воплотил себя в европейском цивилизационном проекте. Значит, все сторонники подобных теорий (теорий особого статуса России) неизбежно и самой логикой обречены на маргинализацию, даже, я бы сказал, на самомаргинализацию. Следовательно, до тех пор, пока не будет предложено и принято адекватное эпистемологическое обоснование российского цивилизационного проекта, – обоснование, которое по своей сути не может не быть универсальным, что в данном случае не означает «общечеловеческим», – до тех пор все попытки обосновать собственный путь России будут философски ничтожными, а значит, и практически пустыми.

Замечу в скобках, что это означает отвязывание понятий «универсальное» и «общечеловеческое» друг от друга. Под адекватным эпистемологическим базисом российского цивилизационного проекта я понимаю вовсе не некую «самодельную» теорию, исключительно отвергающую все «европейское», а теорию, способную обосновать то, без чего такой проект становится противоречием в определении: это должна быть теория, обосновывающая и показывающая равнозначность эпистемологических оснований разных проектов цивилизационного развития. Тогда универсальность заключается в равнопонятности любого из них: все они человеческие, все могут быть поняты, приняты и осуществлены в своей практической деятельности любым (любой человек планеты может при тех или иных условиях подключиться к любому из них). Но никакой из них не является «обще»-человеческим, поскольку никакой из них не властен заявлять себя как обязательный образец и идеал для всех. Универсальность любого из таких проектов мыслится как *возможность быть принятым*, но не как *императивность*. Любой такой проект универсален как не универсальный (универсален в первом смысле, не универсален во втором). В этом и состоит, если забегать несколько вперед, смысл категории «всечеловеческое» в ее противопоставлении категории «общечеловеческое».

Вернемся к нашей теме. Обреченность проектов собственного пути России на самомаргинализацию предопределила тот факт, что основным руслом в общественном сознании стало представление о европейской ориентации России. Россия, иначе говоря, на уровне общественного сознания изъясляла настойчивое желание «быть Европой». Это с одной стороны – со стороны России. А с другой стороны, это желание России войти в семью европейских народов, стать частью Запада не встретило поддержки со сто-

роны самого Запада. И это тоже факт. Если посмотреть, как развивалась международная политика за эти тридцать лет, то будет видно, что главным в отношениях между Западом и Россией была попытка держать Россию на коротком поводке, чтобы она никуда особо далеко не ушла, но в то же время она не признавалась частью Европы, ее не принимали в европейскую семью. Можно привести много примеров этого, но нет смысла это делать, поскольку это всем известно. Однако главное, на что следует обратить внимание, это то, что сегодня, буквально в эти дни, недели, месяцы, ситуация обострилась настолько, что перешла в новую и крайне опасную стадию. Сегодня американские стратегические бомбардировщики, которые несут ядерное оружие, едва ли не ежедневно отрабатывают удары по России с разных направлений – с юга, с Черного моря, со стороны Калининграда, со стороны Севера, а теперь то же самое планируется делать и в Тихоокеанском бассейне. Этого раньше не было, это случилось буквально в последние месяцы.

В начале 1990-х и даже в 2000-е гг. российское общество без тревоги наблюдало за тем, как НАТО расширяется на восток и приближается к границам России. Не было тревоги на уровне общественного сознания – это факт. Но сегодня невозможно не испытывать тревоги. Сегодня ситуация дошла едва ли не до грани ядерной войны между Россией и Соединенными Штатами. Ситуация именно такая – это ситуация враждебности.

И сегодня эта ситуация осознана. Это привело к изменению в целом общественного сознания в России – и массового сознания, и сознания среди философов, и сознания тех, кто принимает решения, т. е. правящих кругов в России. И главное, что здесь случилось, я думаю, это осознание того, что не Россия виновата во враждебности Запада. Это можно заметить по выступлениям наших руководителей, наших министров и общественных деятелей. В России, пытаются доказать они, делается все для того, чтобы воплотить в жизнь цивилизационный проект, который считается универсальным: и демократия, и рыночная экономика, и права человека, и прочее – все это Россия делает. Но оказывается, что пропасть между Россией и Западом все более и более углубляется. В чем дело? Как это возможно? – вот вопрос, который сегодня встал, поскольку это никак не может быть объяснено лишь «плохим поведением» России.

Таким образом, сегодня ситуация такова, что стало очевидным противоречие между замкнутостью философии, ее центрированностью на собственных проблемах, тем, что философия занимается сама собой, своими сугубо профессиональными делами, с одной стороны, и тем, что общество сегодня объективно нуждается в философском осмыслении происходящего, в философском ответе на вопрос «почему так происходит, почему за прошедшие тридцать лет мы оказались в ситуации, когда само существование страны

под угрозой?» Иначе говоря, обострилось противоречие между индивидуальным сознанием каждого философа и русской философии в целом, с одной стороны, и общественным сознанием страны – с другой. Сегодня ситуация такова, что философ не может уже оставаться только в рамках своей профессиональной деятельности, он обязан дать ответ на запрос общества, запрос осмысления этой ситуации. И ответ этот должен быть именно философским. Но, как я покажу ниже, ответить на этот вопрос – значит совершить прорыв именно в узкопрофессиональном смысле, значит поставить самые глубокие вопросы философии, которые не так уж часто ставились в ее истории. Поэтому речь никак не идет о «жертве» или «служении» со стороны философии и философа; речь о том, что интересы общества и интересы философии более чем органично сливаются в данном случае.

Итак, ответ на этот вопрос должна дать именно философия, его не могут дать другие науки: политология, социология, психология и т.д., это именно философская задача. Почему? Потому что вопрос заключается в том, *действительно ли универсален европейский цивилизационный проект*. Как получается, что этот цивилизационный проект, который претендует на универсальность, исключает целые группы стран? Почему он отталкивает Россию, Иран, Китай, Северную Корею, Венесуэлу и т.д.? То есть он отталкивает целую группу стран, которые не подходят под его критерии. Почему?

И особенность сегодняшней ситуации заключается в том, что фактически всем стало ясно, что, даже если Россия, или Иран, или другие страны сделают все, что им предписывает сделать Запад, даже если они будут «вести себя правильно», все равно будут найдены новые предлоги для того, чтобы обвинить их в нецивилизованности, в том, что они не подходят под критерии универсальной – с точки зрения европейского цивилизационного проекта – цивилизованности.

Отсюда то, что я называю текущими задачами русской философии: нужно дать ответ на этот вопрос. Это уже объективное веление времени. От этого не уйти, поскольку вся эта ситуация ставит под вопрос тезис об универсальности западного цивилизационного проекта: действительно ли он универсален, как он претендует? Но почему же тогда, если он универсален, он выталкивает целую группу стран – а это значительная часть и территорий, и населения Земли, которые не просто не признает цивилизованными, т.е. продвинувшимися по пути этого цивилизационного проекта, но утверждает, что они находятся *вовсе в стороне* от этого пути, что они – вне рамок этого проекта? Ведь если европейский цивилизационный проект универсален, причем его универсальность основывается на общечеловеческом характере разума, то ни одна из стран не может оказаться *вне* рамок этого проекта, они могут быть разве что отставшими от «передового отряда» цивилизации. Между тем названную группу стран, включая Россию, записывают

в разряд нецивилизованных, т.е. варваров, а это означает, что они *неспособны* идти по пути цивилизации.

Итак, действительно ли универсален европейский цивилизационный проект? Ответ на этот вопрос должен с уверенностью быть дан как отрицательный: европейский цивилизационный проект локальный, он не имеет общечеловеческого статуса, как любой другой локальный цивилизационный проект. Обоснование этого тезиса будет дано ниже.

Если принять это, то неизбежен вопрос: есть ли у России собственный проект цивилизационного развития? Является ли Россия в этом смысле – в смысле обладания собственным цивилизационным проектом – самостоятельной или это часть европейской цивилизации, общемировой цивилизации? Вот вопрос, который сегодня все чаще задается и в общественном пространстве, и среди философов.

Прежде чем отвечать на него, стоит спросить: нужно ли и можно ли так ставить вопрос?

Думаю, что нужно и, более того, другого выхода нет. И здесь ситуация следующая, она очень ясная. Вот дихотомия, несовместимая противоположность понятий: «цивилизованность – варварство». Ты либо цивилизованный, либо ты варвар. Это понятно, это очень понятно для европейцев, вообще для тех, кто воспитан в духе аристотелевского рационализма, в целом в духе европейского рационализма, основанного на греках и на этой дихотомической логике: если ты не цивилизованный, то ты варвар. И тогда все крайне просто: тогда западной пропаганде достаточно показать, что Россия, или Иран, или какая-то другая страна не соблюдает нормы цивилизованности, и в таком случае она автоматически попадает в разряд варваров. Неизбежно, логически. И это очень убедительно для западного обывателя, очень убедительно именно потому, что есть неотменяемая логика дихотомии: либо цивилизованность, либо варварство. И именно поэтому все последние годы, и даже десятилетия, российская пропаганда, включая высших политических чиновников, занимала оборонительные позиции. Россия все время обороняется, Россия все время пытается сказать: вы нас обвиняете в том, чего мы не делали: мы не сбивали малазийский Боинг, мы не отравляли Скрипаля, мы не отравляли теперь вот Навального, мы пришли в Сирию законно, а вы пришли незаконно. Но у России все время оборонительная позиция, мы все время пытаемся доказать, что «на самом деле» она – цивилизованное государство.

Такая оборонительная позиция – изначально проигрышная. Занимая такую идеологическую позицию, невозможно доказать желаемое. Я не случайно в начале отметил, что в России нет официальной идеологии. Если нет официальной идеологии, значит, какая-то идеология должна приниматься по умолчанию – иначе не может быть; не может не быть идеологии вообще, да-

же отрицание идеологии – идеология. Но если идеология не заявляется явно, это значит лишь, что Россия де-факто присоединилась к европейскому цивилизационному проекту. По умолчанию. И тогда она попадает в ловушку этой логики дихотомии: если «взрослые демократии», обогнавшие Россию на пути этого цивилизационного проекта, говорят, что Россия не удовлетворяет критериям цивилизованности, значит, она варвар. Третьего не дано.

Оборонительная позиция никогда не приведет к успеху. Позиция должна быть наступательной, а это значит, что Россия не должна просто доказывать, что она цивилизована по критериям европейского цивилизационного проекта. Это значит, что Россия должна *предлагать собственный цивилизационный проект*. И только тогда она имеет шанс не проиграть в этой идеологической войне. Что гораздо важнее, только тогда она имеет шанс не допустить повторения двух революционных катастроф XX в. в новых условиях.

Очень простой пример. Понимание человека: что такое человек? Мы привыкли к европейскому, восходящему к грекам пониманию человека как автономной личности. Автономная личность. Это встроено во всю политическую систему Запада. Политические партии существуют только потому, что личность автономна и каждая личность, противопоставленная всем остальным таким же автономным личностям, защищает свои права. Они объединяются в партии для того, чтобы защищать свои права против других. Понятие общественного договора Руссо построено на этом. В общем, функционирование демократической системы стоит на этом понимании человека как автономной личности, как субстанциальной единицы, которая замкнута в себе и противопоставлена всем остальным.

А разве везде, во всех культурах человек понимается так? Возьмите конфуцианское понимание человека – разве оно такое? Здесь человек – постольку человек, поскольку включен в систему общественных отношений и *только* через такое включение конституирован. Понятие автономной личности, субстанциально равной всем прочим, здесь попросту бессмысленно, если такое понятие задается логически изначально, так что общественные отношения приписываются такой личности, а не конституируют ее. Человек всегда в семье, он осмыслен только в системе отношений внутри семьи и большой семьи как государства. На этом стоит и понимание человека, и общественное устройство в Китае. И разве сейчас такое понимание ушло в прошлое и в Китае господствует европейское понимание человека как автономной личности?

А дальше очень просто: если европейский цивилизационный проект универсален, то европейское понимание человека должно быть также универсальным. И тогда вступает в действие логика дихотомии: либо вы придерживаетесь такого понимания и тогда вы цивилизованы, либо вы его не придерживаетесь и тогда вы варвары. Ничего другого здесь не дано. Я по-

мню, как в 1995 г. на конференции философов «Восток – Запад» (East – West philosophers conference) в Гонолулу покойный Ричард Рорти задал такой вопрос Ту Вэймину после его доклада о конфуцианстве: «А позвольте, – говорит, – спросить вас напрямую, что хорошего принесло конфуцианство Китаю?» (Let me ask you a bold question: What good did Confucianism do to China? Этот эпизод врезался мне в память, и я воспроизвожу вопрос Рорти буквально.) Вот как поставил вопрос! При всех скидках на особенности философии прагматизма, решающегося измерять многотысячелетнюю культуру «пользой» (в уверенности, что, конечно же, именно Рорти известно, что такое эта «польза»), все же на такой вопрос можно решиться только опираясь на незыблемую уверенность в том, что есть некое одно *универсальное* и потому для всех полезное, для всех пригодное понимание человека. Рорти, конечно, получил отповедь от Ту Вэймина, Ту Вэймин возмущился, потому что конфуцианство – это вся история Китая, как это можно спросить, что хорошего? Но ведь вопрос Рорти вытекает из самой логики: если вы признаете универсальный цивилизационный проект, то вы не можете не решиться на подобные вопросы. И не можете не принять заранее неизбежные выводы из этого положения.

Таков ответ на вопрос, нужно ли говорить о собственном цивилизационном проекте России. Нужно. Потому что иначе мы оказываемся варварами – и в глазах других, и, что гораздо важнее, в собственных глазах. Вечная болезнь русской интеллигенции, «европейничанье», сполна проявляющаяся сегодня, имеет основанием именно самоварваризацию. А если вас записывают – или вы сами себя записываете – в разряд варваров, то после этого к вам не применяются законы цивилизованности. И к чему это ведет, мы видели на примере Югославии, на примере Ирака, на примере Сирии, на примере Ливии, на примере Йемена. Мы видели это на многих примерах. Чудовищные вещи возможны. Когда страну записывают в число варваров, в число не подходящих под критерии цивилизованности и при этом эта страна недостаточно сильна в военном отношении, то она рискует просто перестать существовать. Вот почему я говорю, что сегодня вопрос стоит именно о существовании нашей страны.

Сегодня это в той или иной мере начинает осознаваться и российским обществом, и российскими правящими кругами. Но тогда встает второй вопрос. Да, нужно говорить. А можно ли? Можем ли мы говорить, что Россия опирается на некий особый цивилизационный проект? Что мы можем противопоставить универсалистским притязаниям европейского цивилизационного проекта?

Сегодня в идейном и идеологическом пространстве России предлагается фактически только один вариант ответа на этот вопрос. И вариант этот, с моей точки зрения, крайне неудачен. А именно – универсальным ценно-

стям Запада, универсалистскому западному проекту противопоставляют «традиционные российские ценности». Именно такая формулировка: традиционные российские ценности.

Почему это решение неудачно? Во-первых, потому, что традиционные российские ценности – именно российские, и с этой точки зрения они не обладают универсальным характером. А тогда, спрашивается, почему другая страна должна как-то солидаризироваться с Россией, если это именно российские ценности? У вас российские ценности – ну и занимайтесь своими ценностями. Поэтому, если мы говорим, что мы вместо универсальных ценностей хотим иметь традиционные российские ценности, то мы замыкаемся в себе, рискуем остаться в границах своей традиции, а значит, смотреть назад, а не вперед.

Если мы замкнемся в своих традиционных российских ценностях, то как мы будем сотрудничать с другими? Ведь любое сотрудничество – политическое, экономическое, другое – прежде всего основано на общности ценностей, на общности мировоззрения. Без этого не может быть сотрудничества. Не случайно европейцы постоянно подчеркивают эту формулировку: «европейские ценности», имея в виду, что это универсальные ценности. А если у нас будут только российские ценности, как мы будем сотрудничать с Китаем? Где у нас общие ценности? Как мы будем сотрудничать с Ираном, с исламским миром, с Африкой? Должно же быть что-то общее – а мы сразу постулируем собственные ценности, наши и ничьи другие. Это плохая, проигрышная позиция. Это во-первых.

А во-вторых, не до конца понятно, что понимается под традиционными российскими ценностями. Что это такое? Как правило, под традицией понимается религиозная традиция. Но тогда мы должны осознать, что в России в ее нынешних границах представлено несколько религиозных традиций. Это, если брать крупные – православие, ислам, буддизм, традиционные верования народов Сибири и Севера. Есть и более мелкие традиции, такие как иудаизм, протестантизм, католичество. Но даже если брать только эти основные: православие, ислам, буддизм и традиционные верования – то их четыре. Это значит, что Россия не является ни монолитной, ни гомогенной с точки зрения религиозной традиции. Ведь у каждой из этих традиций своя система ценностей – своя у православия, своя у ислама, своя у буддизма, своя у традиционных верований. Своя. Тогда что подразумевается под традиционными российскими ценностями? Ведь нельзя же просто собрать в кучу все эти разные системы ценностей: они друг с другом несовместимы и при этом каждая самодостаточна. Православное мировоззрение – это одно, исламское мировоззрение – это другое, это разные мировоззрения. Буддийское мировоззрение – это что-то третье. Как вы их можете просто свалить в кучу? Ситуация в России в этом смысле – это особая ситуация.

Часто говорят: в США также живут представители самых разных религиозных традиций. Там тоже есть и православные, и протестанты, и буддисты, и мусульмане, и т.д. Кого там только нет! Но Америка же справляется с этой проблемой. Верно; но как именно справляется? Дело в том, что все эти культурные различия и религиозные традиции там не имеют решающего значения для идентификации человека, для его идентичности. Американская идентичность – это прежде всего политические процедуры: вот то, что объединяет и держит Америку и к чему американцы сверхчувствительны. Иначе говоря, гражданство – вот что делает американца американцем. Гражданство, не культура, не религия, не традиция, а гражданство и политические процедуры. Может ли Россия пойти по такому пути? Нет, не может, потому что ситуации принципиально различны. Ведь Соединенные Штаты – это страна иммигрантов. Все те, кого я назвал – христиане, мусульмане, буддисты и т. д. – это не коренное население Америки, это люди, приехавшие туда. Но когда человек переезжает в Америку, сам факт отъезда со своей родины и приезда в Америку означает и отказ от решающей роли религиозной традиции, и признание главенствующей роли политических процедур в общественном пространстве. Твои религиозные и культурные традиции остаются с тобой, но перемещаются на кухню: можешь там быть мусульманином или православным, петь русские песни или готовить фалафель и носить абаю, но в обществе изволь быть американцем, т.е. признавать общие политические процедуры, к которым ни ислам, ни православие, ни что-то еще не имеют (теоретически, во всяком случае) отношения и которые вырабатываются на основе рациональных критериев в ходе публичных дискуссий. Такая ситуация Америки.

А ситуация России заключается в том, что и христиане, и мусульмане, и буддисты, и представители традиционных верований всегда жили здесь, они сюда не приехали откуда-то. Они всегда жили здесь, в России, это – их земля. Это совершенно другая ситуация. В России несколько лет назад был предложен законопроект о гражданской нации, по образцу американской, т.е. с отказом от решающей роли культурных корней. Этот законопроект с треском провалился. Прежде всего возражали мусульмане, возражали народы Кавказа. Что они увидели в этом законопроекте? Попытку лишить их собственных культурных корней и собственной идентичности. Такая же реакция последовала в свое время на попытку убрать графу «национальность» из паспорта и из переписи населения. В России это невозможно. Поэтому, когда мы говорим «традиционные российские ценности», мы не можем подразумевать, что это только православие. Мы должны под этим подразумевать и исламские, и буддийские, и иудейские ценности, и ценности в системе традиционных верований народов Сибири и Севера.

Но тогда вопрос: как их совместить? Это разные системы ценностей, каждая из которых опирается на целостное мировоззрение, подкрепленное вероучением и метафизикой, и представляет собой самодостаточную систему, замкнутую в том смысле, что любая категория и понятие в каждой из них задаются тезаурусно, т.е. системой внутренних связей, а не через некий общий эквивалент, равно относящийся к любой из них и служащий для их приравнивания. В том-то и дело, что никакого общего эквивалента, если под ним понимать что-то содержательно выраженное, а не просто номинальную общность, нет и не может быть для этих систем ценностей. Нередко нет даже и номинального совпадения для ключевых понятий, задающих основные ориентиры для носителей этих систем ценностей.

Вот два примера. Возьмем для простоты лишь две системы ценностей, связанные с православием и исламом. Примером номинального совпадения может служить категория «совершенство», но ее содержательное наполнение и, главное, логика формирования этого содержания – разные, не приводимые к общему знаменателю, а значит, и рассуждения о совершенстве и совершенствовании человека, и выводы, принимаемые как руководство к действию, будут разными, несовпадающими. Примером отсутствия номинального совпадения, незаполняемого зияния может служить категория «соборность» со стороны православной системы ценностей и категория «преемничество» (человек как преемник Бога) со стороны исламской системы ценностей. Это – только отдельные примеры *центральных* категорий лишь для двух систем ценностей; что если перечислить такие несовпадения системно для всех систем ценностей?

Это показывает, что нельзя применить привычный для европейского сознания и европейской философии ход, объявив какую-то систему ценностей универсальной, как сегодня универсальным (общечеловеческим) значением наделяется та система ценностей, которая выработана европейским сознанием и закреплена европейским цивилизационным проектом. На этом примере очевидно, что такой ход в условиях России не может быть расценен иначе как насильственное продавливание одной системы ценностей (одного мировоззрения, подкрепленного логикой и метафизикой) и вытеснение всех прочих на обочину. Это означает, что сама российская действительность ставит сегодня перед русской философией животрепещущую и в то же время необыкновенно глубокую задачу: найти возможность так *собрать* названные целостные системы ценностей (а значит, и системы логики, метафизики, этики), чтобы, не разрушив внутреннюю цельность никакой из них (такое разрушение вызовет мгновенную болезненную реакцию отторжения), вместе с тем так *связать* их, чтобы исключить центробежные тенденции и заменить их на центростремительные. Это, иными словами, означает найти ответ на вопрос: по какому праву мы употребляем местоимение множественного чис-

ла, но первого лица – «мы», когда говорим о России? Что делает нас – именно «нами», а не случайно собранным на одной шестой суши и насильственно удерживаемым конгломератом разных, несводимых одна к другой систем мировоззрений, ценностей и т.д.? Как «они» превращаются в «мы» и в чем разница между этими двумя состояниями общественного сознания? Осознается ли эта разница у нас сегодня? Понимаем ли мы, *что такое коллективная субъектность России сегодня и как она возможна?*

Сформулируем эту задачу на более абстрактном логическом языке. Привычный для европейской философии ход нахождения универсальной значимости через приведение к единству не годится, не работает здесь, потому что нет и не может быть никакого одного общего «начала» для целостных и притом разнологичных систем мировоззрения и систем ценностей, опирающихся каждая на многослойные теоретические обоснования и имеющих развитые и многообразные следствия. Это означает, что мы стоим перед небывалым вызовом задачи *найти универсальность неуниверсализуемого.*

С одной стороны, это – захватывающая задача для философского мышления. Так до сих пор проблема не ставилась; но именно и только так может быть поставлен вопрос о подлинности философии как способности открыть последние (или, что то же самое, первые, исходные) основания мышления, и шире – сознания.

С другой стороны, это – веление сегодняшнего дня в России. Можно говорить о том, что именно сейчас сложилась уникальная, не наблюдавшаяся прежде ситуация острейшей востребованности философского решения наиболее значимых задач, касающихся сохранения страны. Ведь фактом последних тридцати лет является удивительный самогипноз, самоуспокоенность и интеллектуалов, и в целом общественного сознания страны, решившего почему-то, что катастрофа 1991 г. была последней и нам достаточно ее пережить, чтобы идти дальше и решать сугубо технические задачи подъема экономики и т.п. Между тем активное педалирование клерикализма во всех областях жизни страны объективно и независимо от желания как религиозных деятелей, ратующих за клерикализацию, так и политиков, им потакающих, запускает центробежные тенденции, аналогичные тем, что растащили СССР тридцать лет назад. Об этом достаточно сказано выше, и этому необходимо срочно противопоставить серьезное, выверенное решение, опирающееся на глубокую философскую проработку.

Таким образом, именно сегодня наблюдается ситуация, когда индивидуальное сознание каждого отдельного философа и философии в целом, с одной стороны, и общественное сознание в нашей стране – с другой, остро нуждаются друг в друге, исходя из потребностей собственного развития. Эта потребность, иначе говоря, не внешняя, она не задана кем-то или чем-то, а вытекает из потребностей внутреннего развития и философии, и обще-

ства. Философия сделает небывалый шаг вперед, если сумеет поставить задачу так, как это очерчено выше; тогда русская философия сможет наконец преодолеть свой характер вторичной схоластики – вторичной и по отношению к европейской философии, и по отношению к православному богословию. А общество получит наконец философски проработанное обоснование, исходя из которого сможет осознать себя в своей подлинности. Такое осознание – тяжелая работа, долгая и многотрудная; но только на этом пути, продвигаясь шаг за шагом, можно прийти к формированию общественного самосознания – к понимаю «мы».

Подытожим. Если необходимость российского проекта цивилизационного развития вытекает из особенностей нынешней ситуации и в целом – из потребностей общественного сознания, то его возможность может быть обеспечена только философской работой, развивающей индивидуальное сознание философии и доводящее его до подлинного самосознания – и философии, и общества. Задачи формирования общественного самосознания и самосознания философии (осознание ею своих подлинных границ и подлинных возможностей, до сих пор не открытых) смыкаются органично. Об этом будет сказано ниже.

Таким образом, российский проект цивилизационного развития – веление времени и веление внутренней ситуации в России, особенно ясно заявившей о себе за последние тридцать лет. Вместе с тем такой проект – веление философского императива, требующего обосновать всеобщее, причем обосновать его не догматически, не исходя из каких-то предпосылаемых представлений. Русская философия в данном случае имеет уникальный шанс опереться, во-первых, на действительный опыт многовекового развития России, в котором заложена и проявила себя, многократно и многоаспектно, способность *собрать разнологичное* в жизнеспособное общество и жизнеспособную культуру. Доимперский, имперский, советский и постсоветский опыт имеют неоценимое значение в этом плане. Русская философия имеет шанс, во-вторых, опереться на наследие русской мысли, в котором было предложено решение поставленной задачи собирания разнологичного, а именно – на разработку категории «всечеловеческое» в ее отличии от категории «общечеловеческое» [4].

Таким образом, вот главный вывод из сказанного: собственный проект цивилизационного развития, иной, нежели европейский – будь то для России или для какой-либо другой «большой культуры», – возможен только в том случае, если будет показана возможность иного разума, нежели тот, что лежит в основании европейской культуры и европейского цивилизационного проекта. Вот почему решение самых глубоких вопросов философии напрямую сопряжено с решением жгучей для России проблемы несформированности общественного самосознания.

Сказанное выше подготовило почву для того, чтобы изложить позицию по поставленным вопросам. Моей целью было: 1) связать органично общественную ситуацию и сугубо теоретические задачи философии; 2) показать, что в философии назрела постановка вопроса о (не)универсальности разума; 3) показать, что именно русская философия имеет возможность сказать здесь свое слово, поскольку, во-первых, не связана накрепко догматическими обязательствами, императивными для европейской философии, за которые та не может выйти (это показано Ф. Жюльеном в серии его книг, и здесь неосуществленность европейского цивилизационного проекта в России оборачивается преимуществом, хотя и не по Чаадаеву), а во-вторых, имеет в своем распоряжении живой опыт, опираясь на который может не только поставить эту задачу, но и поискать ее решение.

Теоретическое решение вопроса о многологичности разума и, следовательно, обоснованности принимавшегося в течение двух с половиной тысячелетий без доказательства тезиса об универсальности разума (по умолчанию принимавшегося в том его варианте, который открыт и развит европейской культурой) дано в серии монографий, излагающих теоретические основания логики смысла. Я предполагаю хотя бы поверхностное знакомство с ее идеями и ходом аргументации, поскольку по понятным причинам здесь нет возможности изложить все систематично и в деталях. Моей задачей здесь будет ввести логико-смысловой подход максимально просто и ясно, сосредоточившись при этом на тематике нашего проекта.

Кант считал, что способность суждения не дает ни априорных понятий, ни идей (в отличие от рассудка и разума) и что она «представляет собой способность только подводить под понятия, данные не ею» [3, с. 107]. В отличие от разума и рассудка, способность суждения не производит нового знания, но лишь комбинирует то, что получает от других познавательных способностей. Поэтому способность суждения у Канта не дает априорных законов.

Кант опирался исключительно на опыт европейского мышления, и только этим объясняется этот тезис. Изучение мышления, развернувшего себя в опыте других культур, уточняет этот тезис: то, что Кант называл способностью суждения, реализуется вариативно, и эта вариативность задается именно априорными законами – законами, не взятыми ни из какого опыта, но делающими возможным любой опыт. Любой опыт – т.е. любую деятельность сознания, любое проявление *cogito*. И, в частности, ту, что связана с пониманием других культур и определением их места на карте предметности нашего исследования. Таким образом, речь идет о том, что, во-первых, задает новый горизонт философии сознания, поскольку открывает новую, прежде не исследованную область, а во-вторых, имеет прямое отношение к теме проекта и к его картированию. Понятно, что две эти стороны органичным образом поддерживают одна другую.

Вариативность способности суждения – это вариативность способности субъект-предикатного склеивания. Оттолкнемся от вопроса: что понимается под словом «культура»? Нам не нужны определения, нам нужен ответ, который разъяснит следующее затруднение. Мы говорим об английской, французской, немецкой, итальянской и т.д. культурах; едва ли кто-то сомневается в оправданности такого словоупотребления. Но мы говорим также о европейской культуре. Вряд ли кто-то будет настаивать на однопорядковости этих двух рядов понятий. Но тогда вопрос: что такое европейская культура? – абстракция от понятий первого ряда, некое их обобщение? Имеет ли понятие «европейская культура» какое-то содержание, которое «держит» его и не дает распасться на понятия первого ряда? Есть ли что-то, что мы можем считать содержанием понятия «европейская культура» и что не даст полностью свести его к конкретным единичным культурам (каждая из которых также может рассыпаться на множество подкультур и т.д.)? Иначе говоря, оправдано ли чем-то единственное число понятия «европейская культура», чем-то, что удерживает его от сваливания во множественное число – от распада на множество отдельных «европейских культур»?

Да. Есть ясный ответ на этот вопрос. Европейская культура задана как особый способ субъект-предикатной связи, особый способ осуществлять субъект-предикатную склейку. Особый вариант способности суждения, инвариантный – но только в пределах европейского мышления и европейской культуры. Именно и только это задает общий ареал большой европейской культуры, внутри которого может располагаться меняющееся множество местных культур. И это же ясно отличает европейскую культуру от других больших культур человечества. Иначе говоря, культура вообще – это способ смыслополагания, а европейская культура – это определенный способ смыслополагания, заданный способом осуществления субъект-предикатной склейки. Более подробно об этом – в монографии *Смирнов А.В.* «Всечеловеческое vs общечеловеческое» (см. [4]). Понимание культуры как способа смыслополагания позволяет задать масштаб понятия «культура». Тогда цивилизацию можно понимать как «тело» большой культуры, как те внешние формы, которые она вырабатывает. Это понятие включает политическое устройство, сферу права, этики, эстетики, экономики и т.д. Это – целостная система, строящаяся вокруг культуры, взятой как способ смыслополагания. Понятно, что в разных больших культурах это «цивилизационное тело» нарастает по разным законам. Но мы увидим это, только если сможем указать, каким именно вариантом кантовской «способности суждения» (которую Кант не считал вариативной), т.е. способности формировать субъект-предикатную склейку, задана данная большая культура. Все прочего рода рассуждения будут лишь попыткой «впихнуть» инокультурный и тем самым иррациональный (если речь идет о другой большой культуре) материал в ту схема-

тику рассуждения, которая задана «европейским» вариантом способности суждения. Понятно, что при такого рода подходе европейская культура всегда будет представлять собой полноценную осуществленность, тогда как другие культуры будут представать как «недо» или «прото», как, следовательно, не просто маргинализируемые в теоретическом дискурсе, но и как обреченные на маргинализацию, как маргинализируемые, так сказать, «по праву». Примеров такого подхода к другим большим культурам не просто много, а исключительно много, и потому стоит обратить внимание на примеры другого рода, как бы они ни были редки. Именно поэтому Франсуа Жюльен говорит, что Европа до сих пор не знала Китай, как и Китай не знал Европу [6], и это при известном размахе западной китаистики! Но Жюльен прав, поскольку он ставит задачу фактически так же, как ее ставлю я: открыть *последние основания* европейского мышления, что можно сделать *только* выстроив «другую точку зрения», т.е. задав *иные* основания мышления, целиком не зависящие от европейских [2]. Об этом – все книги Жюльена. И эта задача разрешается благодаря пониманию вариативности технологии субъект-предикатной склейки: эта вариативность задает вариативность разума (поскольку речь не просто об уточнении кантовского понимания познавательной способности: это такое уточнение, которое перестраивает весь подход к проблеме сознания и познания).

Открытие вариативности способности к субъект-предикатному склеиванию дает, с одной стороны, методологическую основу для картирования больших культур человечества, что имеет непосредственное значение для разговора о РПЦР, поскольку некоторые из этих больших культур представлены *логически полноценно* в России (см. выше). Замечу в скобках а ргорос замечания А.В. Рубцова об опасности лакун в нашем картировании: самая большая лакуна, неизбывное «слепое пятно» русской философии как в XIX в., так и сегодня – неспособность заметить и оценить тот факт, что Россия – это место встречи нескольких больших культур. Рассуждения и самого Рубцова, и многих других строятся так, как если бы мы имели дело с одной большой культурой, точнее, культурой, пытающейся подстроить себя под европейскую большую культуру, а значит, культурой недоевропеизированной. Эта позиция, в разных вариантах заявленная несколькими участниками проекта, имеет своей основой исключительно методологическую недостаточность. Однако эта недостаточность будет вполне устранена тем, что мы научимся, по Жюльену, «выстраивать другую точку зрения, остроя собственную», научимся видеть вариативность (а не инвариантность) кантовской способности суждения.

С другой стороны, открытие вариативности способности к субъект-предикатному склеиванию открывает захватывающие перспективы перед философией сознания, равно как и теми науками, которые работают на смежном

поле (когнитивные науки в первую очередь). В данном случае мы полностью отодвигаем в сторону востоковедческую компетенцию, которая критически необходима философу, чтобы *открыть* вариативность способности субъект-предикатного склеивания (способности суждения) вообще и найти конкретный ее вариант, задающий данную большую культуру, в частности. Но когда это сделано, работа с вариативностью способности субъект-предикатного склеивания становится рутинной философской работой (в том смысле, в каком можно в данном случае говорить о рутине). Конечно, определенная степень знания других, нежели европейская, больших культур нужна философу и в данном случае, и главным недостатком философского образования и у нас, и за рубежом является игнорирование этого не только с точки зрения содержания курсов, но прежде всего с точки зрения того, что студентов учат философии как таковой, как если бы теоретический аппарат философии был инвариантен. Что это напрямую связано со сказанным выше, достаточно очевидно. И это ставит во весь рост вопрос о том, что европейский язык философии, в т.ч. нынешний язык русской философии, в принципе недостаточен для того, чтобы уловить вариативность способности субъект-предикатного склеивания – для этого он должен быть существенно развит, более того, существенно перестроен, и это составляет особую задачу и особое поле работы философа. Тем более если речь пойдет о том, чтобы создать язык (и систему взглядов), адекватный линии всечеловеческого, т.е. линии *собираания вариативности способности к субъект-предикатному склеиванию*, в которой и способность, и вариативность не имеют инварианта в привычном европейскому мышлению смысле. Понятно, что это и линия развития философии сознания, и линия развития РПЦР.

Сказанное подводит нас к ключевому вопросу: можем ли мы говорить об особом варианте способности к субъект-предикатному склеиванию, особом варианте способности суждения, который характерен именно для России? Если так, то можно говорить о большой российской культуре и, соответственно, о том, что для РПЦР может быть найден адекватный эпистемологический базис, который задаст для российского проекта масштаб, сопоставимый с масштабом цивилизационных проектов других больших культур. Если же это невозможно, то и разговоры об особом пути и т.п. России следует сдать в утиль и навсегда оставить, занявшись вместо этого поиском той большой культуры, к которой могла бы присоединиться наша страна, включаясь в заданный ею цивилизационный проект.

С моей точки зрения, на этот вопрос может быть дан безусловный положительный ответ. Это не значит, что этот ответ уже у нас в руках или на столе; это значит, что мы имеем все основания для того, чтобы успешно разрабатывать его.

Способность к субъект-предикатному склеиванию, осуществляемая человеческим сознанием в том или ином варианте, задает одновременно тип

субъектности. Это удивительная черта человеческого сознания и особый предмет для философии сознания. Но сейчас речь не об этом. Я хочу обратить внимание вот на что: и субстанциальная логика (С-логика), и процессуальная логика (П-логика; напомним, что это логики предикации, т.е. логики задания субъект-предикатных склеек) начинают с единичного субъекта, получая многосубъектность простым масштабированием, простым умножением изначальной «клеточки», хотя технологии масштабирования в двух логиках различны. В каждой из этих логик возможно формирование концепции общечеловеческого, поскольку каждая из них – в своих пределах – универсальна и целостна.

В этом ключевое различие категорий «общечеловеческое» и «всечеловеческое». В качестве предварительной гипотезы, подлежащей продумыванию и проверке, я предложу следующее: концепция всечеловеческого опирается на интуицию всесубъектности. Интуиция *невозможности утратить* многообразие субъектности, как и рассмотренные интуиции субстанциальной и процессуальной логик, является интуицией целостности. Она, однако, отличается тем, что вникает не в субъект-предикатную связность, задавая ее варианты, а в межсубъектную связность. Это требует очень серьезного продумывания, поскольку форма субъект-предикатной связи, будь то в С- или П-варианте, означает разворачивание целостности в форме дискурсивности, которая разрушает исходную целостность. Утверждение субъектности возможно только за счет целостности, причем в обоих смыслах выражения «за счет»: и что субъект-предикатная дискурсивная развернутость берет начало в целостности и конституируется благодаря ей, и в том, что она «съедает» целостность, разрушает ее и возможна как таковая только на ее останках. Интуиция всесубъектности – это тоска по целостности *после* субъектности; тоска по восстановлению целостности при неутрате субъектности. Вот в чем смысл всесубъектности; легко видеть, чем такая интуиция и соответствующее мировоззрение отличаются от, скажем, теорий интерсубъективности или теорий коммуникации: в этих теориях делается попытка восстановить межсубъектную связность, но так, чтобы при этом избежать поворота к целостности, так, чтобы целиком оставаться в пределах С-логики и ее понимания субъектности. Между тем всесубъектность требует *выхода за пределы интуиций и С-, и П-логик при их сохранении* – вот что важно и вот в чем трудность этой задачи. Преодолеть ограниченность каждой из логик (понятно, что каждая ограничена самой собою) так, чтобы каждую из них оставить в полном расцвете, в неприкосновенности: никакого «снятия» здесь быть не может.

Я думаю, что русская литература XIX и XX вв. во многом обязана этому умонастроению, равно как и те черты русского характера, которые то там, то тут отмечают, не вникая в их взаимосвязь и в их обусловленность. Ска-

жем, доброта и мягкость; терпеливость и взрывная реакция, когда перейдено пороговое значение: русские медленно запрягают, но быстро едут; жертвенность; склонность простить и отходчивость; неспособность покарать врага до конца, раздавить его, когда он беспомощен; сострадание к преступникам; уживчивость и способность отдать другому, забыв о собственных эгоистических интересах (способность быть растяпой с европейской точки зрения); склонность увлечься другим и не проверять другого постоянной подозрительностью – все это, как и что-то не упомянутое, вызвано стремлением к всесубъектности и сохранению целостности после субъектности, в том числе и прежде всего чужой субъектности. Отрицательные качества русского характера – оборотная сторона названных, и они также возможны именно в свете стремления к всесубъектности, но переживающего сбой, и чем глубже и непоправимее этот сбой, тем отвратительнее качества русского характера, проявляющиеся как своего рода протест против такой вселенской несправедливости. Немецкая (можно сказать – любая европейская) деловитость всегда стояла и будет стоять в контрасте с русской неторопливостью и неспособностью приняться за дело до тех пор, пока осмысленность этого дела не станет ясна (а вот когда станет ясна, тут русские не только запрягут, но и погонят); а осмысленность, конечно же, именно вселенская, именно целостность без малейшего изъяна, без всякой жертвы, без утраты какой-либо субъектности. Штольц и Обломов не могут не прийти тут на ум. Европейская способность ограничить свою заботу собственным миром (вольтеровское «надо возделывать свой сад», хоть бы вокруг царили мерзость и хаос) стоит в неустрашимом контрасте с русским желанием найти всеобщий смысл, способный оправдать любое частное и любое данное. Извращение этого стремления – поговорка «лес рубят – щепки летят», особенно в ее приложении к жертвам всеобщего стремления ко всеобщему счастью, которое обманом и самообманом обуяло нашу страну век назад. Русский язык сполна являет эту интуицию всесубъектности, служит ее носителем и проводником. Именно в русском, а не в других европейских языках возможно перемещение субъектности, ее переход с «я» на любое другое (см. [1]). Для европейского я-центрированного сознания это уже непостижимо, представляется чем-то неверным и трактуется как пассивность, отсутствие активной позиции: австралийский русист и филолог польского происхождения Анна Вежбицкая именно так сурово оценивает бессубъектные предложения и предложения с пассивом в русском языке, а также нашу склонность к ним. Трудно яснее выразить контраст европейского и русского понимания субъектности и всю степень нежелания европейской я-центрированности что-то толковое замечать за пределами так очерченного я-мира. Думаю, что и русская философия XIX в. явила в значительной мере это стремление к всесубъектности, даже если питалась при этом европейской

философской техникой: это и «Оправдание добра» В.С. Соловьева, и «Смысл творчества» Н.А. Бердяева, и «Философия общего дела» Н. Федорова, и многое другое.

Последние два абзаца взяты из моей новой книги «Логика смысла как философия сознания», выход которой запланирован на весну. В ней дана более подробная прорисовка всех поднятых в этом докладе вопросов; дан также предварительный набросок типологии больших культур, т.е. типологии вариантов способности к субъект-предикатному склеиванию, в которой та способность, которую можно обозначить как способность к всесубъектности, занимает особое место.

Закончу я следующим. «Русская идея» давно сформулирована и ясно изложена, и для ее понимания достаточно представления о логике всесубъектности: это идея о слезинке ребенка, утверждение невозможности всеобщего и вечного счастья, если в его основании лежит малейшая утрата: идея неутрачиваемой целостности и неутрачиваемой субъектности, иначе говоря, идея всесубъектности. В каком контрасте это стоит с нынешним увлечением этиков игрой в толстяка и вагонетку (игрой далеко не безобидной по своим последствиям), говорить не приходится; равно как и о том, насколько это гармонирует с идеями ненасилия и негативной этики (А.А. Гусейнов).

Эта идея может быть взята как утопия, как недостижимый идеал. Но именно он, при понимании и внимательной проработке его эпистемологического основания и, далее, продумывании того, как могла бы большая культура, на нем основанная, развернуть себя в цивилизационную систему, составляет необозримое поле для работы на всех уровнях – от базового, связанного с философией сознания, до самых высоких и конкретных этажей культурно-цивилизационного строительства.

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, директор Института философии РАН.

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

Andrey V. Smirnov – Sc.D. in Philosophy, Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy RAS.

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

asmirnov@iph.ras.ru

Список литературы

1. Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976. 383 с.
2. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001. 359 с.
3. Кант И. Первое введение в критику способности суждения. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. 564 с.

4. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра, 2019. 216 с. URL: https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicitn/Vsechelovecheskoye/Vsechelovecheskoye%20i-%20obshechelovecheskoyei_annot.htm, URL: <https://iph.lib.ru/library/collection/FMIM2/document/Smirnov2019> (дата обращения: 24.02.2021).
5. *Смирнов А.В., Солондаев В.К.* Процессуальная логика. М.: Садра, 2019. 160 с. URL: https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicitn/P_Logika/P_Logika_annot.htm (дата обращения: 24.02.2021).
6. *Jullien F.* The Book of Beginning / Trans. J. Gladding. New Haven; London: Yale University Press, 2015.

References

1. Arutyunova N.D. Predlozhenie i ego smysl: Logiko-semanticheskie problemy. М.: Nauka, 1976. 383 s.
2. Zhyul'en F. Put' k celi: v obhod ili napryamik? Strategiya smysla v Kitae i Grecii / Per. V.G. Lysenko. М.: Moskovskij filosofskij fond, 2001. 359 s.
3. Kant I. Pervoe vvedenie v kritiku sposobnosti suzhdeniya. Sobr. Soch.: v 6 t. T. 5. М.: Mysl', 1966. 564 s.
4. Smirnov A.V. Vsechelovecheskoe vs obshechelovecheskoe. М.: Sadra, 2019. 216 s. URL: https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicitn/Vsechelovecheskoye/Vsechelovecheskoye%20i%20obshechelovecheskoyei_annot.htm, URL: <https://iphlib.ru/library/collection/FMIM2/document/Smirnov2019> (reference date: 24.02.2021).
5. Smirnov A.V., Solondaev V.K. Processual'naya logika. М.: Sadra, 2019. 160 s. URL: https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicitn/P_Logika/P_Logika_annot.htm (reference date: 24.02.2021).
6. *Jullien F.* The Book of Beginning / Trans. J. Gladding. New Haven; London: Yale University Press, 2015.

Ю.М. Резник

О некоторых философских основаниях цивилизационного дискурса в современной России

Yuriy M. Reznik

Some philosophical bases of civilizational discourse in modern Russia

Автор статьи разделяет в целом выводы, к которым пришел А.В. Смирнов. Во-первых, Запад с его претензиями на универсальность собственного цивилизационного проекта и политику глобализации не подходит для России. Последняя не может быть Западом в силу логики развития своей культуры (культур). Россия выражает всеобщее в собственной форме и претендует на универсальный проект. Во-вторых, отечественная философия, по мнению докладчика, является во многом «вторичной метафизикой» по отношению к западной мысли, используя ее методологию и понятийный аппарат. И все же у нее есть шанс повернуться в сторону собственного проекта и сформулировать свою повестку дня. В-третьих, поскольку Россия не может быть Западом, то, значит, она должна руководствоваться собственным разумом, соотнося его с разумами других народов и культур. Чтобы расширить возможности российского разума, надо постепенно преодолевать колониальность системы знания, в т.ч. в области философии, и инициировать новые проекты и дискурсы. В-четвертых, в России существует несколько больших культур и религий, которые возникли в ней изначально и объединены общей исторической судьбой. Соединить эти положения в рамках цивилизационного проекта возможно лишь при наличии интегративных ценностей, а также объединяющей идеи (всечеловечности) и особого способа субъект-предикатного комплекса (например, всесубъектности).

Ключевые слова: Россия, Запад, цивилизация, культура, коллективный разум, философия, российский цивилизационный проект, цивилизационный дискурс, общечеловечность, всечеловечность, интегративные (транскультурные) ценности, западнизм, деколониальный поворот.

The author of the article shares, on the whole, the conclusions reached by A.V. Smirnov. First, the West, with its claims to the universality of its own civilizational project and the policy of globalization, is not suitable for Russia. The latter cannot be the West due to the

logic of the development of its culture (cultures). Russia expresses the universal in its own form and claims to be a universal project. Secondly, Russian philosophy, according to the speaker, is in many respects «secondary metaphysics» in relation to Western thought, using its methodology and conceptual apparatus. And yet she has a chance to turn towards her own project and formulate her agenda. Thirdly, since Russia cannot be the West, it means that it must be guided by its own reason, correlating it with the minds of other peoples and cultures. To expand the capabilities of the Russian mind, it is necessary to gradually overcome the colonial nature of the knowledge system, incl. philosophy, and initiate new projects and discourses. Fourthly, in Russia there are several large cultures and religions that arose in it from the very beginning and are united by a common historical destiny. It is possible to unite within the framework of a civilizational project only if there are integrative values, as well as a unifying idea (“all-humanity”) and a special way of the subject-predicate complex (for example, “all-subjectness”).

Keywords: Russia, the West, civilization, culture, collective intelligence, philosophy, Russian civilization project, civilizational discourse, general humanity, universal humanity, integrative (“transcultural”) values, Westernism, decolonial turn.

К обоснованию российского цивилизационного проекта. Комментарии к докладу А.В. Смирнова «Текущие задачи русской философии»

Предисловие. Приведу несколько вопросов и комментариев, которые навеяны докладом Андрея Вадимовича Смирнова на общеинститутском семинаре про мегатему «Российский проект цивилизационного развития» (РЦП). Последний я рассматриваю как устоявшийся социокультурный феномен, существующий на протяжении длительного времени и имеющий различные измерения или проекции в российской культуре (инфраструктурное, историко-культурное, политико-идеологическое, социально-научное, гуманитарное и пр.). Кроме того, будучи одной из социокультурных практик (цивилизационное проектирование), он вместе с тем выступает предметом обсуждений и дискуссий в публичной сфере, т.е. является не только проектной, но и дискурсивной практикой. Меня будут интересовать в первую очередь философские основания цивилизационного дискурса в России.

Цель же своего анализа я вижу в том, чтобы расширить рамки концепции, предложенной в докладе А.В. Смирнова, и приблизиться к пониманию путей 1) эмансипации российского цивилизационного проекта как непрекращающегося дискурса (дискурсивной практики) и 2) преодоления колониальной (или полуколониальной) зависимости отечественной философии от западной. Сразу оговорюсь, что это мое субъективное прочтение материалов представленного доклада. Я вовсе не намерен просто воспроизводить здесь аутентичную точку зрения докладчика. Тем более, что у него имеется много работ по проблемам РЦП, в т.ч. монография «Всечеловеческое vs общечеловеческое» [2].

Мне пришлось обратиться также к трудам А.А. Зиновьева, который ввел термины «западнизм» и «западнизация» для характеристики процессов имитации западного опыта цивилизационного развития (см., например, [1]). Еще одним источником для анализа послужили книга «Культура и империализм» Э.В. Саида и работы по деколониальному повороту У. Дюбуа, С. Маркос, Ф. Ортис, Л. Сапатистас, М. Глостанова, С. Уинтер, А. Эскобар и др., в которых предложен пересмотр концептуального аппарата западной философии, направленной на закрепление господства имперско-колониальной системы знания. Идеи этих авторов позволили мне выявить некоторые ценностные и эпистемологические основания цивилизационного дискурса в современной России, в т.ч. те, которые привнесены из западной философии (см. прим. 1; [4]).

Именно эти исследователи дают развернутые представления о том, как можно освободить локальные дискурсы, осуществляемые за пределами западной цивилизации, от ее интеллектуального доминирования. Они ставят перед собой задачу провести ревизию западной философии и раскрыть ее роль в колонизации знания с тем, чтобы сформировать собственную, деколониальную философию и науку. Полагаю, что этот опыт отчасти поможет и нам преодолеть рамки западнизации цивилизационного дискурса в России.

Еще раз подчеркиваю, для меня РЦП – это не исследовательский замысел (или проект) отдельной группы философов или ученых, а реальная практика цивилизационного проектирования и дискурса, которая осуществляется различными субъектами (политиками, государственными чиновниками, лидерами партий и общественных движений, религиозными деятелями, художниками, писателями, журналистами, наконец, учеными). Философы могут не только участвовать в цивилизационном дискурсе, но и предлагать собственно философское обоснование РЦП, которое, однако, может быть принято или не принято в публичной сфере российского общества.

Теперь уточним понятия. Цивилизация определяется А.В. Смирновым как «“тело” большой культуры, как те внешние формы, которые она вырабатывает. Это понятие включает политическое устройство, сферу права, этики, эстетики, экономики и т.д. Это – целостная система, строящаяся вокруг культуры, взятой как способ смыслополагания» (см. прим. 1). Честно говоря, мне не очень нравится сравнение культуры с душой, а цивилизации – с телом. У культуры также есть своя материальная сторона, т.е. свое тело.

М.В. Глостанова и другие деколониальные исследователи подвергают критической рефлексии само понятие «культура». С их точки зрения, оно «несет на себе родимые пятна колониальности бытия и власти», а также расовые предрассудки [Там же, с. 151]. Ведь многие культуры колониальных народов искажались, экзотизировались и демонизировались на протяжении

веков представителями европоцентристской философии и науки. Более того, эти культуры признавались неполноценными по сравнению с западной. Им, например, отказывали в праве иметь свою философию. Но кто может выносить такие решения?

Впрочем, я не вижу причин отказываться от уже устоявшихся понятий «культура» и «цивилизация». Цивилизация же формируется вокруг культуры, но не сводится к ней. Она является «вместилищем» разных больших и малых культур. В нее включаются также политическое устройство, институты экономики, права и морали.

Именно с этих позиций я и попытаюсь проанализировать некоторые положения, изложенные в докладе А.В. Смирнова и сформулированные мной в виде ответов на вопросы.

1. **Почему мы не можем быть Западом?** На этот вопрос пытались ответить многие мыслители прошлого и настоящего. По словам А.А. Зиновьева, как бы мы не подражали всему западному, «Россия все равно никогда не станет частью Запада», а западнизация страны не послужит ее успешному превращению в Запад [1, с. 5]. Для этого имеется несколько причин, в т.ч. навязывание отдельных свойств Запада (демократия, рынок, приватизация и т.д.), которые не характеризуют его как историческую целостность. Вторая причина состоит в том, что место (месторазвитие) Запада уже занято. Запад – единственный, неповторимый и уникальный феномен. В лучшем случае можно стать сферой западной колонизации, т.е. западнизации, что и произошло с нами в 1990-е гг.

Можно ли стать Западом, не теряя свою коллективную идентичность и оставаясь Россией? Ответ А.А. Зиновьева однозначен – «нет». Он пишет о двух типах западной идентификации – внешней и внутренней. Россия, по его мнению, окончательно осознала свою непохожесть на Запад лишь в XIX в. Запад так и не стал для нее внутренней идентичностью, несмотря на имеющиеся попытки модернизации или вестернизации по западному образцу. Западнизм – это культурно-идеологическая надстройка над западными обществами («общество второго уровня»), которая стала их способом бытия (а не частная собственность и рынок, как принято считать) и которую нельзя скопировать или перенять. Любые попытки западнизации других (не западных) стран приводят на практике к их колонизации, включая колонизацию систем знания, в т.ч. философии.

Запад претендует на магистральный путь развития. Выражение «культурный империализм» введено в оборот Жаком Лангом и разработано Э. Саидом. Вот что пишет Э. Саид об имперском влиянии Запада на бывшие колониальные страны: «Власть излагать свою позицию (paragate) или препятствовать формированию других нарративов очень важна для соотношения культуры и империализма. Чрезвычайно важно, что великие нарративы эмансипации

и просвещения мобилизовывали людей в колониальном мире на то, чтобы восстать и сбросить прочь имперскую зависимость... Современный империализм благодаря процессам глобализации привел массы иммигрантов в движение и пробудил у них стремление иметь собственный голос» [3, с. 4, 10].

В какой-то мере все это относится и к нам, хотя, подчеркиваю, Россия никогда не была колониальной страной. Но культурный империализм Запада как способ доминирования оказал влияние и на нее, и не только через бывшие колонии. Ведь его влияние распространялось главным образом на сферу массовой культуры, СМИ и пр. И это влияние мы ощущаем каждый день, читая западную прессу или просматривая голливудские фильмы. Мультикультурализм является продолжением политики культурного империализма, который также использует насильственные средства для продвижения новых культурных стандартов.

По мнению же деколониальных исследователей, люди не только созданы равными, но и разными. И они имеют право на собственный социальный выбор. Как известно, один из лозунгов Мирового социального форума таков: «Иной мир возможен!». А значит, возможны иные модели поведения, общественного развития и цивилизации.

Конечно, Россия никогда не была колонией, хотя она пережила на протяжении своей тысячелетней истории эпоху монгольского ига и неоднократно подвергалась нападению со стороны стран Запада и Востока, в т.ч. участвовала в двух мировых войнах. Но это вовсе не значит, что она не испытывала на себе влияние колониальных по сути идеологий и технологий, которые систематически экспортировались в Россию ведущими странами Запада. Аналогичная ситуация сложилась в 1990-е гг., когда наши «младореформаторы» при поддержке западных сил импортировали либеральную идеологию и прилагающиеся к ней технологии колониального управления. Как результат, Россия, которая до перестройки являлась второй экономикой мира, была отброшена в социально-экономическом плане как минимум на тридцать лет назад. Радикальным изменениям подвергся и цивилизационный проект. Его попытались подменить западным проектом.

По мнению А.В. Смирнова, главная утопия западной культуры – универсальный проект. В европейской мысли сознание «пристегивается» к бытию. «Я мыслю, значит, я существую». Но я не только существую, но и действую, взаимодействую и т.д. (см. прим. 1). А это предполагает, что большие культуры руководствуются разными логиками смысла. Например, у западной цивилизации преобладает субстанциальная логика («привязка» к бытию), а у арабо-мусульманской – процессуальная (акцент на самом процессе действия, действовании). При этом культурные практики формируют индивидуальное и коллективное сознание. Любая из этих цивилизаций может заявить себя в мировом цивилизационном пространстве как общечеловеческая. И это

относится ко всем культурам, в основе которых лежат разные субъект-предикатные склейки как цепочки смыслополагания. Сознание – деятельность по склейке, полагание вещи. Оно не может быть универсальным и укоренено в собственной культуре. И у российского человека в отличие от западного, по всей видимости, имеется другой способ субъект-предикатного конструирования, а значит – и другое сознание.

Общечеловеческое как универсальный проект западной цивилизации переживает сегодня кризис, и именно с этим связана необходимость перехода к иному способу субъект-предикатного конструирования (например, к все-субъектному). В реальности происходит столкновение двух и более систем общечеловеческих ценностей. Но, с точки зрения А.В. Смирнова, любая процедура обобщения другой цивилизации или культуры и ее «подгонки» под собственные цивилизационные критерии является, по своей сути, тоталитарной. Мерки европейского разума слишком узки, чтобы вместить в себя все другие разумы и культуры (см. прим. 1). Нужен новый критерий для их сравнения.

Следовательно, Россия не может быть Западом в силу разных и трудно-совместимых логик развития их культур. Парадокс ситуации заключается, по мнению А.В. Смирнова, в том, что России, чтобы «быть как Запад», т.е. иметь свой универсальный и самобытный проект, надо, прежде всего, «не быть как Запад». Подражательство («европейничанье» и европеизм) противопоказано историческому творчеству России.

Русская идея исходит из невозможности построить всеобщее и вечное. Она не претендует на общечеловечность и базируется на представлении о «неутрачиваемой субъектности». В ней нельзя выбирать, поскольку аморален сам выбор из равноценных и разнологичных культур. Поэтому в ней используется другая оптика для оценки истории и собирания коллективной субъектности. Но так ли это на самом деле? Весь исторический опыт России свидетельствует как раз и о неоднократных попытках перенести на собственную культуру суррогаты иных культур. Так что выбор со стороны нашей политической элиты предпринимался не один раз и не всегда в пользу национальных интересов России.

Что же может предложить Россия миру в цивилизационном плане? По-видимому, А.В. Смирнов видит в этом качестве проект всечеловечности [2]. Вопрос лишь в том, считать этот проект универсальным или нет. С моей точки зрения, всечеловечность, как и общечеловечность, выступает, помимо прочего, ценностной рамкой бытия человека в российской цивилизации. Причем ценностью в ней обладают все культурные ареалы или сегменты, а не только культурное целое. Это – «бытие всех со всеми». Всечеловечность устанавливает границу долженствования, за которой находится другое цивилизационное пространство, а значит – другая логика культуры и другой человек.

Таким образом, Россия не может быть Западом. Возьмет ли она за основу своего проекта всечеловечность и всесубъектность (как возможный способ субъект-предикатного конструирования) или иной способ собирания (самособирания) разных культур и народов как равноценных форм бытия, покажет время. Однако остается вопрос: как можно собрать воедино разнολогичные культуры? Что-то же должно их в таком случае объединять? Если это не общий способ конструирования, то что тогда?

По-видимому, А.А. Зиновьев подобные вопросы не ставит. Он убежден, что весь мир медленно эволюционирует в сторону коммунизма, хотя каждая из стран выбирает свой путь. С его точки зрения, Запад не может простить России то, что она первая попыталась воплотить идеалы коммунизма на практике, но он также идет к нему, используя демократические и прочие ценности. В этом (в неизбежном торжестве коммунизма на всей планете) можно усмотреть определенный фатализм, который чужд по духу А.В. Смирнову.

Но как бы там ни было, западная модель цивилизации противопоказана России. Об этом свидетельствует весь путь ее исторического развития. Для А.А. Зиновьева главной причиной непринятия западных ценностей в России является отличие ее способа и среды бытия от западнизма как культурно-идеологического феномена, а для А.В. Смирнова – несовпадение логик развития культур Запада и России (субстанциальной и всесубъектной). Но это всего лишь предварительная констатация, которая, возможно, далека от аутентичной позиции обоих исследователей.

2. *Какая философия нам нужна?* Тезис А.В. Смирнова о том, что отечественная философия в последние тридцать лет занималась собой и компенсировала отставание от западной философии, в целом верен. Но нужно учитывать, что в 1990-е гг. наши философы занимались также профессиональным выживанием, в 2000-е – отладкой учебного процесса в вузах (см. прим. 1). И сегодня философское образование в стране снова находится под угрозой. Все это объясняет отчасти тот факт, что философия и общество существовали последнее время параллельно. Теперь же настал момент, когда отечественные философы должны включиться в общественный дискурс, потому что под вопросом оказалось само существование философии.

Считается, что российский философский дискурс вторичен по отношению к западному. А.В. Смирнов называет такое состояние отечественной философии вторичной схоластикой (см. прим. 1). Следует отметить, что мы используем язык западной философии, как и язык политический. Другого у нас попросту нет. В однополярном мире такая ситуация была неизбежной. А западная философия, по мнению М.В. Тлостановой – одного из теоретиков деколонизального поворота, несет прямую ответственность за формирование западного имперского разума [4, с. 153].

Именно в таком направлении мыслят и другие представители деколониального проекта, согласно которым колониальность бытия обуславливает в свою очередь колониальность знания. В этой связи можно допустить, что некоторые российские философы, являющиеся сторонниками либерального тренда в западной философии, «воспроизводят колониальность знания, т.е. глобальную систему продуцирования, легитимации и распространения знания, существующую вот уже пять столетий и прочно связанную с возникновением современного/колониального мира» (см. прим. 3). Однако из этого лишь следует, что, попав в 1990-е гг. в неоколониальную зависимость от Запада, часть философов были вынуждены также включиться и в систему колониального знания, т.е. образовать своего рода анклав неоколониальной философии, не желающий продуцировать самостоятельные исследовательские проекты и склонный всякий раз принимать или воспроизводить повестку дня западной философии.

Очевидно, что нам нужна такая философия, которая будет базироваться на собственных культурных основаниях. Именно такой была в XIX–XX вв. русская религиозная философия, выступающая самосознанием культуры своего времени, а затем советская философия XX в., выражающая реалии той эпохи. А российская философия 1990-х и 2000-х гг. в определенной мере потеряла свои культурные ориентиры. Часть ее представителей сбилась с пути, став своего рода путеводителями по западной философии. А, как известно, неоколониальная философия существует только в неоколониальной стране, каковой Россия не является. Пока же наша элита во внешнеполитическом и пропагандистском плане может сколько угодно демонстрировать свою суверенность, а во внутренней политике, в т.ч. в науке и образовании, продолжает сохранять свою зависимость от Запада.

И пока мы говорим на языке западной философии, которая выдает себя за мировую, трудно будет освободиться от идейного влияния Запада. К тому же не стоит изобретать новояз, используемый исключительно внутри России. Думаю, что Андрей Вадимович прав, когда говорит, что необходимо чаще обращаться к сравнительной философии. Именно последняя занимается разработкой нового концептуального аппарата и критериев для сравнения, позволяющего соотносить философские концепции, принадлежащие к разным культурам.

Чтобы избавиться от колониальной зависимости отечественной философии, необходимо не «обнулять» западную эпистемологию, а исключить по возможности категории и познавательные модели, которые не соответствуют ее разуму и культуре, и тем самым признать собственные дискурсы полноценными и полноправными. При этом изменится и роль самого философа. Но в том, что он должен, по мнению деколониальных исследователей, превратиться из кабинетного мыслителя или публичного интеллектуала

в контекстного активиста, участника интеллектуального движения, критически относящегося к любой корпоративной, в т.ч. университетской, культуре [4, с. 148], я не совсем уверен. Полагаю, что здесь как раз возможны разные позиции философа (кабинетная, публичная и пр.).

Лично я считаю своим долгом обосновывать и продвигать экополитику знания/действия в противовес эгополитике, выстроенной под имперского субъекта (либерализм, национализм и пр.). В принципе, любую политику следует ранжировать в соответствии с ценностной шкалой «добро – зло», «свобода – зависимость», «равенство – неравенство» и пр. С этой точки зрения либеральная империя («царство свободы для избранных») для меня, конечно, является меньшим злом, чем империя, построенная по национальным и расовым признакам («сфера господства высшей расы», например, нацистская Германия), но не более. И я, как и М.В. Тлостанова, предпочитаю идею свободной жизни для всех идее свободного и ничем не ограниченного рынка [1, с. 149]. И я также предпочитаю не расистское, не патриархальное и не колониальное цивилизационное будущее страны. При этом не стоит стремиться изменить структуру власти. Пусть этим занимаются политики. Но можно попытаться изменить прежние формы участия, используя разнообразные интеллектуальные практики, чтобы добиться, в конце концов, сдвига в общественном сознании.

Так что невольно напрашивается вывод о том, что каждой зрелой цивилизации нужна своя философия, выступающая идейным обоснованием жизненной политики людей, а не конструированием универсалий. И если мы (как страна или государство) претендуем на собственный цивилизационный проект, то у него должна быть и соответствующая философия (или много разных философий), которая предлагает более или менее привлекательную картину мира для людей, живущих на данной территории. И такую философию нельзя создать с нуля. Можно только попытаться оградить влияние западной эпистемологии, которая приводит к имперско-колониальной логике мышления, и сформировать альтернативную эпистемологию. Но для этого потребуются десятилетия упорного труда.

Очевидно одно. Российская философия нуждается не сколько в пост-, деколониальном или каком-то ином переиздании, сколько в обоснованном переходе к внутренним проблемам развития. Сегодня мы находимся лишь в начале этого пути. Причем я не настаиваю на том, что нам необходим свой деколониальный поворот в философии, который привнесет в цивилизационный дискурс позитивные и привлекательные модели жизненных миров человека, не допускающие факты отчуждения и насилия. Возможны и другие пути. Возможны и другие варианты.

Но без решительных действий уже не обойтись. Именно отечественные философы должны в первую очередь включиться в борьбу за эпистемологическую деколонизацию знания, в т.ч. эмансипацию РЦП как проект-

ной и дискурсивной практики от навязанного Западом универсального проекта. А это связано напрямую «с отказом от, может быть, самого фундаментального убеждения модерности – веры в абстрактные универсалии, какими бы они ни были – от крайне правых до крайне левых... Без сознательного отказа от этой посылки... создать другой и более справедливый мир вряд ли удастся» [4, с. 156]. Не этим ли (созданием возможных и идеальных миров) в той или иной мере занимаются философы.

3. Можно ли «перенять» чужой цивилизационный проект? Наверное, импортировать можно все, даже образцы чужой культуры или цивилизации. Однако не всякий импорт становится благоприятным для страны-импортера, даже если ее принуждают к нему, используя рычаги политического или экономического давления. Ведь принуждать можно не только к миру, но и к социальному порядку, модели общественного развития. Не для этого ли существуют такие структуры глобального капитализма и форпосты западной цивилизации, а также западнизма, как Всемирный банк, МФО, Фонд Сороса и т.д.?

А.В. Смирнов в докладе ставит вопрос так: значит ли то, что такие вещи, как рынок, демократия, мировоззрение, которые в своей совокупности характеризуют западный цивилизационный проект, являются универсальными для всего мира? Ведь из последнего нельзя ничего вынуть, не потеряв целого (см. прим. 1). Но из этого же вытекает, что нельзя перенести это целое на чужую культурную почву, не рискуя при этом «выплеснуть ребенка вместе с водой». Для этого придется для начала разобрать этот проект по частям. А вот то, удастся ли его собрать в прежнем виде, остается риторическим вопросом.

Пока наши попытки модернизации страны показывают совершенно обратное. То, что мы собрали из западного конструктора, оказалось не слишком пригодным для дальнейшего употребления большинством граждан российского государства. Получился, как всегда, не очень жизнеспособный социальный гибрид, хотя, впрочем, в сегодняшней России снова возобладали силы инерции и отчасти произошел откат назад. И это свидетельствует как раз не об архаизации общественного сознания, а о живучести нашей прежней коллективной идентичности, которая, несмотря на принуждение, продолжает пробиваться, как весенняя трава из под асфальта.

С точки зрения Шпенглера, на которого ссылается в докладе А.В. Смирнов, Россия занимает «чужое место» (см. прим. 1). Но где же ее место? Разумеется, не в лоне западной цивилизации, но, возможно, рядом с ней, где можно бы было выстроить собственное цивилизационное пространство. Но что мешает нам предложить свой синтетический вариант цивилизационного развития?

Наверное, А.В. Смирнов прав: сначала нужно понять, как соединить разные части проекта, а уже потом заниматься его реконструкцией в целом (см. прим. 1). Но у меня остается огромное сомнение в том, что нам это удастся сделать, учитывая сильные прозападнические настроения среди нашей элиты и многих интеллектуалов.

И освободиться от влияния Запада в российском цивилизационном дискурсе удастся еще не скоро. Не случайно западная колониальная политика знания давно стала главной мишенью критики со стороны представителей постколониальной теории и деколониального проекта [1, с. 150]. Сегодня последние значительно расширили сферу своих исследований и уже не ограничиваются анализом имперских и колониальных различий. В поле их внимания попали исследования фундаменталистских религиозных движений, политических, экологических и гендерных практик.

Однако главным фокусом критического анализа остается по-прежнему культурная гегемония (или культурный диктат), которая навязывается Западом всему миру. И христианство, либерализм или социализм не единственные формы культурного вовлечения других стран и народов в западные сценарии глобализации, реализуемые по всему миру на протяжении последних столетий. И Россия уже испытала на себе силу их воздействия. И далеко не во всех случаях ее ответы на глобальные вызовы Запада (многочисленные акты военной и политической экспансии) оказались достойными.

И теперь важно избежать разрушительных последствий очередных экспериментов, которые западной идеократии удалось навязать так называемой российской элите. Ведь подобные «новшества», хотя и выглядят на первый взгляд привлекательно (рынок, демократия, права и свободы человека, толерантность, платное образование и пр.), предназначены исключительно на экспорт в страны третьего мира и в этом смысле представляют собой «товары, бывшие в употреблении». При этом они не внедряются по принципу «снизу вверх», а спускаются сверху через властные коридоры компрадорской бюрократии.

По мнению Т.В. Тлостановой, Россия, в отличие от других незападных стран, имеет свой опыт имперского влияния на культуры иных народов. «Так, в России, – пишет она, – мы имеем дело с не вполне западным влиянием, при этом имперским, и его незападная природа не спасет его от явно дискриминаторской позиции в отношении собственных внутренних и внешних иных» [4, с. 153].

Однако я не согласен с Тлостановой в том, что влияние Запада на Россию уступает место имперскому проекту. Как раз последний и стал возможен благодаря этому влиянию на протяжении многих веков. Россия не изобретала свой проект заново. Он уже был реальностью во многих западно-европейских странах (Британская, Испанская, Германская, Французская

империи и т.д.). Россия же внесла в имперский проект свою культурную специфику. Но вместе с тем в нем было много социокультурных заимствований, которые закреплялись при помощи целого легиона иностранцев (немцев, французов, англичан и пр.), допущенных к императорскому двору.

Можно предположить далее, что Россия (как и ее цивилизационный проект в целом) была вторичной империей, которая во многом возникла как наш, российский ответ на имперские притязания Западной Европы. Поэтому ее исторический опыт свидетельствует как раз о вторичном культурном империализме, являющемся отчасти отголоском евроцентризма. При этом Россия в силу своих культурных особенностей так и не смогла породить собственный вариант социо- или этноцентризма. Об этом свидетельствует отсутствие в ней культурной гегемонии русских как государствообразующего этноса. Да, русская культура выступила объединяющим началом всех народов России, но она никогда не претендовала на статус доминирующей (имперской) культуры.

Таким образом, перенять или импортировать чужой цивилизационный проект в полной мере нельзя, если только не расписаться в его колониальном или неоколониальном статусе. Однако оказывается, можно создать вторичный проект, который, будучи во многом проекцией чужой цивилизации, останется нежизнеспособным и непривлекательным продуктом для других стран. И хотя «прививка» западной системы ценностей к культурному телу России в 1990-е гг. оказалась не совсем успешной, в российском проекте находится еще много инородных тел. Конечно, у нас еще остались в «крови» культуры «антитела». Но их явно недостаточно, чтобы бороться с западным влиянием и преодолевать вторичный характер своего цивилизационного проекта. Пока же мы имеем дело с таким сложным цивилизационным гибридом, который даже не снился автору поэтических строк: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить: у ней особенная стать, в Россию можно только верить». Не знаю, как Ф.И. Тютчеву, а мне порой трудно верить в то, во что превратилась моя Россия. Остается надеяться, как всегда, на лучшее.

4. Каков у нас коллективный разум и насколько он универсален?

А.В. Смирнов отмечает в докладе, что «позиция тех, кто утверждает особый путь (лицо, идентичность, т.п.) России, оперируя при этом теоретическим аппаратом европейской философии, изначально и неустранимо самопротиворечива» (см. прим. 1). Думаю, что это в меньшей мере относится к евразийскому проекту, хотя и последний не лишен противоречий.

По мнению А.В. Смирнова, получается, что с универсальным разумом Запада нужно соотнести другой универсальный разум. Не оставаться же нам в глазах Запада варварами, все время оправдываясь и обороняясь. Хватит уже обезьянничанья и самоварваризации (см. прим. 1). Но нужно ли конструировать такой разум заново или он уже есть? По убеждению

докладчика, он давно существует. Поэтому можно и нужно ставить вопрос о цивилизационном статусе современной России, исходя из логики ее собственного разума.

Однако, с точки зрения постколониальных исследователей, наш разум, испытавший на себе воздействие европейского разума, сохраняет свою универсальность, хотя и находится в двойственном, «расщепленном» состоянии, что объясняется промежуточным положением («культурной промежуточностью») России, ее нахождением между разными цивилизациями (см. прим. 3).

Постколониальная идентичность либерального анклава постсоветской России не является устойчивой и завершенной, а значит, не может служить основой для создания собственного цивилизационного проекта. Нет шансов и у радикально антизападнического проекта. Последний в лучшем случае будет походить на антиутопию. Тем более что «быть не Западом» еще не означает быть отрицанием западного бытия. В лучшем случае это приведет к формуле «быть как другой Запад», т.е. к имитации западной модели цивилизационного развития (проект альтернативной модерности). Но при таком сценарии Запад всегда останется Западом, а мы – еще неизвестно чем.

В свою очередь, деколониальный проект, отталкиваясь от некоторых положений постколониальной теории, ставит под сомнение западную логику и методологию исследования модерности и отказывается от всяких претензий на универсальность разума (см. прим. 3). Он выступает против любых попыток кого бы то ни было воспроизвести абстрактные универсалии и навязать их другим странам посредством продвижения своей эпистемологии. Чтобы раздвинуть границы или расширить возможности собственного разума, надо выходить в философии «за пределы категорий, навязанных западной эпистемологией. При этом не происходит смены одной (западной) эпистемологии другой или другими... Нужно создать мир, в котором будет возможным множество миров и где не будет прежних иерархий» [4, с. 147].

Увы, избавиться от иерархии разумов и культур в ситуации культурного империализма Запада, не утратившего пока свою доминирующую позицию в современном мире, будет нелегко. Столь же сложно будет противостоять претензиям имперского, по своей сути, европейского (и шире – западнического) разума на единственную и неповторимую универсальность. И вряд ли в ближайшее время удастся сломать эпистемологические стереотипы западного субъекта, убежденного в собственной избранности и рассматривающего остальной мир в качестве объекта своего наблюдения или проектирования [Там же].

Но можно попытаться поменять тактику борьбы с культурно-империалистической политикой Запада. Борьбаться на его территории, в т.ч. используя созданные им методы познания, бессмысленно. Нужно выйти за пределы привычной ему системы ценностей и заставить его играть на чужом поле [Там же, с. 151]. Для этого нужно предложить альтернативу субстанции-

альной, технократической и бинарной логике западного философствования. Конечно, никто не предлагает устанавливать водораздел между западной и отечественной философией. В русской философии XIX–XX вв. разрабатывался целый ряд течений, которые возникли под влиянием западной мысли (материализм, анархизм, интуитивизм, экзистенциализм, персонализм и др.). Но были и оригинальные направления (евразийство, учения об общем деле, Софии, всеединстве, соборности, симфонической личности и живом знании).

Философский разум России еще не исчерпал своих интеллектуальных и духовных возможностей. Значит ли это, что нам нужны сверхидеи и суперлогики, способные составить конкуренцию западным философским концепциям? Ответ на этот вопрос уже частично прозвучал. Возможно, сегодня нам не нужны свои Канты, Гегели и Хайдеггеры с их философскими системами. Точно так же вряд ли потребуются новые Федоровы, Соловьевы и Бердяевы. Философия становится общим делом коллективного разума. Нужно только помочь ей сделать правильный выбор и ослабить зависимость от европейского разума.

А вот что действительно необходимо России в XXI в., так это инициировать новые философские дискурсы с новой ценностной и эпистемологической шкалой. И вместо того чтобы доказывать западным философам личную или коллективную теоретическую состоятельность или избавляться от комплекса профессиональной неполноценности, отечественные философы должны создавать свое дискурсивное пространство и формировать собственную повестку дня. Одним из вопросов такой повестки может стать, например, цивилизационный выбор России.

Таким образом, если следовать логике А.В. Смирнова, то можно предположить, что наш коллективный разум все-таки универсален и его гипотетически связывает всечеловечность, подразумевающая гармоничное сосуществование разнологичных культур. Но так ли это на самом деле? Для меня это пока остается вопросом.

5. *Какие у нас имеются основания заявлять о собственном цивилизационном проекте и как нам «склеить» большие культуры, не потеряв при этом их целостность?* Западная цивилизация переживает очередной кризис, не собираясь вовсе уходить с исторической арены. С точки зрения А.В. Смирнова, противопоставление западному проекту наших традиционных ценностей – не совсем удачный вариант. Гораздо важнее попытаться их связать. Но как это сделать, не разрушив целостность каждой из этих традиционных систем? Ведь любая из них уже вмонтирована в культурный тезаурус и имеет свою метафизику (см. прим. 1). Поэтому их невозможно вписать в существующую систему универсалий без коррекции самого механизма «сборки» (субъект-предикатной связки).

В докладе также отмечается, что в России существует несколько больших культур, в т.ч. традиционных религий, которые, в отличие от США, существовали в ней изначально. Но опять же как их соединить в рамках одного цивилизационного проекта – посредством новой общечеловечности или чего-то еще?

Не случайно поэтому А.В. Смирнов считает путь к интеграции больших культур во многом утопическим. Но он предлагает все же «найти возможность так *собрать* названные целостные системы ценностей (а значит, и системы логики, метафизики, этики), чтобы, не разрушив внутреннюю цельность никакой из них (такое разрушение вызовет мгновенную болезненную реакцию отторжения), вместе с тем так *связать* их, чтобы исключить центробежные тенденции и заменить их на центростремительные» (см. прим. 1).

Но чтобы сформировать новую цивилизационную идентичность России, необходимо что-то еще, кроме механизма «сборки», что позволит «найти универсальность неуниверсализуемого». Возможно, потребуются интегративные (транскультурные) ценности, т.е. то, что позволяет интегрировать уже имеющиеся ценности. Только они позволят нам всем «осознать себя в подлинности» (см. прим. 1). При этом я не утверждаю, что нужно «нанизывать» традиционные ценности на уже готовый стержень. Напротив, необходимо «вырастить» эти ценности, найдя точки соприкосновения между разными традиционными культурами.

Для определения же точек «срачивания» и диалога больших культур в России необходимо освободиться от колониального мышления и научиться вести дискурс с территории пограничья, что позволяет произвести вначале «размежевание» для того, чтобы увидеть общее между ними и определить пути сближения. Деколониальные исследователи исходят из признания плюриверсальности как идеи сосуществования множества миров, связанных друг с другом неиерархическим образом [4, с. 148].

Таким образом, Россия может стать тем государством-цивилизацией, которое, кроме самодостаточности (как политическое и экономическое целое), должно, по-видимому, обладать еще и плюриверсальностью (как полицентричное культурное пространство). Именно последняя является, на мой взгляд, предпосылкой «возможного самособирания современных цивилизаций как культурно-логически равноценных форм бытия и способов развития человечества», о чем говорится в рабочей гипотезе, сформулированной А.В. Смирновым и Н.И. Лапиным. И здесь же подчеркивается, что способом сборки больших культур может быть **«толерантное самособирание** (через противоречия и социополитически различные формы-этапы) многоэтнических разноконфессиональных народов (населения) и их несамодостаточных (для суверенного государственного бытия) сообществ в гетерогенно (не гибридно!) мощную целостность на обширных пространствах Цен-

трально-Северной Евразии как значимого основания для толерантного самособирания всей Евразийской Ойкумены (Хартленда)» (см. прим. 4).

6. Возможна ли всечеловечность в качестве цивилизационной идентичности россиян? По-видимому, с точки зрения А.В. Смирнова, всечеловечность уже заложена в чертах русского характера и гипотетически привязана к всесубъектности как способу «склейки» культур. Я-сознание европейского человека, стремящегося «ограничить заботу собственным миром», соотносится докладчиком с мы-сознанием российского человека, стремящегося найти во всем общий смысл или реализовать идею неутрачиваемой целостности. Но каким образом всечеловечность вырастет из мы-сознания и станет основой цивилизационной идентичности России? Для меня это пока представляется загадкой.

Можно предположить, что всечеловечность есть содержание целого (цивилизации, культуры и пр.), а всесубъектность – его способ сборки (самособирания). Из этого вытекает, что коллективная идентичность России (мы-сознание) возможна, если всесубъектность в силу разных факторов станет нормой взаимодействия разных культур и их носителей – людей.

Концептуальные предложения к докладу А.В. Смирнова (вместо заключения)

Итак, всечеловечность как основополагающий смысл собирания (или самособирания) разнологичных и равноценных культур в пространстве российской цивилизации теоретически оправдана. И это подтверждают тезисы доклада А.В. Смирнова. Практическую же философию такого собирания пока еще предстоит разрабатывать. Потребуется время, чтобы все осмыслить.

И все же идея всечеловечности, предложенная и обоснованная А.В. Смирновым, нуждается, на мой взгляд, в некотором прояснении и концептуальном дополнении.

1. Цивилизационный дискурс в нынешней России оказался в тисках западной эпистемологии и аксиологии. Он вторичен по отношению к последней и монодисциплинарен. На это указывают работы многих исследователей, развивающих разные версии цивилизационного подхода. Я не стану их перечислять. Достаточно сказать, что у отечественной философии и науки пока нет своего языка для описания и обоснования РЦП как социокультурной реальности. Кроме того, в большинстве цивилизационных исследований преобладают узкодисциплинарные и никак не скоординированные практики. Поэтому историки и культурологи занимаются своим цивилизационным проектом, а философы и социологи – своими.

Для начала предположим, что язык философии западного модерна не подходит для описания и обоснования РЦП. Однако еще рано говорить об анало-

гах философских понятий, выработанных западной мыслью, которые можно было бы использовать в философском дискурсе о цивилизационном развитии России. Ведь «каждое понятие несет за собой шлейф идеологических ассоциаций и не является невинным» [4, с. 151]. Поэтому мы должны стремиться к выработке собственного понятийного аппарата. Понять свое культурное прошлое и настоящее можно только в собственных терминах [Там же, с. 155].

Кроме того, цивилизационный дискурс в России может привести к существенным результатам, если он обретет трансдисциплинарный характер. Нужно постепенно преодолевать границы между разными дисциплинами, в т.ч. создавать новый концептуальный аппарат трансдисциплинарных исследований, включая в него «сами точки отсчета, географию и биографию разума и знания... Это адаптивное и креативное противостояние, воплотившееся, в частности, в движении “сапатистас”, в их проекте “защиты и возвращения собственных прав на духовность, укорененную в их почве”. Здесь и предмет и стиль исследования, и субъектность его автора (который рассматривает изучаемый материал не как отстраненный и объективный ученый, но видит его как “часть прошлого собственных предков”) образуют единство, ведущее прочь от типичных ассонансов, умолчаний и пустот субъектно-объектных отношений и по направлению к диалогическому результату» [Там же]. Вот один из взглядов на природу трансдисциплинарных исследований, который может быть применен к разработке обоснования РЦП. Разумеется, возможны и другие версии методологии трансдисциплинарных исследований.

2. Культурное доминирование Запада распространяется не только на бывшие колониальные страны, но и на российский цивилизационный дискурс. Империализм не заканчивается разрушением империй. Современный западный постимпериализм есть в первую очередь феномен культурного характера. Если воспользоваться концепцией Э. Саида, то суть этого влияния состоит в следующем:

– «активное доминирование Запада над незападным миром... приобретает глобальный масштаб» [3, с. 94]. На эту тему изданы сотни книг. РЦП также испытывает на себе влияние политики глобализации Запада;

– империя формирует не только культуру бывшей метрополии, но и культуру бывших колониальных стран. При этом культурный империализм задает «унифицированный дискурс» [Там же, с. 94–95], а Запад использует не только силу своих традиций, но и технологии «изобретения традиций»;

– «империализм – это не только отношение доминирования, но также и специфическая идеология экспансии» [Там же, с. 154]. Запад давно превратился в сферу производства политических идей, предназначенных для экспорта в западные страны. Он осуществляет идеологический контроль над ними, распространяя свои технологии идеологического воздействия. И очень важно нейтрализовать их влияние в рамках синтетического РЦП;

– империализм постоянно травмирует жизнь культур зависимых стран и народов, деформируя их традиции и обычаи, а также навязывая мифы и предубеждения [3, с. 115]. Одним из таких мифов является представление об уникальности и универсальности Запада как единственной в своем роде цивилизации;

– культурный империализм Запада пытается представить ситуацию своего доминирования в зависимых странах как должную, а их поведение как лояльное [Там же, с. 125]. Именно такими изображаются страны, примкнувшие в недавнем прошлом к западному проекту (страны бывшего социалистического лагеря в Восточной Европе, Прибалтика). Географическая база РЦП постепенно сужается. Его влияние на части, отколовшиеся от России после распада Советского Союза, слабеет;

– империализм проникает в интеллектуальную сферу зависимых стран и народов, формируя атмосферу взаимной подозрительности и замалчивания нелицеприятных фактов [Там же, с. 159].

Культурный империализм препятствует историческому творчеству стран и народов. По убеждению западных идеологов, на смену ему приходит мультикультурализм. «Стратегия мультикультурализма – попытка принципиального ухода от имперской позиции – нет иерархии культур, все культуры равноценны, включая и родную» [Там же, с. 292]. Однако это не значит, что культурный империализм канул в прошлое. Он продолжает свое шествие по миру, корректируя цивилизационные проекты стран третьего мира. Впрочем, мультикультурализм является не меньшим препятствием на пути продвижения РЦП.

3. Возможно, одним из условий собирания культур в РЦП могут стать интегративные (объединяющие) ценности, которые, в свою очередь, содержат в себе трансэпистемологические и трансценентные основания [4, 151]. Приставка «транс-» употребляется здесь буквально для обозначения сквозных процессов и связей («сквозь», «через»), т.е. того, что можно назвать взаимопроникновением культур (не путать с транскulturацией) или их «взаимопрониканием» (термин Н.И. Лапина). Она предполагает, что между большими культурами, существующими в России, имеются переходные мосты (трансценности), которые позволяют их представителям встречаться на нейтральной территории и понимать друг друга или говорить на понятном им языке (трансэпистемологические конструкты или трансэпистемные цепочки).

Деконимальные исследователи одними из первых ввели в научный оборот понятие «транскultura», противопоставив его понятиям «мультикультура» и «мультикультурализм». С их точки зрения, транскultura имеет не только геополитическое измерение, но и затрагивает телесную политику знания, привязанную к контексту повседневной жизни колонизируемых или вытесненных на периферию философского или научного дискурса. Она вы-

ражает особое состояние людей, освобожденных от диктата культурного империализма Запада и вступивших в прямые, не опосредованные извне практики и отношения.

Но чтобы сблизить культуры в рамках РЦП, необходимы также новые «приводные ремни», в качестве которых, на мой взгляд, выступают как раз интегративные (транскультурные) ценности. Именно на них направлена стратегия *транскультурного подхода* к РЦП, которая позволяет сблизить альтернативные формы культуры, сознания и мышления. И для их определения предлагаются новые критерии или принципы, в т.ч. такие, как:

- уважение к уникальности каждого субъекта культурно-цивилизационной интеграции и к его стремлению к подлинному существованию (критерии «неутрачиваемой субъектности», «осознания себя в подлинности»);

- плюриверсальность как поддержание и учет множества жизненных миров, путей, знаний, субъектностей, мировоззрений, существующих в мире (данная трактовка понятия предложена М.В. Тлостановой) [4, с. 156];

- признание равноценности (равной значимости) больших и малых культур, включенных в процесс цивилизационного строительства;

- отношение к любой культурной «традиции как к живой и меняющейся внутри себя, а не застывшей и данной раз и навсегда, к которой надо возвращаться непременно назад, более того, выскальзывающей из западной логики “либо то, либо другое”, примиряющей то, что западная культура воспринимает как противоречия во всепроникающем акте уравнивания изменчивости и преэмптвенности» [Там же, с. 155];

- расширение ценностной шкалы в оценке цивилизационного развития России и включение в нее наряду с ценностными дилеммами «свобода – зависимость», «равенство – неравенство», «справедливость – несправедливость» таких критериев, как гуманизация, экологическая безопасность и социальная направленность.

Таким образом, в качестве методологической стратегии разработки РЦП я предлагаю использовать транскультурный подход. Суть его заключается в том, чтобы помочь определить интегративные связи между различными культурами и выявить то, что называется транскультурными ценностями (трансценностями). Трансценности представляют собой «связующие узлы» между ценностями больших и малых, глобальных и локальных, этнических и национальных культур, которые входят в процесс цивилизационного развития.

4. В качестве базовых категорий, обозначающих интегративные ценности высшего порядка, я предлагаю:

- *сочеловечность* (сопринадлежность людей друг к другу и к человеческому роду в целом, взаимная достоверность бытия) – идентичность первого уровня;

– *всечеловечность* (вовлеченность в культурное целое, гетерогенная целостность субъектов больших культур, образующих цивилизации) – идентичность второго уровня;

– *межчеловечность* (интенциональное взаимодействие людей на групповом уровне, в результате которого происходит совместное смыслополагание и достигается взаимная осмысленность) – идентичность третьего уровня.

Всечеловечность как базовая интегративная ценность, в отличие от общечеловечности, не обязательно приводит к универсальному проекту. Ее «приводными ремнями» выступают другие трансценности и трансэпистемологические связи (трансэпистемные связки) РЦП, а качеством события – *плюриверсальность* (признание множественности равноценных и разнологичных миров – цивилизаций, культур, групп, индивидуальных жизненных путей и пр.). «Идея другого мира, в котором будет сосуществовать множество миров, а не надоевшее представление об альтернативной модерности, основана именно на плюриверсальности как универсальном проекте, который избегает свойственного модерности имперского искушения навязать человечеству пригодное для всех знание, будь то христианство, фундаментализм любого толка, либерализм или марксизм» [4, с. 156].

С этой точки зрения РЦП можно определить как плюриверсальный проект всечеловечности, базирующийся на транснациональных ценностях и трансэпистемологических связях, а также локализованный в межкультурном/межчеловеческом пространстве России и близких к ней (по способу смыслополагания) стран или народов.

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель центра философских коммуникаций Института философии РАН.

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

Yuriy M. Reznik – Sc.D. in Philosophy, Chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

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

reznik-um@mail.ru

Список литературы

1. *Зиновьев А.А.* Запад: Феномен западнизма. М.: Эксмо, 2003.
2. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
3. *Саид Э.В.* Культура и империализм / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2012. 736 с.
4. *Глостанова М.В.* Деколониальный проект: от политической деколонизации к деколонизации мышления и сознания // *Личность. Культура. Общество.* 2009. Вып. 1 (46–47). С. 143–157.

References

1. Zinov'ev A.A. Zapad: Fenomen zapadnizma. M.: Eksmo, 2003.
2. Smirnov A.V. Vsechlovechesкое vs obshchechlovechesкое. M.: Sadra: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.
3. Said E.V. Kul'tura i imperializm / Per. s angl. A.V. Govorunova. SPb.: Vladimir" Dal', 2012. 736 s.
4. Tlostanova M.V. Dekolonial'nyj proekt: ot politicheskoy dekolonizacii k dekolonizacii myshleniya i soznaniya // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. 2009. Vyp. 1 (46–47). S. 143–157.

Примечания

1. См.: https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2021/doklad_smirnov.pdf (дата обращения: 10.02.21).
2. В последние десятилетия в незападных странах возникли новые направления в философии, которые попытались создать собственные дискурсы, – постколониальная философия и «деколониальный проект» (см.: *Тлостанова М.В.* Постколониальная теория, деколониальный выбор и освобождение эстетизиса // *Человек и культура.* 2012. № 1. С. 1–64. DOI: 10.7256/2306-1618.2012.1.141. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=141). Постколониальная теория анализирует в рефлексивно-критическом ключе культурные и интеллектуальные последствия колонизации, обнаруживая разные формы культурного взаимодействия колонизатора и колонизируемых – от ассимиляции до транскультурации, а также скрывающийся за ними имперско-колониальный комплекс взаимоотношений. В основе последних лежат западные стратегии объективации и отчуждения опыта иного (незападного) субъекта. Одним из основателей этой теории считается Эдвард Саид, который в книге «Ориентализм» (1976) вводит понятие «культурный империализм», обозначающее направление в западной колониальной мысли и практике, в «результате которого доминирующая культура вытесняет и подчиняет себе все проявления подчиненной культуры, сводя их к имитации» (например, подавление индейской культуры в США).
3. См. *Тлостанова М.В.* Постколониальная теория, деколониальный выбор и освобождение эстетизиса // *Человек и культура.* 2012. № 1. С. 1–64. DOI: 10.7256/2306-1618.2012.1.141. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=141.
4. Гипотеза сформулирована А.В. Смирновым и Н.И. Лапиным в порядке подготовки рукописи коллективной монографии по мегатеме «Российский проект цивилизационного развития».

Д.И. Дубровский

К вопросу о развитии российской цивилизации. Патриотизм и либерализм

David I. Dubrovsky

On the development of Russian civilization. Patriotism and liberalism

В статье обсуждаются некоторые актуальные вопросы развития российской цивилизации. Подчеркивается несостоятельность позиций тех авторов, которые отрицают самобытность российской цивилизации, рассуждают о «недоцивизованности» России и утверждают, что образцом для нее должна служить западная цивилизация. Такую позицию разделяет ряд отечественных философов и деятелей культуры. Среди них заметную роль играет А.В. Рубцов. В своих многочисленных публикациях он видит в «политическом инфантилизме» избирателей «регрессию российского общественного сознания» и объясняет это предложенной им концепцией нарциссизма. В противоположность деструктивной позиции Рубцова автор защищает патриотическую позицию, которая предполагает конструктивный подход к решению фундаментальных проблем развития российской цивилизации. Идеалы служения и преданности Родине всегда занимали высокое место в русской культуре и общественной деятельности. Патриотизм советского народа был одним из решающих факторов победы в Великой Отечественной войне. Такого рода глубинная ценностная структура общественного сознания неискоренима, она и сейчас в той или иной степени и форме существует в народном сознании и служит важным фактором созидательной деятельности. Подчеркивается первостепенное значение устойчивого развития России в условиях нарастающего глобального кризиса земной цивилизации. Этот вопрос должен занять важное место в разработках проекта российского цивилизационного развития.

Ключевые слова: российская цивилизация, западная цивилизация, проект цивилизационного развития России, прозападная либеральная идеология, позиция патриотизма, культура и цивилизация, российская идентичность, глобальный кризис земной цивилизации, критика прозападного либерализма.

Some topical issues of the development of the Russian civilization is discussed in the article. The author emphasizes the inconsistency of the positions of those authors who deny the originality of Russian civilization, argue about the “under-civilization” of Russia and argue that Western civilization should serve as a model for it. This position is shared by a number of our domestic philosophers and cultural figures. Among them a prominent role plays A.V. Rubtsov. In his numerous publications, he sees in the “political infantilism” of voters “a regression of Russian public consciousness”, and explains this with the concept of “narcissism” proposed by him. In contrast to Rubtsov’s destructive position, the author defends the patriotic position, which presupposes a constructive approach to solving the fundamental problems of the development of Russian civilization. The ideals of service and devotion to the Motherland have always occupied a high place in Russian culture and social activities. The patriotism of the Soviet people was one of the decisive factors in the Victory in the Great Patriotic War. This kind of deep value structure of social consciousness is ineradicable, it still exists in one degree or another in the popular consciousness and serves as an important factor in creative activity. The paramount importance of the sustainable development of Russia in the context of the growing global crisis of earthly civilization is emphasized. This question should take an important place in the development of the project of Russian civilizational development.

Keywords: Russian civilization, Western civilization, project of civilizational development of Russia, pro-Western liberal ideology, position of patriotism, culture and civilization, Russian identity, global crisis of earthly civilization, criticism of pro-Western liberalism.

Хочу кратко остановиться лишь на нескольких актуальных вопросах, связанных с особенностями развития российской цивилизации, которые обсуждались в докладах и статьях академика А.В. Смирнова, С.А. Никольского, Ю.М. Резника, А.В. Рубцова, В.Н. Шевченко. Для осмысления проблемы цивилизации в целом и выяснения особенностей российской цивилизации в ее сопоставлении с западной важное теоретическое значение приобретает сейчас соотношение понятий культуры и цивилизации, общечеловеческого и всечеловеческого.

Я критически отношусь к изображению западной цивилизации в качестве образца для России, к утверждениям, что наша страна якобы не дозрела до уровня подлинной цивилизации. Это относится не только к западным сторонникам идеологии либерализма, но и к адептам этой идеологии в нашей стране. Среди них писатели, артисты, журналисты, шоумены, ученые, преподаватели. Многие из них занимают руководящие должности на телевидении, в газетах, журналах, учебных заведениях. Их высокая активность создает впечатление, что именно они олицетворяют сейчас российскую культуру и «передовую» философскую и общественно-политическую мысль. Как ни странно, они широко используют для своих целей многочисленные средства массовых коммуникаций, которые функционируют при государственной поддержке. К примеру, сравнительно недавно (25 февраля этого года в 21.05) по приглашению А. Венедиктова в эфире радиостанции «Эхо Москвы» выступал профессор Парижского университета Сергей Гури-

ев, известный идеолог западного либерализма и друг А. Навального. Венедиктов шуточно представил Гуриева в качестве премьер-министра «правительства» «президента» Навального. При этом французский политолог заявил: «Курс российских властей направлен сегодня на то, чтобы превратить Россию в страну второго сорта – в стагнирующую, деградирующую, отстающую страну». Аргументировал он свое заявление тем, что отставание будет нарастать, если вы будете только закрывать границы, а не открывать. Просто Россия будет прозябать, стагнировать и деградировать.

Все аргументы были нацелены на то, чтобы вызвать у слушателей впечатление, что во всем виновато правительство России, которое делает все для того, чтобы остаться у власти, несмотря на то что это уничтожает будущее страны. Оно ворует будущую Россию у нас и наших детей. При этом ведущий и не подумал возражать против этих явно манипулятивных и враждебных заявлений. И это было сказано на всю страну! Сказано в условиях, когда западная политическая элита и послушная ей пресса систематически чернят Россию, президента, наш образ жизни, выставляя Россию агрессором, врагом западной цивилизации и чуть ли не всего человечества.

Акцентируя внимание на темных пятнах российской истории, западные, да и российские представители либеральной идеологии как бы забывают об истории самой западной цивилизации с ее бесконечными войнами, колониальными захватами и зверствами, кровавыми религиозными и социальными конфликтами, привычными актами политического обмана и лицемерия. На примере недавних событий в США и Западной Европе весь мир мог убедиться, чего стоят принципы демократии, свободы слова, прав человека, мультикультурализма и пресловутой политкорректности, при которой не кого-либо, а самого президента США выключают из коммуникации, лишают права голоса.

Разумеется, проблема цивилизации, ее философские и теоретические вопросы являются весьма сложными, многоплановыми, требуют глубокого анализа, результаты которого содержат пока много разногласий и неопределенности. Однако, несмотря на сложность философских дискуссий, обилие концепций и мнений, крайне важно выделить опорные пункты анализа. Россия – страна колоссальная по своим масштабам, самая большая в мире, она включает чрезвычайное многообразие этнических, социокультурных, религиозных, региональных различий. Управление такой страной для сохранения ее целостности требует высокой степени централизации. Она – мост между Западом и Востоком, ее мировая миссия состоит в интеграции ценностей западной и восточной культур, что является необходимым фактором поддержания жизнестойкости мироустройства в целом. Россия создала великую культуру, без которой немыслима мировая культура как система жизненно значимых ценностей всего человечества.

Вот еще один пример подобного подхода к российской идентичности: «Все начинается, – пишет А. Рубцов, – с имени: спортивные комментаторы, свободно пользующиеся выражением “канадцы забили гол” или “немцы перешли к обороне”, вынуждены пользоваться эвфемизмами типа “наши спортсмены”, даже на пьедесталах почему-то не именуя их “дорогими россиянами”» [6]. Почему же? Некоторые именуют. Даже в таких «мелких» вопросах бьет в глаза предвзятость автора. И он, конечно, не замечает таких явлений, как, например, восторг и ликование миллионов россиян от Дагестана до Владивостока и Калининграда по поводу выдающихся побед Хабиба Нурмухамедова. Разве в таких фактах единодушие не проявляется идентичность российских граждан? И раз уж он затронул спортивную тему, почему не заметил яркой всенародной радости при многократных триумфах наших прекрасных девушек в фигурном катании, художественной гимнастике, синхронном плавании?! Эти простые примеры красноречиво свидетельствуют о характере настройки оптических фильтров автора.

Безусловно, вопросы проектирования развития российской цивилизации весьма сложны, требуют основательного теоретического осмысления и пока являются объектом весьма далекой от завершения дискуссии. В ней участвуют представители разных, в том числе диаметрально противоположных, позиций. Главным вопросом для большинства дискутантов остается отношение России к западной цивилизации и в этой связи определение особенностей исторического пути России и перспектив ее развития. В небольшой статье нет возможности рассмотреть все точки зрения. Поэтому я ограничусь кратким изложением своей позиции.

У меня нет ни малейших сомнений в том, что западная цивилизация не является прообразом универсальной цивилизации будущего. Это особенно ясно в условиях неуклонно нарастающего глобального кризиса всей земной цивилизации, основные причины которого были созданы и продолжают усиливаться именно западной цивилизацией.

Вызывают категорическое возражение попытки некоторых философов прозападной либеральной ориентации представить Россию некой «недоцивилизованной» страной, которой для того, чтобы исправить этот «недостаток», требуется развитие по образцу западной цивилизации. При этом А.В. Рубцов и его единомышленники не утруждают себя анализом самого понятия цивилизации и тех критериев, которым удовлетворяет социальное образование, достигшее уровня цивилизации. Судя по многим их рассуждениям на эту тему, они связывают понятия цивилизации и цивилизованности с высоким уровнем потребления, километровыми супермаркетами, удобствами жизни, например теплым ватер-клозетом, наличием айфона, а еще лучше – собственного авто. Они, следуя банальным меркам Запада, предла-

гают сугубо потребительские критерии, игнорируя многомерность жизненных ценностей человека и его экзистенциальных устремлений.

В рамках мировой цивилизации существуют многочисленные локальные цивилизации, такие как китайская, японская, индийская. Среди них российская цивилизация с ее великой культурой, самобытной социально-экономической и государственной организацией, насчитывающая более тысячи лет. Все эти незападные государства-цивилизации проявили способность к весьма длительному историческому развитию по своему особому национальному пути, не исключающему заимствований из других цивилизаций, в том числе и западной как наиболее продвинутой в экономическом отношении. Но подобные заимствования не отменяли существенных специфических особенностей локальных цивилизаций. Я разделяю критические соображения В.Н. Шевченко о несостоятельности концепции так называемой универсальной цивилизации и его критику тех, кто пытается отрицать положение о 1000-летнем существовании российской цивилизации [12].

Актуальная проблема особого пути развития цивилизации широко обсуждалась в последние годы, особенно сторонниками либеральной традиции. Эти материалы представлены, например, в известном сборнике «Особый путь: от идеологии к методу» [1], а также в книгах Э.А. Паина [2; 3; 4]. Они послужили предметом критического рассмотрения, проведенного в работе В.Н. Шевченко [12]. Он отмечает неравномерность развития стран Западной Европы, рассматривает феномен особого пути Германии, вставшей на антилиберальные позиции после оккупации ее Наполеоном, черты сходства этого особого пути с развитием России в XIX в., особенно в период царствования Николая I с характерным для этого периода всплеском национального самосознания, столь ярко проявленного достижениями русской художественной литературы и искусства мирового масштаба. Как подчеркивает В.Н. Шевченко, важнейшая черта сходства состоит в том, что «культура задает цивилизацию в России так же, как и в Германии» [14]. Именно рост национального самосознания стимулирует поиск самостоятельного пути, уверенность, что такой путь существует. Ведь Запад постоянно вел и ведет информационную войну с Россией, разыгрывая карту ее отсталости, формируя в сознании русских людей комплекс неполноценности, чувство недовольства своей страной, убеждение, что до тех пор, пока не будет построено российское общество по европейскому образцу, страна будет считаться отсталой, как и люди в ней живущие. Рассматривая этот сюжет, В.Н. Шевченко пишет: «Политика Запада заключалась в том, чтобы российская экономика была привязана к западной экономике именно в качестве надежного поставщика сельскохозяйственной продукции и природного сырья» [13, с. 24]. «Европейские страны всеми возможными способами стремятся к тому, чтобы в России шла точечная, выборочная модернизация

только в тех отраслях, которые поставляли нужные для Запада товары» [13, с. 25]. Они делают все, чтобы Россия не выбралась из этой колеи зависимости, всячески препятствуют ее самостоятельности. И надо подчеркнуть, что даже малейшие противодействия России в этом отношении воспринимаются как угроза Западу.

Подобные споры и настроения уже были в истории России. Для пояснения хочу привести пример умонастроений российской элиты первой половины XIX в. Вот что пишет в дневнике Анна Федоровна Тютчева, дочь выдающегося русского поэта, жена И.С. Аксакова, фрейлина супруги будущего царя Александра II, воспитательница их детей Марии, Сергея и Павла: «По вечерам у великой княгини мы теперь читаем мемуары об Александре I. Я часто чувствую, как при этом чтении кровь бросается мне в лицо. От царствования Александра I ведет свое начало эта странная и унижительная политика, приносящая в жертву интересы своей страны ради интересов Европы, отказывающаяся от всего нашего прошлого и нашего будущего ради того, чтобы успокоить мнительность Европы по отношению к нам. Мы бы хотели совсем не иметь тела, чтобы не смущать Европу даже тенью от него падающей; к несчастью, у нас огромное тело, и, как мы не стараемся казаться маленькими и в движениях, и в словах, это огромное тело, как невероятная бестактность, торчит перед носом Европы, которая, несмотря на всю рыцарскую учтивость Александра I и Николая I, не может примириться с вопиющей бестактностью самого факта нашего существования» [11, с. 82].

Как знаком и понятен нам такой эмоциональный ход мысли! Сколько бы мы не стремились предлагать и демонстрировать наши дружеские отношения к западным странам, мы всегда встречаем дипломатически прикрытую или совершенно открытую враждебность. В последние годы это вылилось в хорошо организованную информационную войну против России и накат всевозможных санкций. Очевидно, что эта усиливающаяся враждебность прямо связана с укреплением нашей независимости, самодостаточности, с неукоснительным курсом на равноправие и защиту наших национальных интересов. Все это как раз ясно демонстрирует особый путь России и ее первостепенную роль в развитии мировой цивилизации.

Именно поэтому проблема особого пути российской цивилизации остается в центре дискуссий. По поводу упоминавшегося сборника «Особый путь: от идеологии к методу», где вопросы такого рода дискуссий широко представлены, В.Н. Шевченко отмечает, что в нем «предпринимается еще одна настойчивая попытка развеять иллюзию об особом пути развития России», иллюзию, которая традиционно считается, с точки зрения авторов сборника, одной из самых «коренных» черт отечественного исторического самосознания» [12, с. 42]. И далее В.Н. Шевченко кратко и четко формулирует позицию авторов сборника: «Германия переболела этой идеей, и теперь

она нормальная страна, т.е. страна высокоразвитого капитализма. Вот только Россия все никак не может переболеть этой болезнью. Сегодня она вновь больна, как и все двести лет, если не больше. Страна все время ищет свой особый путь, это и является главной причиной ее нахождения в постоянно переходном состоянии» [12, с. 42–43].

О какой болезни и каком переходном состоянии можно вести речь, если Россия в последние десятилетия четко и последовательно проводит свою международную политику, жестко отстаивает свою самостоятельность и свои национальные интересы вопреки волнам разнообразных санкций и угроз наших западных противников?

Хотелось бы упомянуть положение концепции А.В. Рубцова о «регрессии российского общественного сознания», которая якобы служит причиной массовой поддержки Путина. Рассматривая тексты публикаций А.В. Рубцова, связанных с характеристиками и оценками российской цивилизации, у меня сложилось впечатление о явной регрессии теоретического сознания автора. Она проявляется: 1) в блокировании, полном изъятии отображения позитивных явлений и свойств самобытной российской истории и современной российской действительности; везде и всюду одни недостатки, провалы и болезни – сплошной негатив, без просвета; 2) в отсутствии столь необходимой философу рефлексии по поводу собственной позиции; 3) в явном приукрашивании западной цивилизации, блокировании отображения негативных событий и свойств в ее истории и тех системных кризисных проявлений, которые остро обнаружили в последние годы; 4) в узком, слишком «линейном» представлении развития мировой цивилизации, «сплющивании» чрезвычайного многообразия форм существования составляющих ее стран и народов, в недооценке вероятностного характера происходивших в ней новообразований и их дальнейших перспектив, касающихся прежде всего особенностей локальных цивилизаций; 5) в игнорировании фундаментальной биосоциальной проблемы при рассмотрении развития земной цивилизации и ее возможного будущего, а отдельно – судьбы локальных цивилизаций в условиях неуклонно нарастающего глобального кризиса.

Последний вопрос имеет принципиальное значение при разработке российского проекта цивилизационного развития. В ближайшее время следствия глобального кризиса, негативный характер которых трудно предвидеть, сулят нам кардинальные изменения во всей системе земной цивилизации. Дело в том, что глобальный кризис включает различные взаимосвязанные проявления (экологический, энергетический, демографический, климатический, социально-экономический кризис). Эти проявления находятся в конвергентных отношениях, усиливая друг друга, что порождает обострение конкуренции геополитического масштаба, борьбу между крупнейшими государствами за природные ресурсы и т.д. Россия имеет в такой ситуации ряд существен-

ных преимуществ, т. к. обладает огромной территорией и богатством природных ресурсов. Но она включена в систему глобальных связей и остается зависимой от общего состояния мировой цивилизации. В этих условиях нам, безусловно, надо создавать резервные средства и возможности, продумывать разные варианты решения назревающих проблем, учитывать и основательно осмысливать возрастающую роль России на международной арене и ее способности служить действенным фактором преобразования мировой цивилизации. В проекте, предлагаемом А.В. Рубцовым и его группой, нет и попытки учета этой новой судьбоносной ситуации. Но ее нет и во многих других проектах, что резко снижает ценность проводимой в этом направлении работы. Этот недостаток должен быть исправлен.

Дубровский Давид Израилевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН.

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

David I. Dubrovsky – Sc.D. in Philosophy, Chief research fellow of the sector of Theory, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

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

ddi29@mail.ru

Список литературы

1. «Особый путь»: от идеологии к методу. М.: НЛО, 2018. 584 с.
2. Паин Э.А. Российская модернизация: размышление о самобытности. М.: Институт Кеннана: Три квадрата, 2008. 416 с.
3. Паин Э.А. Распутица: полемические размышления о предопределенности пути России. М.: РОССПЭН, 2009. 269 с.
4. Паин Э.А. Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание и последствия. М.: Три квадрата, 2010. 319 с.
5. Резник Ю.М. Российский человек сегодня: Метаморфозы сознания // Личность. Культура. Общество. 2018 Т. XX. Вып. 394. № 99, 100. С. 7–26.
6. Рубцов А.В. Модели цивилизационного развития в контекстах универсального дискурса. Состав проекта, тематическая структура, каркас категорий // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. № 1 (4). С. 128–172.
7. Рубцов А.В. Российская идентичность и вызов модернизации. М.: ИНСОП, 2009. 560 с.
8. Рубцов А. Перед грозой // Новая газета. 19 сентября 2018 г.
9. Рубцов А. Политический нарциссизм в России: краткая история болезни // Forbes. 19 сентября 2016 г.
10. Рубцов А. Политический нарциссизм в России: опыт психоанализа // Forbes. 12 сентября 2016 г.
11. Тютчева А.Ф. При дворе двух императоров. М.: Захаров, 2008. 592 с.
12. Шевченко В.Н. К современным дискуссиям вокруг «особого» пути развития России // Вестник РФО. 2019. Вып. 3–4. 2020. Вып. 1–2. С. 39–51.

13. Шевченко В.Н. Внешний фактор и развитие российского общества // Динамика взаимодействия внутренних и внешних факторов и вектор развития российского общества. М.: ИФРАН, 2013. С. 8–66.
14. Шевченко В.Н. Цивилизация и общество как категории социальной философии // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. № 1 (4). С. 57–80.

References

1. «Osobyj put'»: ot ideologii k metodu. M.: NLO, 2018. 584 s.
2. Pain E.A. Rossijskaya modernizaciya: razmyshlenie o samobytnosti. M.: Institut Kennana: Tri kvadrata, 2008. 416 s.
3. Pain E.A. Rasputica: polemicheskie razmyshleniya o predopredelennosti puti Rossii. M.: ROSSPEN, 2009. 269 s.
4. Pain E.A. Ideologiya «osobogo puti» v Rossii i Germanii: istoki, sodержanie i posledstviya. M.: Tri kvadrata, 2010. 319 s.
5. Reznik Yu.M. Rossijskij chelovek segodnya: Metamorfozy soznaniya // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. 2018 T. HKH. Vyp. 394. № 99, 100. S. 7-26.
6. Rubcov A.V. Modeli civilizacionnogo razvitiya v kontekstah universal'nogo diskursa. Sostav proekta, tematicheskaya struktura, karkas kategorij // Problemy civilizacionnogo razvitiya. 2021. Т. 3. № 1 (4). S. 128–172.
7. Rubcov A.V. Rossijskaya identichnost' i vyzov modernizacii. M.: INSOR, 2009. 560 s.
8. Rubcov A. Pered groznoj // Novaya gazeta. 19 sentyabrya 2018 g.
9. Rubcov A. Politicheskij narcissizm v Rossii: kratkaya istoriya bolezni // Forbes. 19 sentyabrya 2016 g.
10. Rubcov A. Politicheskij narcissizm v Rossii: opyt psihoanaliza // Forbes. 12 sentyabrya 2016 g.
11. Tyutcheva A.F. Pri dvore dvuh imperatorov. M.: Zaharov, 2008. 592 s.
12. Shevchenko V.N. K sovremennym diskussiyam vokrug «osobogo» puti razvitiya Rossii // Vestnik RFO. 2019. Vyp. 3–4. 2020. Vyp. 1–2. S. 39–51.
13. Shevchenko V.N. Vneshnij faktor i razvitie rossijskogo obshchestva // Dinamika vzaimodejstviya vnutrennih i vneshnih faktorov i vektor razvitiya rossijskogo obshchestva. M.: IFRAN, 2013. S. 8–66.
14. Shevchenko V.N. Civilizaciya i obshchestvo kak kategorii social'noj filosofii // Problemy civilizacionnogo razvitiya. 2021. Т. 3. № 1 (4). S. 57–80.

В.Г. Буров

Размышления о российской цивилизации

Vladilen G. Burov

Reflections on Russian civilization

Российские ученые (академики Смирнов А.В., Тишков В.А.) отстаивают идею, что Россия не является монорелигиозной страной, что российский народ является многонациональным. На территории нынешней Российской Федерации проживают представители бывших советских республик, ныне суверенных государств. В результате цивилизаторской роли России они во многих отношениях стали именно россиянами, независимо от их этнической принадлежности (украинской, белорусской, армянской, грузинской, казахской, молдавской, узбекской и т.д.). Европейский цивилизационный проект – локальный, он не имеет общечеловеческого статуса, как любой другой локальный цивилизационный проект. Точно так же нельзя считать универсальными европейские ценности. Такой же точки зрения придерживаются китайские политики и ученые. В Китае постоянно подчеркивают специфику своей цивилизации и связанных с ней атрибутов. В настоящее время в стране развернута широкая кампания по пропаганде основных социалистических ценностей, они подчинены общей цели – превращению Китая в богатое, демократическое, цивилизационное, гармоничное социалистическое государство. Эта цель должна быть достигнута к 2049 г. – к 100-й годовщине образования Китайской Народной Республики.

Ключевые слова: российский народ, российская цивилизация, россияне, локальность национальных ценностей, китайские социалистические ценности.

Russian scientists (academicians Smirnov A.V., Tishkov V.A.) defend the idea that Russia is not a monoreligious country, that the Russian people are multinational. Representatives of the former Soviet republics, now sovereign states, live on the territory of the current Russian Federation. As a result of the civilizational role of Russia, they have in many respects become Russians, regardless of their ethnicity (Ukrainian, Belarusian, Armenian, Georgian, Kazakh, Moldovan, Uzbek, etc.). The European civilizational project is local, it does not have a universal status – like any other local civilizational project. Similarly, European values cannot be considered universal. Exactly the same point of view is held by Chinese politicians and scientists. In China, they constantly emphasize the specifics of their civilization and the attributes associated with it. Currently, the country has launched

© Буров В.Г.

a broad campaign to promote the “basic socialist values”, they are subordinated to the common goal – to transform China into a rich, democratic, civilizational, harmonious socialist state. This goal should be achieved by 2049 – the 100th anniversary of the founding of the People’s Republic of China.

Keywords: Russian people, Russian civilization, Russians, locality of national values, Chinese socialist values.

В докладе А.В. Смирнова поставлены, на мой взгляд, очень важные вопросы. Это вопрос об оборонительной позиции России в сфере идеологии и вопрос об отсутствии собственного российского проекта цивилизационного развития. Один из ведущих российских политологов, Сергей Караганов, в сущности, говорит то же самое, когда заявляет, что у нас есть «серьезные проблемы с интеллектуально-идеологическим суверенитетом». Интересно в этой связи отметить, что эту тему еще несколько лет назад подняли китайские ученые. Известный китайский философ, профессор Чжао Цзяньин, писал: «Мы делали упор на том, чтобы учиться у других, и почти совсем не занимались тем, чтобы разобраться в самих себе, понять себя. Западные люди и нации находятся под глубоким влиянием привычной им исторической модели, существующей в перспективе культурного обмена Китая и Европы с основополагающим принципом “Запад силен, а Китай слаб”. Однако в мире все еще очень мало знают об истории Китая и его современном развитии... Можно сказать, что в процессе развития, руководствуясь принципом “переходить реку, нащупывая камни”, мы очень много сил тратим на изучение Запада и познание мира. Мы уже привыкли использовать западный опыт и западные понятия для познания самих себя, но пренебрегаем принципом “пусть другие познают себя сами”. Мы входим в мир, испытывая чувства толерантности и дружелюбия, но по отношению к себе не видим объективного, настоящего понимания» [3, с. 3]. И в заключение он подчеркивает необходимость рассказать миру, что такое настоящий Китай, чтобы люди в различных странах узнали, что модель западной модернизации не является венцом прогресса истории человечества. То же самое фактически говорит А.В. Смирнов. По его словам, европейский цивилизационный проект локальный, он не имеет общечеловеческого статуса, как любой другой локальный цивилизационный проект. Можно ли, в частности, поставить в рамки универсальных ценностей китайскую цивилизацию? Нельзя. Еще Тойнби отмечал ее уникальность: «Человечество уже овладело средствами технической цивилизации высокого уровня, которыми оно может уничтожить себя; и в то же время оно находится в окружении максимально антагонистических политических идеологий, ему более всего требуется дух, выраженный квинтэссенцией китайской цивилизации, дух гармонии». Будучи не только преподавателем философии в университете, но и директором академического издательства, профессор Чжао Цзяньин

организовал издание серии книг под общим названием «Понимание Китая». Всего в эту серию входит 15 книг. Часть этих книг вскоре появится в русском переводе. Поэтому я думаю, что наш проект должен быть вкладом в понимание России и в нашей стране, и за рубежом.

На мой взгляд, авторы многих представленных докладов строят свои рассуждения и выводы преимущественно на материале русской, подчеркиваю – русской цивилизации. Между тем общеизвестно, что Россия является многонациональной страной. В Китае каждый школьник знает, что в стране 56 национальностей, которые составляют единую китайскую нацию. Что же касается России, существует мнение, что в стране больше 100 национальностей, а сколько точно, никто не знает, кроме узких специалистов. В книге «Всечеловеческое и общечеловеческое» А.В. Смирнов ставит очень важную проблему, связанную с отождествлением русского мировоззрения с православием. «При всем – совершенно понятном – значении православия в истории России Россия не является, с тех пор как она стала собственно Россией, – пишет он, – монорелигиозной страной. Без ислама как мощнейшей культурной и мировоззренческой составляющей невозможно представить Россию, как, впрочем, и без буддизма или иудаизма. Добавим к этому культуру и верования многочисленных народов – народностей России, что после этого останется от предполагаемой “православной идентичности”, “православного выбора” России» [5, с. 132–133]. Известный российский ученый, академик В.А. Тишков, отмечает, что «о цивилизационном воздействии в рамках “миссии для себя” имеют основания говорить не только носители русской или даже русскоязычной культуры. Российский народ по мере включения в свой состав носителей разных культур и по мере развития контактов с внешним миром вбирал в себя многое из опыта других. Некоторые входившие в состав российского культурно-цивилизационного арсенала компоненты были сами по себе результатом длительной эволюции, включавшей опыт исторической государственности, письменности, религии многих народов и регионов (Закавказье, Средняя Азия, Балтия, Молдавия, Бурятия)» [6, с. 512]. По его словам, все крупные и малые народы привыкли считать себя нациями и обладают достаточно высоким уровнем внутренней автономии и высоким статусом своих культур и языков. По конституции они составляют «многонациональный народ», но сам этот российский народ есть гражданская нация со своим национальным государством – Российской Федерацией [2, с. 19]. «Россия есть нация наций», – утверждает В.А. Тишков, справедливо подчеркивая при этом, что «при всем этнокультурном и религиозном многообразии население России не только в гражданском, но и в историко-культурном смысле представляет собой единое целое» [Там же, с. 5].

Тем не менее нельзя не отрицать тех очевидных исторических и культурных фактов, что ядром российской цивилизации является именно русская культура, русская нация. Это было связано, конечно, с тем, что центром Российской империи был заново построенный русский город Санкт-Петербург, государственным языком был русский язык, на нем велось все делопроизводство, а официальной религией являлось православие.

После создания мощного Российского государства при Иване Грозном, затем появления при Петре I Российской империи начинается процесс колонизации Россией различных территорий на востоке – в Сибири и Дальнем Востоке, на юге – в Новороссии, на Кавказе и на западе – в Прибалтике. В настоящее время этот процесс оценивается по-разному политиками и учеными различных стран, как входившими ранее в состав Российского государства, так и не входившими в него. Мы не собираемся специально останавливаться в статье на этих оценках, поскольку это не входит в нашу задачу. Для нас главное – выяснить, какое влияние оказала русская цивилизация, русская культура на народы, которые вошли в состав Российской империи, а затем Советского Союза. Если быть объективным, то нельзя не признать, что в большинстве случаев это влияние было положительным. Во-первых, многие народы, проживающие на присоединенных территориях (Казахстан, Киргизия, Туркмения, Кавказский, Сибирский и Дальневосточный регионы), по своему культурному и социально-экономическому развитию находились на более низкой ступени, чем Центральная Россия. Поэтому вхождение этих народов в состав России, независимо от того, на какой основе это было сделано – добровольно или нет, способствовало их приобщению к достижениям более высокой цивилизации, в этих регионах России появилась собственная интеллигенция, образованная элита, были созданы современные культурные комплексы. Во-вторых, происходило взаимовлияние различных национальных культур, обычаев, способов хозяйственной деятельности. В результате складывался, формировался многонациональный российский народ.

Приобщение присоединяемых народов к культуре метрополии – России проходило через русский язык. По словам В.А. Тишкова, «не следует забывать и о той прогрессивной роли русского языка, которую он сыграл в развитии всех областей культуры сибирских народов. В ситуации же практически стопроцентного двуязычия, как мы это сейчас имеем в условиях республик Саха (Якутия), Тыва, Алтай, во многом и в Бурятии, такой феномен является, безусловно, положительным явлением, увеличивающим конкурентоспособность местного населения в современных социально-экономических условиях» [6, с. 169]. Более того, знание русского языка позволяет получить высшее образование и в дальнейшем благодаря социальным лифтам сделать успешную карьеру. Самый яркий тому пример – судьба тувинца по происхождению С. Шойгу, являющегося ныне министром обороны РФ.

В.А. Тишков признает сложность и противоречивость процесса вхождения в состав Российского государства нерусских национальностей, обусловленного территориальным разрастанием Российского государства. Они сталкивались с новой политической системой и новым экономическим строем, привычные жизненные модели и ориентиры переставали работать, а новые модели только еще формировались и к тому же зачастую вступали в противоречие со старыми. Вместе с тем, В.А. Тишков считает необходимым подчеркнуть, что «при всех сложностях во внутривнутриполитических и межэтнических отношениях Россия в глазах ее подданных чаще выглядела носителем более свободного и справедливого правления (режима), чем окрестные владения» [6, с. 170]. В.А. Тишков ссылается среди прочих примеров на режим правления, устанавливаемый Цинской династией в районе Приамурья, который не устраивал проживавшие там племена. Стремясь укрыться от маньчжурских правителей, они спасались бегством в русские владения.

Если говорить об Армении и Грузии, то их добровольное вхождение в Российскую империю спасло их народы и их более древние, чем у России, цивилизации от порабощения Османской империей.

Данные статистики о населении современной России дают более или менее целостную картину о национальном составе страны. Естественно, что наибольшее число граждан страны – это русские, на втором месте – татары, а на третьем – украинцы, при том что в Москве украинцы оказываются на втором месте, а татары на третьем, украинцы, о которых идет речь – это не только мигранты, сюда включены и те граждане России, которые постоянно проживают на ее территории. Большое количество украинцев, проживающих в России, в том числе в Москве, является свидетельством общности исторических судеб, культурных традиций двух народов – русского и украинского. Россию и Украину многое связывает, достаточно назвать хотя бы одно имя – Гоголя, которого с полным правом можно назвать и украинским, и русским писателем. Жизненный путь и творческая биография Гоголя – прекрасный пример общности культур двух народов. Поэтому очевидно, что российская цивилизация неразрывно связана с жителями нынешних Украины и Белоруссии, поскольку три восточно-славянских народа – русские, украинцы и белорусы – имеют общее происхождение. Академик Национальной академии Украины и одновременно академик Российской академии наук Петр Толочко в работах отстаивает идею существования древнерусской народности. Об этом он пишет в книге «Древнерусская народность: воображаемая или реальная». Очевидно, что позднее из древнерусской народности произошли три самостоятельные народности – русская, украинская и белорусская. Но в нацию смогла превратиться лишь русская. В силу сложных исторических и географических причин формирование украинской и белорусской наций к началу XX в. не произошло. По словам украинского политолога Владимира Ма-

линковича, «к началу XX в. на территории нынешней Украины сформировались целых три культурно-исторических пласта:

1) экономически быстро развивающийся «русский» (условно говоря) юго-восток;

2) гораздо медленнее развивающиеся бывшие польские земли Центра и правобережья Днепра со смешанными историческими и культурными традициями;

3) земли, оставшиеся в Австро-Венгрии, а значит, в сфере западной цивилизации, хотя и на самом ее краю – в Галиции, Буковине и Закарпатье» [1, с. 36].

«Подобную неоднородность населения Украины не удалось преодолеть и после создания в составе Советского Союза Украинской ССР, на многие годы определив ее социально-культурное развитие. После распада СССР и обретения Украиной независимости встал вопрос о будущем развитии страны. Верх в стране взяли национал-радикалы, которые стали доминировать в идеологии. Они поставили в самый центр процесса формирования украинской нации украинизацию, и не было бы в этом ничего плохого, если бы их требования касались уравнивания возможностей русского и украинского языков. Но национал-демократы настаивали на вытеснении русского языка из всех сфер политического, социального и экономического пространства Украины. За желающими они готовы были сохранить лишь возможность пользоваться русским языком в быту. “Пусть разговаривают на нем с женой в кровати”, – шутил один из лидеров “Руха” (шутил ли?) Виктор Ющенко, став в ходе “оранжевой революции” президентом страны...» [Там же, с. 119].

Владимир Малинкович пишет о том, что идеи нынешних украинских националистов опираются на «злые и агрессивные чувства», встречающиеся в творчестве украинских поэтов прошлого: жажда вражьей крови, например, воспевается в «Завещании» Тараса Шевченко. Да и нынешний гимн Украины на слова Павла Чубинского не отличается миролюбием и более всего похож на лихую песню разбойников-гайдамаков:

*Згинуть наші вороженьки, як роса на сонці,
Запануем і ми, браття, у своїй сторонці.
Душу, тіло ми положим за нашу свободу.
І покажем, що ми, браття, козацького роду.
Станем, браття, в бій кровавий від Сяну по Дону
В ріднім краю панувати не дамо нікому.*

Проявление ненависти ко всевозможным «иным» украинские националисты откровенно демонстрируют и сегодня – чего стоят жуткие скандирования тысячных толп, марширующих по ночному Киеву или Львову: «Комуняку – на гілляку! Москаля – на палю!» (Коммуниста – на сук! Москаля – на кол!)» [Там же, с. 120].

Я намеренно останавливаюсь на проблеме российско-украинских отношений, поскольку на их примере можно рассмотреть процессы, связанные с теми болевыми точками, которые существуют сегодня во взаимоотношениях Российской Федерации с бывшими республиками Советского Союза, если брать их не только в современном разрезе, но и в исторической ретроспективе. Очевидно, что в этом случае требуется взвешенный, основанный на фактах, а не на эмоциях подход с обеих сторон. Сейчас идет процесс формирования белорусской нации, и очень не хотелось бы, чтобы он пошел по украинскому сценарию. В Белоруссии, как и в Украине, есть политики и деятели культуры, не заинтересованные в поддержании дружественных отношений с Россией.

Проблемы взаимоотношений России, Украины и Белоруссии, вопросы общего и особенного в русской, украинской и белорусской культурах, имеют не только научное, но и политическое значение, учитывая наши нынешние отношения с этими странами. К сожалению, в ранее представленных докладах эти вопросы не поднимались. А между тем они постоянно обсуждаются в средствах массовой информации Киева и Москвы, причем, естественно, под разным углом зрения. В Киеве, например, утверждается, что Москва исторически была построена по приказу из Киева, что московские князья получали право на княжение из Киева и т.д. и т.п.

На территории нынешней Российской Федерации проживают представители бывших советских республик, ныне суверенных государств. В результате цивилизаторской роли России они во многих отношениях стали именно россиянами, независимо от их этнической принадлежности (украинской, белорусской, армянской, грузинской, молдавской, узбекской, казахской и т.д.), хотя в той или иной степени они сохраняют связи со своей этнической родиной.

Нельзя обойти вниманием и вопрос о влиянии европейской культуры, европейской цивилизации на Россию. Необходимо оценивать его объективно, нельзя отрицать того, что оно покончило с замкнутостью русской культуры, русской цивилизации, позволило познакомиться с культурно-цивилизационными достижениями Европы. Многие представители русской науки, литературы были по своему происхождению и мировоззрению связаны с Западной Европой. Достаточно назвать Лермонтова, предком которого был шотландец Лермонт. Можно вспомнить таких музыкантов, как Нейгауз, Рихтер, Шнитке, которые по этническому происхождению были немцами. Не был русским по своему генеалогическому древу и работавший в Институте философии выдающийся ученый Владислав Жанович Келле. Таких примеров можно привести сотни, тысячи. Глобализация – это не интеграция мира в одно целое. Мир не может иметь только одну социальную систему, одну культуру или одну систему ценностей, и тем более невозможно навязать определенную соци-

альную систему, культуру или ценности другим народам. Мир в будущем будет состоять из самых разнообразных культур и цивилизаций. Поэтому мы должны уважать историю, культуру, социальную систему и модель развития каждой страны и признавать реальность разнообразия мира. Это основная характеристика человеческого общества, а также движущая сила прогресса человеческой цивилизации. В докладе А.В. Смирнов совершенно справедливо говорит о том, что нельзя считать европейские ценности универсальными. Точно такой же точки зрения придерживаются и китайские ученые. В Китае постоянно подчеркивают специфику своей цивилизации и всех связанных с ней атрибутов, постоянно указывают на собственный, оригинальный путь развития – марксизм китаизированный, социализм/демократия с китайской спецификой, свои китайские ценности и т.д. В настоящее время в Китае развернута широкая кампания по пропаганде «основных социалистических ценностей», всего их двенадцать. Первая группа ценностей – это ценностные установки государственного развития, в нее входят процветание, демократия, цивилизация, гармония. Вторая группа ценностей – это ценностные идеалы общественного прогресса, в нее входят свобода, равенство, справедливость, управление по закону. Наконец, третья группа ценностей – это ценностные нормы гражданина, в нее входят патриотизм, преданность делу, честность, дружелюбие. При этом китайские политики и ученые подчеркивают, что «основные социалистические ценности» глубоко укоренены в китайских традициях, что обо всех них говорили и писали китайские мыслители в древности, Средневековье и в Новое время, начиная от Конфуция и кончая Сунь Ятсеном. А Коммунистическая партия Китая наполнила их новым содержанием, «осовременила». Самое главное, что не может не привлекать в китайских ценностях, – это то, что все они подчинены одной общей цели – превращению Китая в богатое, сильное, демократическое, цивилизационное, гармоничное социалистическое государство. Этой цели Китай собирается добиться к 2049 г. – 100-летней годовщине образования КНР. Один из этапов на этом пути – построение общества сяокан (малого благоденствия или среднезажиточного общества), которое они собирались реализовать к 2021 г., был завершен в 2020 г., о чем торжественно в декабре прошлого года официально объявил Си Цзиньпин. Китай победил в борьбе с бедностью, заявил он. В своих выступлениях Дэн Сяопин неоднократно говорил о том, что «бедность – это не социализм». В последние годы китайские теоретики подчеркивают, что «достижение всеобщей зажиточности» не только является основным идеалом китайского народа с древних времен, но и представляет собой «основную цель марксизма». Хочу добавить в этой связи, что проект модернизационного развития в Китае, реализуемый после 1978 г., называется политикой реформ и открытости. Открытость внешнего мира означает, что китайская цивилизация в настоящее время вбирает в себя лучшие достижения

мировой культуры и науки. Если раньше в основном они многое заимствовали у Советского Союза, то теперь диапазон рецепции очень широк – от Западной Европы до Соединенных Штатов. И это официальная политика, провозглашенная Компартией страны. Конечно, в Китае о своих национальных корнях, традиционных ценностях не забывают. Одно другому не мешает. При этом, несмотря на существующие в последнее время серьезные проблемы в отношениях Китая с США, а также с Западной Европой, руководство КПК не собирается отказываться от «политики реформ и открытости». В целях развития этой политики в 2013 г. была выдвинута инициатива «один пояс, один путь», а в 2017 г. было заявлено о необходимости «построения сообщества единой судьбы человечества». В докладе на XIX съезде КПК (ноябрь 2017 г.) Си Цзиньпин прямо позиционировал ответственность Компартии Китая за судьбы не только своей страны, но и всего человечества. «Коммунистическая партия Китая, – сказал он, – это политическая партия, которая борется как за счастье китайского народа, так и за прогресс всего человечества» [4, с. 32].

По мнению китайцев, которые всегда отличались широтой ума, «один цветок – это не весна, весной цветут сто цветов». Именно обмены между цивилизациями и взаимное извлечение уроков способствуют общему развитию и прогрессу человечества. Великий мыслитель Лао-цзы сказал: «Большое государство – это как низина, куда стекаются реки». Это означает, что «большая страна, как нижнее течение реки, должна принимать в себя все реки Поднебесной». Перефразируя слова Лао-цзы применительно к России, следует сказать, что Российское государство вобрало в себя множество культур различных наций, народов. И в этом его преимущество и в то же время его серьезная проблема. Я попытался для самого себя сформулировать понятие «российская цивилизация». Вот рабочий вариант его интерпретации: российская цивилизация – это сосуществование, взаимное влияние, смешение (сплав) национальных, религиозных элементов, а также образа жизни, способа хозяйственной деятельности различных культур и цивилизаций, как существующих, так и существовавших на территории России и вне ее. При этом системообразующим фактором является русская цивилизация. Последний вопрос – о мультикультуризме и плавильном котле. Почему потерпел поражение царизм? Не только по социально-экономическим причинам. По-моему, и по причине недооценки, более того, пренебрежения национальным, цивилизационным фактором. По отношению к периферии Российской империи, как справедливо говорит А.А. Кара-Мурза, применялись в основном силовые методы.

В Советском Союзе, как известно, существовало понятие «советский народ» как новая историческая общность. Злоключения этого понятия состояли в том, что оно носило идеологический характер и было выдвинуто

сверху, не явилось результатом серьезных обсуждений научной общественности, хотя, на мой взгляд, определенный позитивный заряд оно несло. Более того, в Советском Союзе начался процесс, схожий с процессом плавильного котла. Появилось большое количество межнациональных браков, чего не было в царской России. Это способствовало междивизиационному влиянию наций друг на друга. С крахом Советского Союза этот процесс, на мой взгляд, приостановился или, во всяком случае, замедлился. В последнее время центр мировой политики постепенно смещается на Восток. Массированные идеологические кампании, развязанные США и Европейским союзом против Российской Федерации и Китая, плюс предпринятые против них экономические санкции вынуждают обе страны координировать свои действия. Это продемонстрировала совместная пресс-конференция министров иностранных дел С.В. Лаврова и Ван И в Гуйлине (Китай) в конце марта. Москва выдвинула идею формирования максимально широкой коалиции, выступающей против односторонних санкций, заявил Лавров. Он также фактически призвал к созданию совместного идеологического фронта против Запада. И здесь большую роль в качестве позитивного примера может сыграть цивилизаторская миссия России, которую она продемонстрировала в XX в. по отношению к входившим в ее состав национальным окраинам.

Буров Владilen Георгиевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Vladilen G. Burov – Sc.D. in Philosophy, Chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.
BUROvVG2@yandex.ru

Список литературы

1. *Малинкович В.Д.* Дорога на Майдан. Причины украинского кризиса. М.: Весь мир, 2017. 256 с.
2. *Российская нация. Становление и этнокультурное многообразие.* М.: Наука, 2011. 464 с.
3. *Система китайских ценностей.* Пекин: Изд-во Китайской академии общественных наук, 2018. 324 с. (на кит. яз.)
4. *Си Цзиньпин.* Одержатъ решающую победу во всестороннем строительстве среднезажиточного общества, добиться великой победы в строительстве социализма с китайской спецификой в новую эпоху. Доклад на XX Всекитайском съезде Компартии Китая. 18 октября 2017 г. Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2017. 40 с. (на кит. яз.)
5. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Сафра: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
6. *Тишков В.А.* Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. 615 с.

References

1. Malinkovich V.D. Doroga na Majdan. Prichiny ukrainskogo krizisa. M.: Ves' mir, 2017. 256 s.
2. Rossijskaya naciya. Stanovlenie i etnokul'turnoe mnogoobrazie. M.: Nauka, 2011. 464 s.
3. Sistema kitajskih cennostej. Pekin: Izd-vo Kitajskoj akademii obshchestvennyh nauk, 2018. 324 s. (na kit. yaz.)
4. Si Czin'pin. Oderzhat' reshayushchuyu pobedu vo vsestoronnem stroitel'stve srednezazhitchnogo obshchestva, dobit'sya velikoj pobedy v stroitel'stve socializma s kitajskoj specifikoj v novuyu epohu. Doklad na XX Vsekitajskom s"ezde Kompartii Kitaya. 18 oktyabrya 2017 g. Pekin: Zhen'min' chuban'she, 2017. 40 s. (na kit. yaz.)
5. Smirnov A.V. Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe. M.: Sadra: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.
6. Tishkov V.A. Rossijskij narod: istoriya i smysl nacional'nogo samosoznaniya. M.: Nauka, 2013. 615 s.

А.В. Смирнов

О ходе выполнения мегатемы Института «Российский проект цивилизационного развития»

Andrey V. Smirnov

Report on the progress of the Institute's megatheme “Russian Civilizational Development Project”

22 апреля 2021 г. состоялось заседание ученого совета Института философии РАН. Одной из тем повестки заседания был вопрос о ходе выполнения мегатемы Института «Российский проект цивилизационного развития». Предварительные итоги подвел директор Института академик А.В. Смирнов. Ниже приводится основное содержание его выступления.

Ключевые слова: российский проект цивилизационного развития, мегатемы Института философии РАН, задачи философии, коллективная исследовательская деятельность.

22th April 2021 the meeting of the Academic board of the Institute of Philosophy RAS took place. Report on the progress of the megatheme “Russian Civilizational Development Project” was one of the issues to discuss. Andrey V, Smirnov outlined the preliminary results. This articles covers the major points of his report.

Keywords: Russian Civilizational Development Project, megathemes of Institute of Philosophy RAS, objectives of philosophy, collective research.

Обсуждение процесса работы над мегатемами на заседаниях ученого совета важно не только с точки зрения контроля, но и для обмена опытом, для взаимного информирования сотрудников. Каждый проект (каждая мегатема) имеет особое лицо, универсального шаблона нет. И вместе с тем опыт исполнения каждого из больших проектов может оказаться полезным руководителям и участникам других мегатем.

«Российский проект цивилизационного развития» стал одной из первых мегатем в нашем Институте. Первые два года шло собирание публикаций по теме проекта в рамках секторов. Это был переходный период от работы в рамках секторских тем к работе по общим мегатемам Института. Впоследствии стало ясно, что, помимо такой инициативы «снизу», необходимо «сверху» организовывать коллективную работу. Ведь, в отличие от секторских тем, мегатемы – это инструмент планирования большой коллективной работы. Общеинститутские проекты и раньше были существенной частью работы нашего Института. Однако при всей их важности это были отдельные и не столь частые инициативы. Сейчас фактически каждая мегатема предоставляет возможность системной работы по большим сквозным общеинститутским проектам. При этом любой сотрудник Института может предложить свои публикации в любую мегатему, что, безусловно, расширяет горизонтальное пространство взаимодействия.

Таким образом, мы поняли, что нужно организовывать коллективную работу. Мы собрали инициативную группу. К проекту подключились представители разных секторов, не только социально-политического профиля. Это важный момент. Например, в проекте активное участие принимает Э.Ю. Соловьев, С.С. Неретина, другие сотрудники. Надеюсь, эта тенденция будет усиливаться.

Как мы строили работу? Мы пришли к выводу, что нужна коллективная монография. Но что значит «коллективная монография»? Сотрудники у нас придерживаются разных позиций, и понятно, что тема, которая имеет выход на современность, на идейную, если не идеологическую, ориентацию, у каждого автора рождает свои представления. Традиционное деление на два идейных лагеря ясно заявляет о себе и у нас. Как совместить не просто разные, а порой противоположные точки зрения? Как наладить общую работу? Таким был первый вопрос, первый вызов, на который пришлось искать ответ.

Было предложено такое решение: исходить из того, что ни у кого нет монополии на правду. Это значит, что у нас нет готового ответа, мы не знаем, кто прав. Может быть, либералы-европеисты, может быть, почвенники. Может быть, кто-то третий. А может быть и так, что правы все они вместе, и тогда эти точки зрения необходимо собрать и сделать так, чтобы они вступили в разговор. Это должно стать частью позиции каждого участника проекта: принять противоположную точку зрения как возможную и даже как необходимую. Важно избежать конфронтации и непримиримости позиций, стремления во что бы то ни стало победить соперника и настоять на своей точке зрения. Важно взять в качестве принципа то, что М. Волошин назвал «противоупор»: только взаимоподдержка противоположных позиций придает устойчивость целому. Не уничтожение противоположности, а принятие ее как необходимого элемента конструкции, как своего, а не чуждого.

Вторым существенным затруднением, по поводу которого мы долго спорили, стал вопрос о том, как именно строить работу и что сделать основной темой исследования. Фактически мы обсуждали каждое слово, использованное в названии мегатемы. Например, слово «цивилизация». Надо ли нам рассматривать вопрос о том, что такое цивилизация, различные подходы к определению этого понятия, соотношение цивилизации и культуры и т.д., ведь можно написать десятки томов на эти темы и все равно их не исчерпать. Или же слово «проект». Что такое проект? Что-то рожденное в голове одного или нескольких лиц, что-то сиюминутное на потребу дня и ситуации? Или же проект в смысле внутренней логики развития общества, культуры, цивилизации – такой логики, которая пробивает себе дорогу, несмотря на смену эпох и превратности истории, и работает на протяжении столетий, если не тысячелетий? Мы хотим подать записку в Администрацию Президента РФ о том, как вести дела в области культурно-цивилизационного строительства в ближайшие несколько лет? Или мы ориентируемся на кантовский трактат «К вечному миру»? Я думаю, что скорее второе, чем первое.

Формулировка мегатемы намеренно дана так, чтобы избежать готовых утверждений. Мы не знаем заранее, можно ли говорить о российской цивилизации как о состоявшейся или нет, мы хотим услышать разные точки зрения, заставить их работать на общий результат. Мы не знаем, является ли Россия частью европейской цивилизации или нет, это вопрос, который надо непредвзято обсуждать. Как видим, по каждому из центральных вопросов, не говоря уже о вопросах второго и третьего порядка, мы имеем волошинский «противоупор» контрастных позиций. Чтобы избежать очередного обрушения конструкции, нам надо извлечь урок из исторического прошлого России и сделать так, чтобы противоположные позиции усиливали и укрепляли друг друга, а не разрушали.

Таким образом, задача состояла в том, чтобы собрать разнородные, вплоть до противоположных, позиции в общем деле. Собрание ради общего дела – ключевая организующая и вместе с тем содержательная идея этого проекта. Речь о том, чтобы мы сами, своим примером и своим поведением, своей организацией работы отразили ту содержательную идею, которая составляет центральную гипотезу проекта.

Я подошел к крайне важному моменту. Идея сформулировать общую гипотезу проекта принадлежит Н.И. Лапину. Она показалась мне правильной и крайне своевременной, и мы вдвоем от нашего имени выдвинули предварительную формулировку гипотезы о возможных результатах проекта. Эта гипотеза встретила как поддержку, так и критику со стороны авторов проекта, были высказаны замечания и поправки. Сейчас мы работаем над второй формулировкой с учетом замечаний и предложим ее для обсуждения. Поскольку работа еще не закончена, я не буду приводить эти формули-

ровки полностью; может быть, потом как-нибудь это сделаем. Но в целом гипотеза строится вокруг идеи сохраняющего собирания культурного многообразия народов без его редукции к некоей общей форме; логически это выражается как идея всесубъектности.

Формулировка гипотезы проекта стала важным шагом в центрировании работы его участников: критика, поддержка и развитие гипотезы открыли возможность задать ориентиры.

Несколько слов о том, как мы строили работу организационно.

Сначала, еще до ограничений, связанных с коронавирусом, инициативная группа собиралась несколько раз. Я называю это работой «нулевого цикла»: необходимо было определить общие контуры фундамента будущей работы, наметить площадки для работы. Высказывались очень разные предложения и идеи, было сломано немало копий, было много взаимной критики, вплоть до утверждений о невозможности осуществить такой проект собственными силами. На «нулевом цикле» не было публикационного выхода и даже решений проблем, но это был необходимый этап поиска, когда интуитивно происходило нащупывание того, что можно, а чего нельзя, и в каком направлении двигаться.

В конце концов мы вышли на общее решение. Оно было выдвинуто координатором проекта С.А. Никольским и в целом принято после обсуждения и рассмотрения других предложенных вариантов. Коллективный труд будет разбит на три тома. В первом, с условным пока названием «Теория», будут обозначены методологические и теоретические позиции. Во втором томе, условно названном «История и современность», будут работы с акцентом на историю России и современные проблемы. Наконец, третий, мемориальный том отразит опыт наших предшественников из числа сотрудников Института, которые писали по этой проблематике. Речь о том, чтобы взять концептуальные тексты приблизительно одинакового объема, которые принадлежат людям ушедшим, но раньше работавшим в Институте: Межуеву, Келле, Панарину, Огурцову, Ахиезеру, Зиновьеву, Цимбурскому.

Далее мы организовали семинар, где работали над идеями первого тома. Нужно было обозначить методологические и теоретические позиции и подходы. Здесь было много предложений, как в принципе работать, были обозначены многочисленные развилки. Это была для нас очень важная и существенная часть работы. И благодаря коллективному обсуждению, благодаря той идеологии проекта, которая была выбрана, в целом мы вышли на неплохой результат.

Для первого, теоретического тома мы согласились выбрать форму панельной дискуссии. Есть установочный текст, есть отклики на него, и есть ответ автора основного текста. Такая форма как раз позволяет выявить многообразие подходов. Над этим теоретическим томом мы работали несколько семинаров, и в целом эта работа завершена.

Сейчас мы начали обсуждение отдельных статей. Мы работаем два раза в месяц, обсуждая каждый раз две статьи по три и более часа. Статьи рассылаются заранее, за пару недель. Сотрудники наши очень разные, некоторые в составе такой «разношерстной» команды никогда раньше не работали и не имеют привычки к работе именно в таком коллективе. Но в ходе обсуждения статей такая привычка вырабатывается. Поэтому крайне важно разговаривать, крайне важны семинары. И важно, конечно, доброжелательное отношение к другой позиции. Как я говорил, основная идея состоит в том, чтобы собрать разные точки зрения на нашу проблематику и показать весь их спектр с тем, чтобы эти точки зрения в тексте книги «разговаривали» друг с другом. Читателю должно быть интересно: аргументация, столкновение, спор. Надеюсь, что это получится.

Большую роль в нашей работе играет Н.А. Касавина, ученый секретарь проекта. Она мягко, но точно умеет подправить нас с Сергеем Анатольевичем, ей принадлежат очень важные и нужные идеи проекта, она поддерживает страницу проекта <https://iphras.ru/page25149611.htm>. Без нее проект многое потерял бы.

Еще раз хочу подчеркнуть, что отдельные исследователи из числа нашего коллектива, да и вообще кто угодно из Института могут писать индивидуально на эту тему. Коллективная работа не исключает индивидуальную, но она крайне важна именно как возможность работать в большой институтской мегатеме.

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, директор Института философии РАН.
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Andrey V. Smirnov – Sc.D. in Philosophy, Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy RAS.
109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.
asmirnov@iph.ras.ru

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

P.P. Вахитов

Кочевые черты в характере русских в сфере духа и в материальном производстве

Rustem R. Vakhitov

Nomad traits in the character of Russians in the sphere of spirit and in material production

В среде русской интеллигенции распространено восприятие русского народа как оседлого. Однако многие деятели русской культуры (от И.С. Аксакова до А.М. Горького) отмечали сходство русского характера с характером кочевых народов. По их мнению, для русских также свойственно стремление к странствиям, поискам лучшей жизни, а в духовной сфере – неудовлетворенность имеющимся положением вещей, поиски высших идеалов.

В нашей статье выдвигается предположение, что эти черты должны иметь соответствие в материальном базисе, в сфере материального производства, в хозяйственных практиках русского народа (великороссов) на разных этапах его истории. Действительно, еще В.О. Ключевский указывал на то, что при формировании великоросского (русского) этноса колонисты с юга, оказавшиеся в междуречье Волги и Оки, использовали кочевое, подсечно-огневое земледелие. Это оказало влияние на характер русского народа. В XX в. создатель социоестественной истории Э.С. Кульпин-Губайдуллин развил эти идеи, характеризуя русскую цивилизацию как сочетающую черты оседлых, этатистских (Китай) и кочевых (Туран) народов.

Социолог Ю.М. Плюснин показал, как велика роль отходничества в хозяйственных практиках русского народа вплоть до современности.

Таким образом, существуют серьезные доказательства тезисов о том, что имеется родство между мировоззрением и ценностями русских и кочевых народов, на что указывали и славянофилы, и евразийцы. Схожие тенденции наличествуют в материальном производстве русского народа как в Средневековье, так и в Новое и Новейшее время. Можно не соглашаться с марксизмом в том, что материальное производство первично, а духовная культура вторична, но существование корреляции между материальным и духовным в обществе – это непреложная истина, открытая марксизмом. Использование его методов позволяет лучше понять истоки ценностей русской культуры. Это позволяет также объяснить феномен комплементарности между славянскими и туранскими культурами Евразии.

© Вахитов Р.Р.

Ключевые слова: материальное производство, русский народ, русская культура, кочевое земледелие, отходничество, кочевники.

The perception of the Russian people as settled is widespread among the Russian intelligentsia. However, many figures of Russian culture (from I.S. Aksakov to A.M. Gorky) noted the similarity of the Russian character with the character of nomadic peoples. In their opinion, Russians are also characterized by the desire to wander, the search for a better life, and in the spiritual sphere – dissatisfaction with the existing state of affairs, the search for higher ideals.

Our article suggests that these features should be consistent in the material basis, in the sphere of material production, in the economic practices of the Russian people (Great Russians) at different stages of its history. Indeed, even V.O. Klyuchevsky pointed out that during the formation of the Great Russian (Russian ethnos), colonists from the south, who found themselves in the interfluvium of the Volga and Oka rivers, used nomadic, slash-and-burn agriculture. This influenced the character of the Russian people. In the twentieth century, the creator of socio-natural history E.S. Kulpin-Gubaidullin developed these ideas, characterizing Russian civilization as combining the features of sedentary, statist (China) and nomadic (Turan).

Sociologist Yu.M. Plyusnin showed how great is the role of otkhodnik in the economic practices of the Russian people up to the present.

Thus, there is serious evidence for the thesis that there is a kinship between the worldview and values of the Russian and nomadic peoples, as pointed out by both the Slavophiles and the Eurasians. Similar tendencies are present in the material production of the Russian people, both in the Middle Ages and in modern and contemporary times. One may disagree with Marxism that material production is primary, and spiritual culture is secondary, but the existence of a correlation between the material and the spiritual in society is an immutable truth discovered by Marxism. Using his methods allows you to better understand the origins of the values of Russian culture. This also makes it possible to explain the phenomenon of complementarity between the Slavic and Turanian cultures of Eurasia.

Keywords: Material production, Russian people, Russian culture, nomadic agriculture, seasonal work, nomads.

...охота к перемене мест
А.С. Пушкин. Евгений Онегин

...в русском крестьянине еще
не изжит инстинкт кочевника
А.М. Горький

Вступление

Русские склонны рассматривать себя как представителей оседлых народов, относящихся к европейской цивилизации. Соответственно, отношение к народам кочевым в русском национальном сознании, особенно в высшем, образованном слое, начиная с Петровской эпохи, бытовало откровенно негативное. Достаточно вспомнить, что такой выдающийся мыслитель-почвен-

ник, как Н.Я. Данилевский, характеризовал кочевников исключительно как разрушителей и дикарей и отказывался признавать историческими народами тюрков и монгол: «Все же прочие сколько-нибудь значительные племена не образовали самобытных цивилизаций... потому, что, живя в странах, малодобных для культуры, не вышли из состояния дикости или кочевничества (как вся черная раса, как монгольские и тюркские племена). Эти племена остались на степени этнографического материала, т.е. вовсе не участвовали в исторической жизни или возвышались только до степени разрушительных исторических элементов» [2, с. 115]. Утверждения русских евразийцев 1920-х гг. (Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Вернадского и др.) о глубинной связи русской культуры и культур кочевых народов Турана (которые вовсе не дикарские, а подлинно самобытные, имеющие свои непреходящие ценности) большинством русских интеллектуалов рассматривались (а зачастую, увы, и рассматриваются) как скандальные и абсурдные.

Вместе с тем есть и такие представители русской культуры, у которых можно найти немало замечаний, которые указывают на нелюбовь русских к оседлости, спокойной жизни на одном месте, о тяге их к странничеству, к поискам лучшей жизни в материальном и в духовном плане, к поискам высшего идеала. Показательна в этом смысле небольшая статья «Мотив странничества в русской культуре», опубликованная в Интернете на сайте «Про славян». Ее автор собрал соответствующие цитаты русских писателей, мыслителей, культурных деятелей. Вот, например, слова публициста-славянофила Ивана Аксакова: «Такова уж, видно, историческая миссия русского племени... С самого начала своего исторического бытия оно наметило себе просторные рамки, воспиталось на этой идее простора, – простор воздействовал даже на его духовную природу, простор манил и манит его до сих пор». Известный в свое время исторический писатель Д. Мордовцев также отмечал, что «русский народ, несмотря на оседлый характер, свойственный земледельческой стране, склонен к бродячей жизни, что без видимых причин он покидает родину и идет искать чего-то на чужой стороне». А.М. Горький писал о том, что «в русском крестьянине еще не изжит инстинкт кочевника (курсив мой. – Р.В.), он смотрит на труд пахаря, как на проклятие Божие, и болеет “охотой к перемене мест”. У него почти отсутствует боевое желание укрепиться на избранной точке и влиять на окружающую среду в своих интересах...». Философ Б. Вышеславцев в работе «Русский национальный характер» замечал, что «одной из центральных идей русских сказок, а следовательно, бессознательной мечтой русской души является искание “нового царства и лучшего места”, постоянное стремление куда-то “за тридевять земель”». Показательны и слова философа Н.А. Бердяева, что русскими любим и распространен среди них тип странника: «Странник – самый свободный человек на земле. Он ходит по земле, но стихия его воздушная, он не

врос в землю, в нем нет приземистости. Странник свободен от “мира”, и вся тяжесть земли и земной жизни свелась для него к небольшой котомке на плечах. Русский тип странника нашел себе выражение не только в народной жизни, но и в жизни культурной, в жизни лучшей части интеллигенции. И здесь мы знаем странников, свободных духом, ни к чему не прикрепленных, вечных путников, ищущих невидимого града» [7].

Итак, самые разные русские деятели культуры, имевшие различные политические и философские взгляды, раздумывая об особенностях характера своего народа, отмечали такую его черту, как склонность к перемене мест, путешествиям, бегству в другие края, поискам лучшей жизни, а в духовной сфере – к постоянным поискам идеала, метаниям между разными системами ценностей, мыслительной неуспокоенности. При этом они прямо указывали на соответствующие параллели русского мировоззрения с мировоззрениями кочевых народов Евразии, с которыми русские соседствуют уже много веков. Может ли быть так, что все они чудовищно ошибались? Вопрос риторический – конечно, нет. Отсюда видно, что формула евразийцев о любви русских к «континентальной шире», которая появилась у них после монгольского завоевания и которую привили им кочевые народы, в сущности, верна и выглядит экстравагантной лишь вследствие своей прямолинейной формы.

Между тем общество представляет собой целостное образование, и разные сферы его жизни (прежде всего, сфера духовного и материальное производство) должны быть в нем теснейшим образом связаны. В этом состоит непреходящая правда марксизма, которую не могут не признать даже противники исторического материализма. Можно не соглашаться с утверждениями марксистов о первичности процессов, происходящих в общественном бытии, материальном производстве, но отрицать, что всякая черта национального характера и национальной культуры, всякий элемент идеологии, присутствующий у народа, так или иначе связан с хозяйственной деятельностью этого народа (хоть и не обязательно определяется ею, потому что духовные и идеологические процессы имеют свою логику), на наш взгляд, нельзя.

В свете этого особый интерес представляет изучение материального производства русского народа (под которым мы будем иметь в виду великороссов). На наш взгляд, это позволит внести большую ясность в споры о характере русского народа, ведь одно дело – феномены духовной культуры, оценки которых часто страдают субъективностью, и совсем другое – формы материального производства, которые, что ни говори, более весомы, зримы и самоочевидны.

Итак, мы ставим в этой статье вопрос: имеется ли в материальном производстве, хозяйствовании русских (великороссов) нечто соответствующее или напоминающее стремление к странничеству в духовной сфере

и духовной и социальной жизни? Конечно, такого рода исследование логичнее всего было бы ждать от марксистов. Но, увы, большинство марксистских отзывов о евразийстве в советские времена, с которыми знаком автор, не шли дальше пропагандистской и предвзятой критики евразийства как идеологии империализма, «вредной и ложной»¹. С тех пор мало что сделано в раскрытии этой важной черты русских – стремления к странничеству. Что ж, придется нам сделать за них эту важную и необходимую работу.

Кочевое земледелие и отходничество русских

Уже у классика русской истории Василия Осиповича Ключевского (1841–1911) в описаниях формирования специфического типа великороссов мы находим множество материалов на интересующую нас тему. В его «Курсе русской истории» имеется глава «Влияние природы верхнего Поволжья на хозяйство и племенной характер великороссов». В ней он рассуждает о том, что переселение восточных славян из земель близ Киева на северо-восток привело к тому, что образовалось их новое ответвление – великороссы (т.е. собственно русские, как бы мы сказали сейчас²). На их этнический характер и психологию наложили отпечаток географически-климатические особенности междуречья Волги и Оки, сильно отличающиеся от природы юга России и современной Украины, и те хозяйственные практики, которые они там стали вести, в свою очередь связанные с природой колонизированных земель. География северо-востока Евразии характеризуется обилием лесов, болот, преобладанием суглинка в почве и наличием множества рек и речек. Соответственно, если Киевская Русь была страной городов, в которых велась разнообразная торговля, и села вокруг городов были большие, с дружными общинами, то на севере городов было мало, колонисты жили небольшими хуторами (на редких сухих местах среди болот) и вели натуральное хозяйство на основе земледелия. Но это было очень специфическое земледелие – подсечно-огневое. Колонисты выжигали участок леса, выкорчевывали пни и на этой целине, щедро посыпанной золой (которая представляет собой прекрасное природное удобрение), снимали несколько обильных урожаев. Затем через шесть-семь лет они бросали истощенную землю и двигались дальше.

¹См., напр., что писал о евразийстве в 80-е гг. прошлого века известный историк русской философии В.А. Кувакин: «В евразийстве без труда можно обнаружить религиозные, славянофильские и веховские идеи, отголоски историософских доктрин Данилевского и Шпенглера. Социальный утопизм и либерализм с элементами просветительства уживался здесь с контрреволюционными, националистическими, империалистическими и даже (особенно на конечном этапе развития этого направления) с фашистскими тенденциями» [4, с. 125].

²В эпоху Ключевского русскими принято было называть не только великороссов, но и малороссов (украинцев) и белорусов.

Ключевский замечает, что такие «приемы обработки земли сообщили подвижный, неусидчивый, кочевой характер... хлебопашеству» [3, с. 153]. Позднее он не раз пишет о кочевом земледелии великороссов XIII–XVI вв. За этот исторический период русский пахарь дошел «до естественных границ равнины, до Урала и Белого моря» [Там же]. Подспорьем тяжелому и скудному земледелию великороссов того времени были промыслы – охота, рыболовство, бортничество и т.д.

Такой образ жизни выработал в русских людях качества, которые и стали отличать великороссов от их южных и западных собратьев – малороссов (украинцев) и белорусов. Сам Ключевский пишет о наблюдательности, необходимой для поиска новых угодий, умении трудиться в «режиме аврала», поскольку северная природа отводит мало времени для сельскохозяйственных работ и т.д. Но, очевидно, здесь напрашивается на ум и качество, которое в духовной сфере отобразилось как странничество, *привычка к перемене мест, вера, что можно найти лучшие земли и угодья, и связанная с этим образом жизни неустроенность быта, равнодушие к комфорту, обрастанию богатствами на новом месте, поскольку через несколько лет все равно придется почти все бросить и двигаться дальше. Это сближает русских с кочевниками, которые тоже равнодушны к комфорту и готовы в любой момент собрать свои юрты и пожитки и двинуться дальше по степи.*

Такого рода хозяйственные практики к XVII в. прервались как в силу того, что была исчерпана их природная, экологическая ниша, так и потому, что авторитарное государство «взяло в оборот» русского крестьянина, заставило его осесть, прикрепило к земле, объединило в общины, с которых легче собирать подати. Но на характер народа оказывают преимущественное влияние факторы, которые он встречал в «детстве», и, кроме того, тяга к перемене мест у русских никуда не делась и под властью государства: весь период крепостного права люди бежали как можно дальше от государя и помещика, становились вольными казаками и таким образом осваивали новые земли, например Сибирь. Не говоря уже о том, что сама необходимость прикреплять людей к земле порождается тем, что они прикрепляться не хотят, а хотят быть свободными странниками.

Идеи В.О. Ключевского нашли подтверждение и оригинальное развитие у ученых XX и XXI вв. Укажем на философа, историка и востоковеда, основателя школы социоестественной истории (СЕИ) Эдуарда Сальмановича Кульпина-Губайдуллина (1939–2015).

Кульпин-Губайдуллин употребляет неудачный термин «генетический код цивилизации», но имеет в виду под таковым вовсе не биологизаторские измышления, а *основные устойчивые ценности культуры, национальный и цивилизационный менталитет.* Согласно российскому ученому, корни этой ментальности уходят в способы взаимодействия человека и природы,

а именно в способ производства и характерные для него технологии: «Для социоестественной истории главное не люди и не природа отдельно взятые, но природа и общество как единое целое...» [5, с. 19]. Так, на одном полюсе у Кульпина-Губайдуллина система ценностей зарубежного Дальнего Востока (Южный Китай, Япония, Индонезия), где главными являются ценности государства (ценность-объект) и стабильности (ценность-вектор), а на другом – ценности Западной Европы, где важнее всего личность (ценность-объект) и развитие (ценность-вектор). Исходя из этого для Дальнего Востока характерны государственная собственность, изначально слабый научно-технический прогресс, а для Западной Европы, напротив, – частная собственность, стремление постоянно развивать технику. При этом экономический базис дальневосточной цивилизации – это сельское хозяйство в виде возделывания риса, а базис западноевропейской цивилизации в период ее становления (т.е. в Средние века) – возделывание пшеницы и схожих с ней культур. Но подчинение государству, стремление к стабильности, консерватизм, наряду с большим трудолюбием и низкой инициативой, – это черты, которые очень хорошо коррелируют с ирригационным рисоводством: для него нужна система каналов, которая может быть создана только государством, маленьким общинам не под силу не только построить ее, но и отремонтировать. Рис можно выращивать всегда, и для этого не требуется сметка и личная инициатива. Технология традиционная и вполне эффективная, удобрений не нужно, и нет нужды в усовершенствовании техники, создании новых орудий, разведении скота, а значит – в обмене, широкой торговле, развитии рынка.

Пшеницу, наоборот, можно сеять лишь в строго определенный период, т.е. при этом важна личная инициатива. Почвы быстро истощаются, их можно быстрее восстановить, если их уваживать (а значит, нужен скот, хозяйство усложняется, развиваются обмен и рынок) или создавать новые технические средства (нужно развивать институты образования). Ограниченное время для сева, необходимость сложных инструментов и орудий – все это подталкивает к примату частной собственности. Пшеничное, двухпольное и трехпольное земледелие, характерное для Западной Европы, коррелирует с идеологией свободы личности, частной собственности, прогресса.

В России, согласно Кульпину-Губайдуллину, все пошло иначе, чем в Европе, потому что в тот период, когда формировался великорусский этнос, период освоения лесных пространств между Москвой и Окой («великая распашка» XI–XIV вв.), славянские колонисты выбрали технологию подсечно-огневого земледелия (как видим, Кульпин-Губайдуллин здесь следует Ключевскому). Они выжигали лес, сеяли на этом участке пшеницу и другие культуры, собирали урожай, бросали участок и шли дальше. Поскольку они не закреплялись на земле, постоянно двигались вперед, беря

новые и новые ничейные участки, у них не сформировалась институция частной собственности и связанные с ней представления о свободе личности, ее ценности и т.д. Когда же к XV–XVI вв. земельные ресурсы северо-востока Евразии были исчерпаны и начался экономический кризис из-за истощения земель и нехватки продовольствия (Смутное время), великорусские крестьяне обратились за помощью к государству и таким образом на базе пшеничной культуры возник патернализм, больше характерный для «рисовых базисов».

Следует заметить, что даже прикрепление крестьян к земле не отбило у самых активных из них тяги к «номадоподобным» формам хозяйства. Весь период Петербургской империи в среде крестьянства наличествовала такая экономическая практика, как отходничество, т.е. временный уход крестьян в города для заработка (как правило, в сезон окончания сельскохозяйственных работ). Особенно широкое распространение отходничество приобрело в период развития капитализма: во второй половине XIX – начале XX в. Вплоть до столыпинских реформ в Российской империи не было даже такого сословия «рабочие», большинство городских промышленных рабочих были крестьянами, пришедшими из деревень на сезонные заработки, но сохраняющими в деревнях участки земли и семьи³.

В советские времена после введения в 1932 г. общегражданских паспортов, где первоначально указывалась не только прописка, но и место работы, возможностей для отходничества стало меньше. Но уже в хрущевскую и брежневскую эпохи с ослаблением режима снова распространилось отходничество, часто в виде сезонных строительных работ («шабашка»).

В XXI в. мы наблюдаем настоящее возрождение отходничества. Облегчение внутренних трудовых миграций, экономический кризис, особенно сильно поразивший провинцию и село, способствовали этому. Научное изучение российского отходничества в наше время продолжил социолог Юрий Михайлович Плюснин и возглавляемый им исследовательский коллектив. В их итоговом труде [9] описывается феномен современного отходничества в России, его география, размеры, мировоззрение отходников, их взаимоотношения с государством. Публикация этого вполне академического исследования произвела эффект разорвавшейся бомбы. Множество отзывов в прессе показывали: российская общественность была потрясена масштабами этого явления. В современной России всего около 80 миллионов работоспособных граждан. Оказалось, что «из примерно 50 миллионов российских семей не менее 10–15, а может, и все 20 миллионов семей живут за счет отходничества одного или обоих взрослых членов» [9, с. 8]. Плюснину и его соавторам снова удалось обратить внимание интеллектуальной элиты нашей страны на

³Феномен дореволюционного отходничества рассматривается, например в [1, с. 93–116].

давно уже известный факт: *русский народ в определенном смысле кочевой по своему духу, русские склонны к перемене мест, к мобильному и «распределенному» образу жизни, многим из них чужды привычки оседлых народов.*

Легко заметить, что *хозяйственные циклы русских сезонных отходников, как дореволюционных, так и современных, чем-то напоминают циклы жизни кочевников*⁴. У кочевых народов ведь тоже были зимние и летние кочевки. Зимой, когда у скота меньше возможности прокормиться, они обустроивали в южных областях степи кочевья и загоны, и эти зимние «города» кочевников к XIX в. все больше напоминали поселения оседлых народов, настоящее кочевье начиналось лишь весной, когда в степи вырастала трава⁵. Только русские отходники, наоборот, с весны до осени ведут оседлый образ жизни в своих деревнях и малых городах, а зимой «откочевывают» в мегаполисы в поисках заработка.

Заключение

Мы сейчас сознательно хотим оставить в стороне определение того, что является первичным и что вторичным при корреляции описанных феноменов жизни русской цивилизации. То ли наличие кочевых черт в характере русских определило их склонность к кочевому земледелию и отходничеству, то ли, наоборот, необходимость заниматься кочевым земледелием и отходничеством сделали русских «легкими на подъем», любящими странствовать и превратили их в постоянных искателей лучшей жизни, а также – идеала и справедливости? Думаем, вопрос этот должен решаться диалектически. Безусловно, из Киевской земли на северо-восток уезжали люди, склонные к перемене мест, рискованные, авантюрные бродяги и пассионарии. В этом смысле Владимир и Суздаль, а потом и Москва по отношению к Киеву были тем же, чем Америка – по отношению к Европе. С другой стороны, сами географически-климатические особенности новых мест диктовали определенные виды хозяйствования, которые пестовали определенные черты характера и мировоззрения у их населения.

А.Ф. Лосев прекрасно показал на материале античной цивилизации, что между материальным и духовным производством существует множество опосредующих звеньев и зачастую отображение тенденций хозяйства в сфере духа не просто непохоже на оригинал, но и определено совсем другими причинами, лежащими в самой сфере духа. Так, в «Истории античной эстетики» Лосев из отношений рабовладельца и раба, исключая восприятие друго-

⁴Не говоря уже о подсечно-огневом земледелии. Кстати, известный кочевниковед А.М. Хазанов ставил его в один ряд со «скотоводческой мобильностью», см. [10, с. 14].

⁵Быт кочевой цивилизации на примере казахов описал знаменитый казахский кочевниковед Нурбулат Насанов в фундаментальной монографии [8].

го как личности, предполагающих отношение к человеку как к живой вещи, выводит принцип вещизма как главный принцип античной культуры. А уж из него он выводит и принцип конструирования духовной культуры Древней Греции, например философских представлений о космосе [6, с. 44]. Мы можем применить тот же метод к материальной культуре великороссов в тот исторический период, когда только формировались черты национального характера великороссов (русских). Это было подсечно-огневое, кочевое земледелие. Суть его сводилась к движению в пространстве (кочевью), но не свободному, как у кочевников-скотоводов в степи, а с преодолением некоей внешней, косной силы (леса). Борьба с лесом, его выкорчевка – это, между прочим, первый подвиг «русского Геракла», мифического героя русского народа – Ильи Муромца, в образе которого средневековые русские осмыслили сами себя. Но лес – это не только внешняя преграда, он, превратившись в золу, становится удобрением, которое приносит хлеб – условие выживания. Итак, речь идет не просто о борьбе свободолюбивого, стремящегося к движению начала, но и о борьбе его с такой силой, которая есть и преграда, и одновременно источник жизни. Да ведь перед нами отношение русского народа к своему государству, которое воспринимается и как враг, которого нужно победить или как минимум бежать от него, и одновременно всеобщий отец, который заботится о всех даже ценой собственных жертв. И отсюда метания между государственным патриотизмом и революционным анархизмом, которые отмечают как сущностную черту русских многие исследователи русского национального характера от Бердяева до Вышеславцева.

Итак, нам представляется, что общий наш тезис *о переключках и материальной культуры, и мировоззрения у русских и кочевых народов Евразии* несомненен. Русские несут в себе своеобразные ценности номадизма, при этом диалектически сочетающиеся с государственничеством, похожим на этатизм оседлых культур вроде китайской (и в этом их отличие от чистых кочевников). Причем в этом основа того «братания» тюркских и славянских этносов Евразии, о котором писали евразийцы. Так уж получилось, что русские – народ с явными восточноевропейскими корнями, языком, принадлежащим к индоевропейской семье, и христианской духовной культурой – осваивая лесостепь и степь, сотрудничая с финно-угорскими и тюрко-монгольскими народами, стали кое в чем сами напоминать кочевой и восточный народ. Именно поэтому они и сумели стать наследниками монгол и кипчаков в деле интеграции евразийских пространств после разрушения Золотой Орды.

Думаем, эта тема связи кочевых черт в материальном производстве и духовной культуре русского народа в различные эпохи его истории требует дальнейшей и подробной разработки.

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, Department of Philosophy and Political Scientists Bashkir State University. 450074, 32 Zaki Valdi st., Ufa, Republic of Bashkortostan, Russia.

Rust_R_Vahitov@mail.ru

Список литературы

1. Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986. 274 с.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Благословение: Институт русской цивилизации, 2011. 816 с.
3. Ключевский В.О. Лекции по русской истории. Ч. 1. СПб., 1902. 406 с.
4. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. Начало XX века. М.: Мысль, 1980. 309 с.
5. Кульпин Э.С. Русь между Востоком и Западом. М.: ЛКИ, 2012. 282 с.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. М.: АСТ, 2000. 621 с.
7. Мотив странничества в русской культуре. URL: <https://proslavyan.ru/kultura-slavyan/motiv-strannichestva-v-russkoj-kulture/> (дата обращения: 14.02.2021).
8. Насанов Н. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества. Алматы: Социнвест; М.: Горизонт, 1995. 320 с.
9. Плюснин Ю.М. и др. Отходники. М.: Новый хронограф, 2013. 373 с.
10. Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. 3-е изд. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. 604 с.

References

1. Gromyko M.M. Tradicionnye normy povedeniya i formy obshcheniya russkih krest'yan XIX v. M.: Nauka, 1986. 274 s.
2. Danilevskij N.Ya. Rossiya i Evropa. M.: Blagoslovenie: Institut russkoj civilizacii, 2011. 816 s.
3. Klyuchevskij V.O. Lekcii po russkoj istorii. Ch. 1. SPb., 1902. 406 s.
4. Kuvakin V.A. Religioznaya filosofiya v Rossii. Nachalo ХХ veka. M.: Mysl', 1980. 309 s.
5. Kul'pin E.S. Rus' mezhdru Vostokom i Zapadom. M.: LKI, 2012. 282 s.
6. Losev A.F. Istoriya antichnoj estetiki. T. 1. Rannyya klassika. M.: AST, 2000. 621 s.
7. Motiv strannichestva v russkoj kul'ture. URL: <https://proslavyan.ru/kultura-slavyan/motiv-strannichestva-v-russkoj-kulture/> (reference date: 14.02.2021).
8. Nasanov N. Kochevaya civilizaciya kazahov: osnovy zhiznedejatel'nosti nomadnogo obshchestva. Almaty: Socinvest; M.: Gorizont, 1995. 320 s.
9. Plyusnin Yu.M. i dr. Othodniki. M.: Novyj hronograf, 2013. 373 s.
10. Hazanov A.M. Kochevniki i vneshnij mir. 3-e izd. Almaty: Dajk-Press, 2002. 604 s.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

*К.Ю. Аласания, Е.Н. Моцелков,
А.В. Никандров, В.Н. Расторгуев, Т.Н. Седых*

Глобальные угрозы и солидарность цивилизаций (аналитический обзор XVIII Панаринских чтений, приуроченных к 80-летию со дня рождения А.С. Панарина; декабрь 2020 г.)¹

*Kira Y. Alasania, Evgeniy N. Moschelkov, Aleksey V. Nikandrov,
Valeriy N. Rastorguev, Tatiana N. Sedykh*

Global threats and civilizations' solidarity (analytical review of the 18th International Panarin's readings held on December 26, 2020, timed to coincide with the 80th anniversary of the birth of Alexander Panarin)

Статья представляет собой обзор XVIII Международных Панаринских чтений, состоявшихся 26 декабря 2020 г., приуроченных к 80-летию со дня рождения А.С. Панарина и посвященных теме «Глобальные угрозы и солидарность цивилизаций». В статье последовательно описывается ход конференции: пролог, пленарное заседание с краткими резюме докладов, подведение итогов.

Ключевые слова: А.С. Панарин, Международные Панаринские чтения, глобальное прогнозирование, солидарность цивилизаций, Россия, Запад.

The article is devoted to a review of the 18th International Panarin's readings held on December 26, 2020, timed to coincide with the 80th anniversary of the birth of Alexander Panarin and dedicated to the theme "Global Threats and Solidarity of Civilizations". The article consistently describes the course of the conference: prologue, plenary with a brief summary of the reports, summarizing.

Keywords: Alexander Panarin, International Panarin readings's, global forecasting, solidarity of civilizations, Russia, West.

¹Исследование выполнено при поддержке междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».
© Аласания К.Ю., Моцелков Е.Н., Никандров А.В., Расторгуев В.Н., Седых Т.Н.

Панаринские чтения – это ежегодная международная научная конференция, посвященная памяти Александра Сергеевича Панарина (1940–2003), выдающегося политического философа и мыслителя, профессора Московского университета, автора более 250 научных работ, в том числе 18 монографий, а также учебников по философии политики, политологии и философии истории. Конференция проводится с 2003 г. – года смерти ученого – и в настоящий момент имеет статус международного форума. С 2008 г. основной площадкой для проведения Чтений стал философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, кафедра философии политики и права.

Тема XVIII Панаринских чтений, приуроченных к 80-летию со дня рождения А.С. Панарина, прошедших 26 декабря 2020 г. (в день рождения ученого), – **«Глобальные угрозы и солидарность цивилизаций»**. Организаторами Чтений традиционно выступают философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова (кафедра философии политики и права), Российский НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (Институт Наследия), Московский лингвистический университет (МГЛУ).

Профессор В.Н. Расторгуев в докладе *«Вызовы времени и призраки войн: глобальный прогноз и локальные катастрофы»*, который был прочитан на одном из круглых столов, сравнил угрозы коллективной безопасности с минными полями, расположенными на границе между настоящим и будущим. Наше зрение зашорено идеологическими установками и стереотипами, а потому мы смотрим на мир зачастую «из окопа», что создает предпосылки для стратегической нестабильности – феномена, который, по словам А.С. Панарина, характеризует современное состояние геополитики и сводится к целенаправленному производству рисков. Главные угрозы, с которыми столкнется человечество на этих «минных полях», – это, в первую очередь, глобальные и локальные катастрофы, как природные и по большей части рукотворные, так и социальные, которые мы уже совершили и совершаем ежечасно, не осознавая их подлинных масштабов. Дело осложняет тот факт, что внутренние и внешние угрозы осознаются как некие вызовы времени, но само это понятие носит чрезвычайно размытый характер как в политическом, так и в научном дискурсе. При выработке стратегий было бы целесообразно ориентироваться на научное наполнение термина «вызов», которое содержится, например, в теории вызова и ответа А. Тойнби. Близкой точкой зрения можно считать и концепцию антихрупкости Нассима Николаса Талеба, который полагает, что угрозы природного и социального генезиса, в т.ч. и непредсказуемые («черные лебеди»), – необходимые условия становления сверхсложных систем.

Профессор Ксавье Рофе начал доклад *«Криминальная глобализация в XXI веке: гибридные угрозы»* с замечания, что после окончания холодной войны с Советским Союзом и исчезновения биполярного мира резко начали меняться характер и формы террористических угроз. Мафиозные группы, та-

кие как «Коза Ностра», и религиозные секты («Аум Сенрике») становятся террористическими; специальные военные соединения служат наркотическим картелям (“Zetas” et Cartel mexicain du Golfe), появляются псевдорелигиозные криминальные группы, которые контролируют целые регионы (culte du “narcosaint” Jesus Malverde au nord du Mexique; Lord’s Resistance Army en Ouganda et alentours). Очевидным становится гибридный характер терроризма в современном мире и его глобальный масштаб, борьба с которым может быть успешной, только если все позитивные силы планеты объединят свои усилия.

Два доклада были посвящены исламу и исламизму. Е.В. Пинюгина, научный сотрудник отдела политической науки Института научной информации по общественным наукам, в докладе *«Политико-правовые риски институализации ислама в Европе»* представила результаты своих исследований по вопросу институализации и легализации ислама в Европе; а шейх Р.Н. Саитвалиев (Таврический муфтият, Крым) в докладе *«Современный исламизм»* показал, как и какими способами можно противостоять радикальным идеологиям исламистов.

Выступление В.А. Куликова, генерального директора Фонда развития медиативных технологий и социальных коммуникаций, исполнительного директора российско-американской группы «Эльба», было посвящено международным конфликтам. В докладе *«Международные конфликты как результат гибридной войны»* он подчеркнул, что сегодня эксперты соглашались с тем, что мир находится в состоянии непрекращающегося конфликта, который одновременно охватывает все области: дипломатическую, информационную, военную и экономическую. Военно-стратегические доктрины НАТО предполагают использование широкого спектра «гибридных» средств по отношению к России, поскольку открытый военный конфликт грозит серьезными неприемлемыми потерями для вооруженных сил НАТО, а также применением оружия массового поражения, что, в свою очередь, повлечет тотальное уничтожение противников.

Профессор Арно Калика в своем выступлении *«Западное и французское восприятие российской политики безопасности»* очертил основные контуры образа России, каким он реактивируется на Западе.

В этом контексте особенно интересно выступление Жана-Батиста Ноэ, главного редактора геополитического журнала “Conflicts”. Внимание выступающего на тему *«Россия и Франция: сближающиеся союзники?»* было сосредоточено на том факте, что для Франции сотрудничество с Россией представляется самоочевидным образом выгодным и перспективным. Искусственное сдерживание развития взаимовыгодных отношений является результатом политического давления со стороны США. Французский специалист указал на совпадение экономических, а порой и геополитических интересов России и Франции.

С докладами выступили также Б. Станишек – *«Открытость другим: эскиз политической философии в конструировании Европы»*; Ю.А. Харламова – *«Транспортные геостратегии в Евразии в XXI в.: Роль России»*; и Г. Гольфэн – *«Война или альянс цивилизаций? Нигилизм и современная геополитика»*.

Пленарное заседание XVIII Панаринских чтений состоялось в онлайн-формате непосредственно в день рождения А.С. Панарина – 26 декабря 2020 г., что, безусловно, повлияло на характер и настроение дискуссии, потому как большинство ораторов в выступлениях не только обращались к взглядам философа, но и делились своими воспоминаниями об Александре Сергеевиче, говорили о его личностных качествах, рассказывали о его непростом творческом пути.

Открыл заседание профессор Е.Н. Моцелков, который обратил внимание на то, что в этом году ежегодный сборник научных трудов кафедры философии политики и права философского факультета посвящен 80-летию А.С. Панарина², поэтому в нем можно и прочитать воспоминания дочери философа об отце, и посмотреть автореферат его докторской диссертации «Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма», которую он защитил в 1991 г. в Институте философии АН СССР.

С приветственным словом выступил и.о. декана философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова А.П. Козырев, который подчеркнул, что именно на философском факультете МГУ в 90-е гг. прошлого века происходило становление отечественной политологии. Тогда на профильном отделении была создана кафедра теоретической политологии, возглавленная А.С. Панариным и ставшая в достаточно короткие сроки идейным и интеллектуальным ядром философско-политических изысканий, ведущихся на факультете. А.П. Козырев отметил, что три «генеральные линии» философско-политической мысли Панарина (глобальное политическое прогнозирование, методология истории и теория стратегической нестабильности) стали основанием политической аналитики в современном мире и до сих пор остаются актуальными. По мнению А.П. Козырева, многие идеи, высказанные политическим философом, стали пророческими и ярко характеризуют нашу реальность. Примером этому может служить, в частности, речь Панарина на вручении ему в 2002 г. Литературной премии Александра Солженицына за книги «Реванш истории» и «Искушение глобализмом», в которых философ обращается к анализу так называемого прогресса, с которым неизбежно сталкивается человек в начале XXI в., – прогресса, который, по сути, ведет к отказу от ценно-

²Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Выпуск 11 (2020). Миссия России в мировом сообществе XXI века. К 80-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. Е.Н. Моцелкова; науч. ред. А.В. Никандров. М.: А.В. Воробьев, 2020.

стей, традиций, памяти и идентичности³. Не менее актуальными в настоящий момент, по мнению А.П. Козырева, являются идеи философа о право-славной цивилизации и метаисторическом времени.

После выступления А.П. Козырева с приветственным словом к участникам юбилейной конференции обратились профессора факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова – доктор философских наук зав. кафедрой российской политики факультета политологии В.И. Коваленко и доктор философских наук председатель профессорского собрания факультета политологии П.А. Цыганков. Завершил вступительные приветствия директор Российского НИИ культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева В.В. Аристархов.

По мнению В.И. Коваленко, своим теоретическим наследием Панарин внес огромный вклад в утверждение в политической науке такого концепта, как цивилизационная идентичность России, повысив значимость для социального бытия таких понятий, как сопричастность глубинным традициям, основаниям и принципам отечественной истории и географии.

П.А. Цыганков вспомнил главные черты А.С. Панарина – патриотизм и гражданственность. Именно они побуждали мыслителя подчеркивать в работах, что основная задача сильных – это защита слабых, а власть должна быть ответственной перед Отечеством, перед народом. Рассказав о творческом пути мыслителя начиная со студенческих лет, П.А. Цыганков подчеркнул, что А.С. Панарин не только политолог, но и философ, публицист, литературовед, уникальный эксперт, не поддавшийся искушению быть втянутым в публичную политику.

Директор Российского НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева В.В. Аристархов в приветственном слове продолжил мысль выступивших ранее о несомненной актуальности в настоящий момент идей А.С. Панарина. По мнению В.В. Аристархова, вопрос о цивилизационной идентичности России, о ее праве «быть непохожей» на западные страны, иметь собственное призвание, судьбу и традицию на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом. Как подчеркнул В.В. Аристархов, сейчас Россия стоит перед новым глобальным вызовом, который носит, прежде всего, ценностный, духовный характер, угрожая нашему культурному суверенитету, а это страшнее потери политической независимости.

Первый доклад XVIII Панаринских чтений *«Солидарность цивилизаций и анализ стратегий приватизации будущего в трудах А.С. Панарина»* был сделан В.Н. Расторгуевым. Предваряя выступление, он рассказал

³Панарин А.С. Я – на стороне народа (выступление на вручении Солженицынской премии) // День Литературы. URL: <https://litresp.com/chitat/ru/%D0%94/denj-literaturi-gazeta/gazeta-denj-literaturi--69-2002-5/1> (дата обращения: 15.01.2021).

о том, что библиотека Панаринских чтений пополнилась новой коллективной монографией по итогам прошлогодних Чтений⁴; и поделится информацией о расширяющейся географии Чтений. В этом году они в различных формах проводились не только, как и в прошлые годы, в Самаре (инициатива митрополита Самарского и Тольяттинского Сергия по изучению наследия А.С. Панарина), в Крыму (ежегодные международные конференции под руководством профессора Т.А. Сенюшкиной) и в ДНР (регулярные мероприятия Донецкого философского общества на родине А.С. Панарина под руководством профессора Д.Е. Музы), но и в Луганске (Луганский государственный педагогический университет, организатор профессор – В.Ю. Даренский). В тесной координации с Оргкомитетом Панаринских чтений осуществляется при поддержке ряда центров РАН и РГГУ Международная инициатива «Умная цивилизация», направленная на поиск, формирование и продвижение новой модели межцивилизационной солидарности и развития с помощью укрепления действующих научных, образовательных, экспертных и инновационных механизмов и неправительственных структур с участием всех ведущих стран-цивилизаций.

Как отметил выступающий, Панарин обладал удивительными человеческими качествами, имел уникальный литературный стиль («его работы можно узнать после прочтения трех предложений») и всегда был «над идеологиями». В.Н. Расторгуев констатировал, что в настоящий момент в России нет «производства собственных смыслов ни в политике, ни в государственной и общественной жизни», а все основные концепты производятся на западных «фабриках мысли». Как следствие – нет ни одного современного российского ученого в области социально-политических наук с «раскрученным мировым именем», кроме тех, кто стоит на сугубо антироссийских позициях. Преодолеть подобную инертность помогают в том числе и Панаринские чтения. Они призваны показать, что в России есть свои научные школы, а одна из наиболее ярких – это школа А.С. Панарина. По мнению В.Н. Расторгуева, всех участников Панаринских чтений объединяет не только любовь к наследию Панарина, но и понимание того, что он открыл механизмы, которые помогают нам ориентироваться в современном мире.

О тех вызовах и проблемах, которые А.С. Панарин не застал во всех их проявлениях, но методологию для понимания и решения которых заложил в своих трудах, в докладе «Социокультурные последствия цифровизации: вызовы для цивилизации модерна» рассказала Н.Н. Зарубина, доктор философских наук, профессор кафедры социологии МГИМО МИД России. По

⁴Россия и Европа: общая судьба и альтернативные проекты цивилизационного развития: монография по материалам XVII Международных Панаринских чтений. М.: Институт Наследия, 2020.

словам Н.Н. Зарубиной, Панарин рассматривал философию как осмысление опыта – национального и общечеловеческого – на языке специальных понятий. И разработанный им теоретико-методологический и метатеоретический аппарат должен активно использоваться нами прежде всего для анализа тех трансформаций, которые происходят с современным обществом и современным человеком. Предметом философствования Панарина является человек, однако в целом его теория не антропо-, а космоцентрична, и на человека возлагается ответственность за все, что происходит и с ним самим, и с обществом, и с природой.

Говоря о вызовах цифровизации для цивилизации модерна, Н.Н. Зарубина отметила деконструкцию достижений цивилизации модерна, репрессии в отношении человека и изъятие его из мироздания посредством постоянного использования цифровых устройств. Мы сталкиваемся с ситуацией, когда «опредмеченные, а затем и овеществленные в символических системах, в сложном оборудовании цифровые машины приобретают возможность господствовать над живым интеллектом и реальными коммуникациями». И на эти устройства удобно переложить ответственность за принятие решений, за выполнение определенных функций, за обладание навыками и умениями, а ведь с этим связаны и дальнейшая демобилизация человека, и его отказ от ответственности даже за свою собственность. Современную молодежь интересуют только «свободы» и комфорт. Новый герой нашего времени – это «цифровой кочевник». И именно на ученом сообществе лежит огромная ответственность – вернуть ускользающему миру его душу, вернуть то, что А.С. Панарин называл суверенностью духа.

Как это нередко бывает на Панаринских чтениях, многие выступления вызывают дискуссию. Так, доктор политических наук зам. главы Всемирного русского народного собора, профессор философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, декан социально-гуманитарного факультета Российского православного университета А.В. Щипков в начале своего выступления не согласился с мнением В.Н. Расторгуева об отсутствии в России программы поддержки оригинальных отечественных научных школ. По мнению А.В. Щипкова, традиции подобных школ были заложены на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова В.В. Мироновым (российским философом, член-корреспондентом Российской академии наук, возглавлявшим факультет более двадцати лет и ушедшего из жизни в октябре 2020 года), и уже сейчас можно говорить об их плодотворной работе. Свой доклад А.В. Щипков назвал «Синтез А.С. Панарина». По его словам, всем хорошо известен такой тип исторического деятеля, как объединитель земель, к которому можно отнести, например, Ивана III. Но идеи имеют не меньшую значимость в истории, чем территории. А об «объединителях идей» мы знаем не так много, хотя удачный синтез идей почти всегда прово-

цирует кардинальный сдвиг в системе знаний и является фактором смены парадигмальных оснований в науке. Как подчеркнул А.В. Щипков, наследие Панарина можно охарактеризовать как вариант двойного теоретического синтеза: синтеза левой и консервативной идей и синтеза цивилизационного и мир-системного подходов в исторической, социальной и политической науке. Докладчик отметил, что в развитии обществ и народов Панарин учитывал влияние двух факторов: логику свободного культурно-исторического развития, с одной стороны, и логику вынужденного развития в рамках мировой системы зависимости и разделения труда – с другой. В этом аспекте Панарин рассматривал проблемы социальной общности, политических и геополитических процессов. По словам А.В. Щипкова, для Панарина «этическая система национальной религии лежит в основе социальных институтов общества», потому философа можно с полным правом назвать «русским Вебером».

Доклад кандидата философских наук, доцента кафедры истории и теории политики факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова Дагмар Мироновой «Глобализация, пандемия и изменение языка политики» был необычным в плане постановки проблемы. По ее мнению, пандемия способствовала формированию нового императива – вирусологического: поступай так, как будто все, кто тебя окружает, – это звенья единой цепи инфекционных заражений. Человек в настоящий момент рассматривается прежде всего как носитель вирусов, а человечество – как сообщество, живущее по правилам социального дистанцирования. В создавшихся условиях человек лишается своих социальных практик, что в совокупности с современными достижениями науки и техники может привести не просто к концу либеральной демократии во всем мире, о котором последние несколько десятилетий пишут политические философы и политологи, а к установлению новой диктатуры.

Продолжил тему влияния пандемии на современные социальные и политические процессы А.Г. Сытин, кандидат философских наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. В докладе «Вопрос о солидарности народов и цивилизаций в контексте глобальных угроз, связанных с пандемией» А.Г. Сытин отмечает, что все последствия пандемии мы сейчас оценить не можем, равно как и предсказать сроки ее окончания. Но уже сейчас можно утверждать, что COVID-19 продемонстрировал нам ряд особенностей современной цивилизации, на которые в другой ситуации никто бы не обратил внимания. Соглашаясь с профессором Йельского университета Б.Г. Капустиным, докладчик назвал западную цивилизацию цивилизацией блефа, что особенно заметно проявляется на ценностном уровне. Такие слова, как «единство Европы», «атлантическая солидарность», «гуманизм», оказались просто

красивыми оболочками, под которыми мы увидели проявление национального эгоизма в самых неприглядных его формах. По словам А.Г. Сытина, не соответствуют действительности и представления большинства населения планеты об экономике западной цивилизации как «самой мощной и передовой экономике мира», что ярко проявилось в тотальном дефиците элементарных средств защиты во время пандемии. Таким образом, COVID-19 показал нам до сих пор не такую заметную сторону западной цивилизации, как мира финансовых спекуляций и виртуального пространства цифровых масс-медиа, где солидарность народов является весьма проблематичной. По мнению докладчика, именно солидарность граждан, солидарность элиты со своим народом, о которой писал А.С. Панарин, как никогда актуальны и просто жизненно необходимы для решения тех задач, которые поставила перед человечеством пандемия.

Важные и актуальные проблемы как для России, так и для мирового сообщества в целом были подняты в докладе доктора философских наук, профессора, главного научного сотрудника Института философии РАН В.Н. Шевченко «А.С. Панарин о перспективах евразийского проекта в России». Докладчик вспомнил последнее публичное выступление Панарина, которое состоялось 4 марта 2003 г. в авторской программе В.Т. Третьякова «Что делать?», посвященной обсуждению будущего Евразийского союза⁵, где также приняли участие Н.А. Назарбаев, Ч.Т. Айтматов, А.Г. Дугин и А.М. Салмин. В этой программе Панарин изложил свое понимание евразийства. По его мнению, когда речь заходит о Евразии, о евразийской интеграции, слишком много внимания уделяется односторонней экспертизе экономических, военно-технических, геополитических вопросов. Но преувеличивать прагматическую составляющую этого союза было бы ошибкой, потому как в основе классического евразийства лежит определенная культурная традиция. Серьезная евразийская стратегия должна учитывать гуманитарную составляющую, и с этой точки зрения большое политическое будущее может быть у тех политиков, которые не постесняются сказать: «Мы строим не просто гражданское общество – мы возрождаем большое социальное государство, государство для недостаточно социально защищенного большинства».

В.Н. Шевченко подчеркнул, что сегодня в центре внимания и философов, и культурологов находится анализ взаимных связей между культурой и цивилизацией. Но, что важно, из обсуждения большого цивилизационного проекта для России исключается проблема построения большого и сильного социального государства, и это в корне неверно, потому как социальное государство – это прежде всего государство социальной справедливости, а по-

⁵См.: Будет ли создан Евразийский союз? Программа Виталия Третьякова «Что делать?» // https://www.youtube.com/watch?v=-6o8clYchKg&feature=emb_logo (дата обращения: 16.01.2021).

сле возникновения христианства в любой части христианского мира государства и цивилизации могут успешно развиваться, только основываясь на идее справедливости. Тем более это верно применительно к России, ибо социальная справедливость – это не просто одна из социальных составляющих евразийского проекта, это его сакральный центр, ядро евразийской идеологии развития, способное создавать мощную мотивацию, мощную энергетику; и защищать цивилизацию от разнообразных угроз извне. В создании настоящего государства социальной справедливости выступавший видит как историческую миссию России – Евразии в XXI в., так и близкую всем россиянам «русскую мечту». Сегодня, к сожалению, идея сильного социального государства остается без внимания со стороны политических элит государств, вовлеченных в евразийский проект, и потому Евразийский союз начинает в чем-то напоминать Европейский союз, заходить в тупик все более сложных и трудноразрешимых противоречий. Мысли А.С. Панарина о том, какой должна быть стратегия евразийской интеграции на длительную перспективу, безусловно, становятся для нас все более актуальными.

В докладе кандидата философских наук доцента кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова А.В. Соловьева «А.С. Панарин о генезисе гражданских войн» было отмечено, что в научном поиске Панарин проявил интерес к социальным конфликтам в различных формах их проявлений. Обладая критическим складом ума, он в значительной мере отошел от принятой парадигмы анализа феномена конфликтности. Аксиологическая ориентация его исследований причин и следствий соответствующих проблем была во многом противоположной установкам его западных визави. Проблемы войны, терроризма, социального конфликта в условиях нарастания глобализационных процессов требовали использования новых теоретических и методологических подходов. Панарин в работах «Горизонты гражданской войны» и «Север – Юг: сценарии обозримого будущего» прогнозирует возможность глобальной гражданской войны бедных с богатыми. Новый миропорядок провоцирует обнищание значительного числа людей на планете, которые, оказавшись в бедственном положении, готовы перейти к крайним формам защиты своих жизненных интересов. Эти мысли перекликаются с размышлениями К. Шмитта о «мировой гражданской войне». Последние события в США дают богатый материал для анализа происходящего в крупнейшей стране западного мира и осмысления возможных путей развития конфликтности как в отдельном государстве, так и в мировом масштабе.

Доклад Т.А. Сеньюшкиной, доктора политических наук, профессора кафедры политических наук и международных отношений Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского, «Геополитические сценарии цивилизационного выбора России» был посвящен проблемам сценарно-

го прогнозирования в контексте глобальных геополитических изменений. Основной акцент докладчица сделала на проблеме соотношения цивилизационных и геополитических факторов. По ее мнению, современная неустойчивость российского цивилизационного статуса объясняется диспропорцией в системе трех видов власти: духовной, экономической и политической, а тотальный экономикоцентризм в современных формах рыночного капитализма является тупиковым направлением для России, так как он не способствует раскрытию творческой энергии народа и порабощает его в угоду получению прибыли немногочисленными представителями элитных групп. Кроме того, в условиях идеологизации современного политического процесса цивилизационная идентичность все чаще используется как теоретический конструкт и символический ресурс, к которому прибегают как внутренние, так и внешние политические акторы. При этом специфика конструирования идентичности обусловлена балансом интересов политических элит и национальных интересов.

В докладе были рассмотрены примеры из новейшей политической истории: воссоединение Крыма с Россией, протестные акции в Белоруссии, эскалация конфликта в Нагорном Карабахе, новые биологические угрозы, с которыми столкнулся весь мир в 2020 г. По мнению докладчика, события 2014 г. в Крыму следует рассматривать как ответ на цивилизационные и геополитические вызовы современного мира, а воссоединение Крыма с Россией – это результат осознанного личного и коллективного выбора, основанного на преобладающей в регионе геополитической и цивилизационной идентичности. При этом в докладе было подчеркнуто, что, одновременно переместившись из украинского в российское политическое пространство, Крым стал тем местом, где российская правящая элита, являющаяся источником для формирования центра принятия решений в системе управления Крымом, будет вынуждена пройти проверку на прочность.

Следующий доклад на тему *«Глобальное политическое прогнозирование: двадцать лет спустя»* был прочитан доктором политических наук президентом Академии политической науки, профессором кафедры государственной политики факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова О.Ф. Шабровым. Он отметил, что одним из последних трудов А.С. Панарина стал учебник *«Глобальное политическое прогнозирование»*, изданный в 2000 г., содержание и значимость которого далеко выходят за пределы статуса не только учебника, но и обычного научного труда. Два десятилетия назад в этой работе А.С. Панарин очень точно описал нынешнюю ситуацию, которая сводится к дилемме: либо человечество откроет дверь в качественно иное будущее, либо будущего у него не будет вовсе. Причинами возникшего тупика являются экологическая перегрузка планеты, нравственное вырождение, глобальная социальная поляризация.

Сложившаяся на Западе модель общества, основанная на побуждении (а все чаще и принуждении) к беспредельному росту потребления материальных благ, ведет человечество к экологической катастрофе. Альтернативой может стать модель развития, основанная на стимулировании потребления не материальных, а духовных ценностей. Преимущества такой модели, возможно, продемонстрируют страны Востока. Не исчерпан и потенциал России, которой А.С. Панарин отводил ведущую роль в консолидации «великого евразийского континента», без чего, по его мнению, большинство человечества рискует окончательно проиграть четвертую мировую войну и тем самым похоронить будущее планеты Земля»⁶.

Логическим продолжением доклада О.Ф. Шаброва стало выступление кандидата политических наук доцента кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова К.Ю. Аласания с докладом на тему «*Жить или выживать: биополитические угрозы глобализующегося мира*».

Беспрецедентный кризис, вызванный биологическим агентом, затронул все без исключения сферы жизни человека – общественные, индивидуальные – и повлек за собой необходимость осмысления существования в чрезвычайной ситуации. Жизнь в чрезвычайной ситуации, т.е. выживание, подчиняется иным законам, отличным от законов нормальной жизни. Не станет ли чрезвычайная ситуация нормой жизни? Не разучится ли общество жить? Где черпать ресурсы для выхода из чрезвычайного положения? Как считает К.Ю. Аласания, ответы на эти вопросы нам сейчас получить практически невозможно, но размышлять над ними необходимо. В этом смысле, по мнению докладчицы, совсем не лишним оказывается обращение к теме выживания в текстах Дж. Агамбена, К. Галли, Э. Ийяса и других современных философов.

Созвучным выступлениям предыдущих ораторов стал доклад А.М. Шарипова, кандидата исторических наук, члена Союза писателей России, «*Глобальная стратегия нестабильности и преимущества России*». Докладчик высказал мнение, что пандемия и кризис-2020 ясно показали «солидарность элит в стремлении остановить историю как свободное творческое развитие» и ограничить развитие человечества с помощью «вирусного императива» узкими рамками «экономического тоталитаризма». В сложившейся ситуации перед Россией встал выбор, о котором упоминал и профессор О.Ф. Шабров: или сокращение населения, или признание человека производителем духовных ценностей, «перевод общества на творческие рельсы». Осуществить правильный выбор и противостоять постоянным угрозам извне России помогут научные, культурные, цивилизационные преимущества, глав-

⁶Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование: Учебник для студентов вузов. М., 2000. С. 6.

ными из которых являются: 1) наличие творческой научной сферы, базирующейся на фундаменте созидательного традиционализма; 2) наличие у российского общества «высокого болевого порога» в отношении провалов в проведении экономической и социальной политики. Именно эти преимущества, по мнению докладчика, помогут России выйти из «надвигающегося хаоса» на новый уровень развития.

Кандидат философских наук заведующая кафедрой философии языка и коммуникации А.А. Костикова часть своего выступления посвятила воспоминаниям о совместной работе с А.С. Панариным. Но основной темой доклада А.А. Костиковой «*Концепции социального и эмоционального интеллекта в глобализирующемся образовании*» стали проблемы развития социального и эмоционального интеллекта (SQ и EQ) в современном мире. Хотя концепции SQ и EQ начали разрабатываться еще в конце прошлого столетия⁷, особую актуальность вопросы повышения уровня эмоционального и социального интеллекта приобрели сейчас, когда пандемия усугубила проблемы, связанные как с распознаванием подрастающим поколением эмоций и адекватным выражением собственных переживаний, так и с утратой навыков общения оффлайн. В настоящий момент разработано большое количество образовательных программ, которые призваны помочь справиться с алекситимией детям, а также тренингов для взрослых, желающих лучше понимать эмоции и управлять ими, что может способствовать построению успешной карьеры. Но возникает вопрос смыслового наполнения этих программ и тренингов, в том числе их этического основания, потому как подобное обучение формирует новое социальное пространство с мощным эмоциональным зарядом. И изучение особенностей этой новой общности социальных связей и отношений, ее культурного ядра станет одной из задач научного сообщества уже в ближайшее время.

О прогностической аналитике А.С. Панарина в докладе «*Состоялся ли “реванш истории”?* (о прогностике А.С. Панарина)» рассказал доктор философских наук профессор зав. кафедрой мировой и отечественной культуры Донецкого национального университета (ДНР) Д.Е. Муза. Рассмотрев один из опорных концептов панаринской цивилизационной концепции – концепт «реванша истории», докладчик обратил внимание на то, что прогностическая аналитика А.С. Панарина имеет три уровня: 1) трансгисторический, на котором действуют силы Востока и Запада в логике поочередной смены лидерства; 2) формат взаимодействия России и Европы, России и Востока, России и остального мира; 3) сюжет, посвященный России как православной цивилизации, которая открывает «творческое время» для других стран и полити-

⁷См., например, *Goleman D. Working with emotional intelligence*. New York, Bantam Books, 1998; *Mayer J.D., Salovey P., Caruso D. Emotional intelligence meet traditional standard for an intelligence // Intelligence*. 1999. No. 27. P. 267–298.

ческих союзов. Панарин предупреждал и о высоком риске развязывания глобальной войны, поскольку в рамках стратегической нестабильности большинство стран и народов мира примкнуло к полюсу «силы». Напротив, альтернативу мирового развития, борьбу за «творческое время» он связывал с русской цивилизацией как субъектом мировой истории, поскольку ее историческая миссия – опека «униженных и оскорбленных».

Тему особого пути России в докладе *«Технологии зла и русский выбор»* поднял А.Л. Казин, доктор философских наук, зав. кафедрой искусствоведения Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения. Современное западное общество сейчас переживает серьезный ценностный кризис, который проявляется и в господстве постмодернизма в сфере культуры, и в отсутствии подлинной суверенности традиционной национальной государственности в Европе (которая оказывается лишь военно-юридическим инструментом правящего класса). Гораздо большее влияние и социальную эффективность получили автономные экономико-политические структуры вроде ТНК или теневые неправительственные организации. В настоящий момент Запад находится в плену у своих агрессивных по отношению к Божьему миру технологий – это гигантская пиррова победа фаустовского модерна, отвергнувшего христианские ценности. Россия как «средняя цивилизация», в отличие от Запада, постоянно делает судьбоносный выбор. И сейчас еще у нашей страны есть возможность выбрать верный путь – найти свое место в многополярном «постковидном» мире, особенно если ее союзниками будут Индия и Китай. И этот путь будет связан с возвращением на новом витке развития к великой русской традиции, к реальному, а не виртуальному миру, к реальной ответственности.

Актуальные проблемы философии и культуры, связанные с ценностным подходом к определению фундаментальных основ развития социума, в докладе *«Цивилизационные аспекты наследования культуры и глобализационные вызовы»* затронул кандидат философских наук руководитель отдела наследования культуры Российского НИИ культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева Ю.А. Закунов. Опираясь на идеи И.А. Ильина, докладчик обращается к трем первоначалам цивилизации: 1) объективной данности (например, географическому положению, климатическим условиям, этнопсихологическим качествам и антропологическим характеристикам населения); 2) заданности: духовному предназначению, ведущей идеологии, вере, объединяющей, интегрирующей силе или синтезирующему фактору, определяемому часто как «национальный дух»; 3) формам осуществления заданности. Глобальные угрозы, с которыми сейчас сталкивается Россия, по мнению докладчика, своей целью имеют разрушение именно этих первоначал – их смешение, установление их функциональной неадекватности. Поэтому в настоящий момент особенно актуально обращение к русским святыням, которые являют-

ся носителями исконного исторического опыта России, конкретной исторической реальности, а не умозрений и предвзятости. Именно жизнеутверждающие ценности нашего государства могут и должны дать ответ на те вызовы, с которыми столкнется в ближайшее время не только Россия, но и все человечество. Особое внимание в этой связи, по мнению Ю.А. Закунова, необходимо уделить воспитанию и образованию личности, ведь именно личность является не просто носителем национальных ценностей, но способна к их актуализации и может активно участвовать в созидательном творческом процессе.

Рассмотрению роли личности в истории, но несколько в другом ключе посвятил доклад *«Когнитивные факторы принятия государственных решений как один из источников глобальных рисков»* кандидат политических наук научный сотрудник Главного управления МО РФ П.В. Тарусин. По мнению докладчика, состояние миропорядка во многом определяется внешнеполитическими курсами ведущих держав, выбор и контроль реализации которых осуществляются не обезличенными структурами и институтами, а главами государств. Их идеальные представления о реальности, ценности и убеждения, стереотипы и образцы мышления, материализованные в принимаемых решениях, транслируются в ткань глобальных процессов. От политического «газмера» и воли первых лиц, итогов персональной диагностики существующих проблем и наполнения внешнеполитической повестки в значительной мере зависит уровень напряженности и конфликтности атмосферы международных отношений.

Нынешнее состояние глобальной нестабильности в значительной степени является результатом принятия после развала Советского Союза и последующей реализации руководством евроатлантического блока стратегии однополярного мира. По мнению докладчика, природа большинства нынешних рисков представляется объективно не предзаданной, а спровоцированной западными державами. Соответственно, перспективы перехода к новому состоянию мировой политики сдерживаются устаревшими оценками их руководителями реалий современного мира, интересов, возможностей и намерений назначенных ими «ревизионистских держав». Как считает П.В. Тарусин, ситуация кардинальным образом не изменится, пока первые лица стран-оппонентов не будут готовы к конструктивному, а главное, равноправному диалогу.

Как это часто бывает на Панаринских чтениях, несколько докладов, посвященных разной проблематике, затрагивают одну и ту же тему, но в разных ее аспектах. Таким образом, происходит панорамное рассмотрение актуальных политико-философских проблем, что, безусловно, позволяет научной дискуссии, складывающейся в рамках данной конференции, выйти на новый уровень. Так, в докладе *«Философия власти в патристике»* доктор социологических наук профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова В.И. Шамшуриным обратил

внимание на проблемы управления и осуществления власти в святоотеческом наследии восточнохристианской традиции православия, которые в современной политологии и политической философии до сих пор не утратили своей актуальности. Как отметил выступающий, согласно учению Отцов Церкви, управление не может быть случайным. Оно провиденциально, а основа всего не неустройство и беспорядок, но мир и порядок (1 Кор. 14:33). При этом равно худо и в одинаковой мере противно порядку как всем желать начальства, так и никому не принимать его на себя. В этом плане все позволительно, но не все на пользу, и не все назидает; все позволительно, «но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12). Власть есть бремя, если угодно, послушание, связанное, помимо всего прочего, с осознанием послушником тех издержек, соблазнов и трудностей, которые начальствующий должен бдительно и трезво оценивать, и даже предугадывать, учитывать и иметь в виду, взваливая на себя бремя власти. И, не уклоняясь в случае надобности от самой власти и ее пользы, избегать ее порочных издержек. При этом надо особо помнить, что добро, как польза, чисто. А природа порока, как и все злое, в смешении, даже можно сказать, «в смятении, смуте и смущении». В этом смысле, как отметил В.И. Шамшурин, во власти как нигде нужно проявлять бдительность – трезвение (нэпсис). Это то качество власти, которое сейчас в политологии называется «информационный мониторинг», и оно – одно из самых главных. Более того, его постоянное и неукоснительное проведение есть условие нахождения в профессии. Как полагал св. Иоанн Златоуст, дерзновение – от служения. Будет испытание – будет и решимость, будет решимость – будет и дерзновение. А будет дерзновение к исполнению власти – будут на то даны и силы.

В докладе кандидата политических наук доцента кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова А.В. Никандрова *«Учение А.С. Панарина о глобальной нестабильности и современный “полицентричный” неолиберальный мир»* автор сосредоточил внимание на концепции сущности, цели и основных чертах неолиберализма как догматического учения, захватившего не только научный дискурс, но и политику конца XX – начала XXI в. Как отметил докладчик, мы живем в мире пусть хотя и ослабленной, но не до конца разбитой американской гегемонии. Поэтому работы Панарина, в которых мыслитель срывает маски с «либеральных империалистов» и «благожелательных гегемонистов», а это, прежде всего, его *«Стратегическая нестабильность в XXI в.»* (2003), своего рода философско-политическое завещание ученого, а также *«Искушение глобализмом»* (2000), – актуальны как никогда. Ученый разрабатывает новую критическую концепцию «паразитирующего, дегуманизированного глобализма» и ставит задачу «лишить злонамеренность новейшего глобального хищничества “алиби” объективности и непреложности и вскрыть субъ-

ективное своеволие там, где нас призывают видеть одну только предопределенность». Неoliberalизм, согласно Панарину, – это крайне догматичная политическая доктрина манихейского толка, характеризующаяся крайней нетерпимостью к любым оппонирующим идеям. Что же эта система отвергает, а что выстраивает? Что, согласно замыслам создателей, должен разрушить neoliberalизм, освобождая дорогу всеильному «божественному» капиталу, конструируемому как единственная подлинная реальность? Благодаря реализации принципа *divide et impera* в масштабах всего мира и человечества подлежат стиранию личность, народ, история, истина, мораль, государство; любая коллективная идентичность, коллектив.

Но что взамен? Что будет выстроено на обломках «старых» ценностей? Безличный, лишенный истории конгломерат людей («человекник», по А.А. Зиновьеву), легко управляемый, настраиваемый и перенастраиваемый, как угодно «властителям мира». Эта система называется мыслителем новой либеральной демократией. В ней не будет сил, способных сказать «нет» конструкторам нового «дивного мира». Личность «атомизируется», общество же рассыпается, превращается в ничто. «Глобалисты не стесняются сознаваться в том, что они ожидают крушения всех сверхэкономических, т.е. собственно социальных связей людей. В глобальную эпоху действует закон максимализации рыночной прибыли, связанной с отменой любых социальных ограничений и моральных обязательств. Нам выдают это за реванш экономической рациональности, прежде теснимой внеэкономическими подходами. На самом деле здесь выступает специфический социальный расизм спекулятивно-ростовщических кругов, решивших откровенно противопоставить себя обществу. “Если общества нет, то все позволено” – так можно перефразировать известный тезис ницшеанского нигилизма применительно к новым практикам рыночного глобализма»⁸.

О новых практиках рыночного глобализма, которые стали возможны в новом цифровом мире, в докладе «Управление массовым сознанием в цифровом мире: угрозы и противодействие» рассказал доктор политических наук профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова М.В. Яковлев. По его словам, в концептуальной призме положений Э. Гидденса, Э. Фромма, Г. Шиллера обобщаются текущие авторитарные практики управления массовым сознанием. Делается вывод о том, что ключевыми аспектами комплексного представления об их актуальном и эффективном способе осуществления являются тезисы об эксплуатации садомазохистских тенденций в массах; о создании и распространении мифов, искажающих восприятие реальности и ценностные ориентации общественности; повсеместных слежке и контроле с использованием машинного интеллекта; насаждении страха; примене-

⁸Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI в. М., 2003. С. 299.

нии насилия. В этой связи наиболее востребованная современными автократами модель манипулирования массовым сознанием включает в себя удержание большинства населения в бедности, на низком культурном уровне и в состоянии какой-либо зависимости; внушение большинству представлений о собственном ничтожестве и беспомощности; открытую демонстрацию сверхдоходов и вседозволенности носителей власти; расширение использования технико-технологических средств по наблюдению за гражданами; полицейский произвол; установление контроля над Интернетом.

Далее следовал доклад старшего преподавателя кафедры философии РНИМУ имени Н.И. Пирогова П.П. Аношкина «Государство и мировой порядок в философии политики Н.А. Бердяева». Динамика мирового политического процесса предполагает нарушение равновесия и изменение устоявшегося мирового порядка. Н.А. Бердяев актуализировал проблему аннексий в международных отношениях, показал роль отдельных государств в мировом политическом процессе и временные рамки их доминирования в мире, что имеет свое обоснование в контексте социальной действительности и может оказать серьезное содействие в процессе анализа реалий XXI в.

Подвел итоги XVIII Международных Панаринских чтений профессор Е.Н. Моцелков. Нынешняя конференция, несмотря на необычный онлайн-формат, оказалась очень плодотворной, потому как в день 80-летия А.С. Панарина удалось вспомнить о совместной работе с этим выдающимся русским мыслителем, поговорить о его человеческих качествах, обсудить многие идеи философа и их современное звучание. Как отметил Е.Н. Моцелков, Александр Сергеевич обладал особым даром предвосхищения будущего, и сейчас мы можем убедиться в точности многих его прогнозов. И можно с уверенностью утверждать, что ученые еще много лет будут обращаться к наследию философа, развивать его, следовать научной традиции, заложенной А.С. Панариным.

Завершая обзор XVIII Международных Панаринских чтений, в которых приняли участие свыше 60 экспертов, ведущих и молодых ученых, обсудивших широкий спектр вопросов, мы можем с уверенностью сказать, что эта конференция в очередной раз стала событием общекультурного значения, обратившим на себя внимание широкой российской и зарубежной общественности.

Моцелков Евгений Николаевич – доктор политических наук, профессор, заведующий кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

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

Evgeniy N. Moschelkov – Sc.D. in Political sciences, Professor, Lomonosov Moscow State University.

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

enm@inbox.ru

Расторгуев Валерий Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

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

Valeriy N. Rastorguev – Sc.D. in Philosophy, Professor, Lomonosov Moscow State University.

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

rv1812@yandex.ru

Никандров Алексей Всеволодович – кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

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

Aleksey V. Nikandrov – Ph.D. in Political sciences. Associate professor. Lomonosov Moscow State University.

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

bobbio71@mail.ru

Аласания Кира Юрьевна – кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

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

Kira Y. Alasania – Ph.D. in Political sciences. Associate professor. Lomonosov Moscow State University.

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

alasanianak@yandex.ru

Седых Татьяна Николаевна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

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

Tatiana N. Sedykh – Ph.D. in Political sciences, Senior researcher, Lomonosov Moscow State University.

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

Tatiana_sedykh@mail.ru

Список литературы

1. Выбор долгосрочной стратегии в условиях глобальной нестабильности и цивилизационное наследие России. Коллективная монография по материалам XV Международных Панаринских чтений / Отв. ред. В.Н. Расторгуев; науч. ред. А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2018. 446 с.
2. Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 гг.: в 2 т. Т. 1. М.: Рарог, 1992. 616 с.
3. Мощелков Е.Н. На наших глазах рушится старый мировой порядок: что дальше? // Философия политики права. Ежегодник научных работ. Вып. 10. М.: А.В. Воробьев, 2019. С. 5–20.

4. Россия и Европа: общая судьба и альтернативные проекты цивилизационного развития. Монография по материалам XVII Международных Панаринских чтений / Отв. ред. В.Н. Расторгуев; науч. ред. А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2020. 339 с.
5. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2000. 352 с.
6. *Панарин А.С.* Искусшение глобализмом. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 416 с.
7. *Панарин А.С.* Правда железного занавеса. М.: Алгоритм, 2006. 335 с.
8. *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М.: Алгоритм, 2002. 496 с.
9. *Панарин А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Логос, 1998. 391 с.
10. *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. 280 с.
11. *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI в. М.: Алгоритм, 2003. 560 с.
12. Россия как государство-цивилизация: Высшие цели и альтернативы развития. Коллективная монография по материалам юбилейных Международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Отв. ред. В.Н. Расторгуев; науч. ред. А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2016. 400 с.
13. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. М., 1991. 736 с.
14. Традиционализм в эпоху революций: Культурная политика и цивилизационный выбор. Коллективная монография по материалам XIV Международных Панаринских чтений / Отв. ред. В.Н. Расторгуев; науч. ред. А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2017. 490 с.
15. Философия политики и права. Ежегодник научных работ. Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. Е.Н. Мошелкова, О.Ю. Бойцовой, В.Н. Расторгуева; науч. ред. А.В. Никандров. М.: А.В. Воробьев, 2015. 304 с.
16. Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 11. Миссия России в мировом сообществе XXI века. К 80-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. д-ра полит. н., проф. Е.Н. Мошелкова; науч. ред. доц. А.В. Никандров / М.: А.В. Воробьев, 2020. 328 с.
17. *Герасимов В.* Ценность науки в предвидении // Военно-промышленный курьер. 26.02.2013. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vpk-news.ru/articles/14632> (дата обращения: 15.01.2021).
18. *Капустин Б.* Цивилизация блефа // Россия в глобальной политике. 2020. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://globalaffairs.ru/issues/2020/3/> (дата обращения: 15.01.2021).
19. *Панарин А.С.* Я – на стороне народа (выступление на вручении Солженицынской премии) // День литературы [Электронный ресурс]. URL: <https://litresp.com/chitat/ru/%D0%94/denj-literaturi-gazeta/gazeta-denj-literaturi-69-2002-5/1> (дата обращения: 15.01.2021).
20. Будет ли создан Евразийский союз? // Программа Виталия Третьякова «Что делать?» [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=-6o8clYchKg&feature=emb_logo (дата обращения: 16.01.2021).
21. Доклад Программы развития ООН (ПРООН) о человеческом развитии за 2019 г. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mid.ru/ru/programma-razvitiia-oon-proon-/-/asset_publisher/Zuc5DeW1pl7y/content/id/3983506 (дата обращения: 19.01.2021).
22. *Goleman D.* Working with emotional intelligence. New York: Bantam Books, 1998. 400 p.
23. *Mayer J.D., Salovey P., Caruso D.* Emotional intelligence meet traditional standard for an intelligence // Intelligence. 1999. No 27. P. 267–298.

24. *Wiatr J.J.* New and Old Authoritarianism in a Comparative Perspective // *New Authoritarianism: Challenges to Democracy in the 21st Century* / Ed. J. Wiatr. Opladen; Berlin; Toronto: Verlag Barbara Budrich, 2019. P. 169–181.
25. *Zakaria F.* The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad. New York: W.W. Norton, 2007. 301 p.
26. *Przeworski A.* Crises of Democracy. New York: Cambridge University Press, 2019. 250 p.

References

1. Vybor dolgosrochnoj strategii v usloviyah global'noj nestabil'nosti i civilizacionnoe nasledie Rossii. Kollektivnaya monografiya po materialam XV Mezhdunarodnyh Panarinskih chtenij / Otv. red. V.N. Rastorguev; nauch. red. A.V. Nikandrov. M.: Institut Naslediya, 2018. 446 s.
2. Il'in I.A. Nashi zadachi. Istoricheskaya sud'ba i budushchee Rossii. Stat'i 1948–1954 gg.: v 2 t. T. 1. M.: Rarog, 1992. 616 s.
3. Moshchelkov E.N. Na nashih glazah rushitsya staryj mirovoj poryadok: chto dal'she? // *Filosofiya politiki prava. Ezhegodnik nauchnyh rabot. Vyp. 10.* M.: A.V. Vorob'ev, 2019. S. 5–20.
4. Rossiya i Evropa: obshchaya sud'ba i al'ternativnye proekty civilizacionnogo razvitiya. Monografiya po materialam XVII Mezhdunarodnyh Panarinskih chtenij / Otv. red. V.N. Rastorguev; nauch. red. A.V. Nikandrov. M.: Institut Naslediya, 2020. 339 s.
5. Panarin A.S. Global'noe politicheskoe prognozirovanie. M.: Algoritm, 2000. 352 s.
6. Panarin A.S. Iskushenie globalizmom. M.: EKSMO-Press, 2002. 416 s.
7. Panarin A.S. Pravda zheleznogo zanavesy. M.: Algoritm, 2006. 335 s.
8. Panarin A.S. Pravoslavnaya civilizaciya. M.: Algoritm, 2002. 496 s.
9. Panarin A.S. Revansh istorii: rossijskaya strategicheskaya iniciativa v XXI veke. M.: Logos, 1998. 391 s.
10. Panarin A.S. Rossiya v ciklah mirovoj istorii. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1999. 280 s.
11. Panarin A.S. Strategicheskaya nestabil'nost' v XXI v. M.: Algoritm, 2003. 560 s.
12. Rossiya kak gosudarstvo-civilizaciya: Vysshie celi i al'ternativy razvitiya. Kollektivnaya monografiya po materialam yubilejnyh Mezhdunarodnyh Panarinskih chtenij, posvyashchennyh 75-letiyu so dnya rozhdeniya A.S. Panarina / Otv. red. V.N. Rastorguev; nauch. red. A.V. Nikandrov. M.: Institut Naslediya, 2016. 400 s.
13. Tojnbi A. Dzh. Postizhenie istorii. M., 1991. 736 s.
14. Tradicionalizm v epohu revolyucij: Kul'turnaya politika i civilizacionnyj vybor. Kollektivnaya monografiya po materialam XIV Mezhdunarodnyh Panarinskih chtenij / Otv. red. V.N. Rastorguev; nauch. red. A.V. Nikandrov. M.: Institut Naslediya, 2017. 490 s.
15. Filosofiya politiki i prava. Ezhegodnik nauchnyh rabot. Vyp. 6. Civilizacii v epohu globalizma. K 75-letiyu so dnya rozhdeniya A.S. Panarina / Pod obshch. red. E.N. Moshchelkova, O.Yu. Bojcovoj, V.N. Rastorgueva; nauch. red. A.V. Nikandrov. M.: A.V. Vorob'ev, 2015. 304 s.
16. Filosofiya politiki i prava: Ezhegodnik nauchnyh rabot. Vyp. 11. Missiya Rossii v mirovom soobshchestve XXI veka. K 80-letiyu so dnya rozhdeniya A.S. Panarina / Pod obshch. red. d-ra polit. n., prof. E.N. Moshchelkova; nauch. red. doc. A.V. Nikandrov / M.: A.V. Vorob'ev, 2020. 328 s.
17. Gerasimov V. Cennost' nauki v predvidenii // *Voenno-promyshlennyj kur'er.* 26.02.2013. [Elektronnyj resurs]. URL: <https://www.vpk-news.ru/articles/14632> (reference date: 15.01.2021).

18. Kapustin B. Civilizaciya blefa // Rossiya v global'noj politike. 2020. № 3. [Elektronnyj resurs]. URL: <https://globalaffairs.ru/issues/2020/3/> (reference date: 15.01.2021).
19. Panarin A.S. Ya – na storone naroda (vystuplenie na vruchenii Solzhenicynskoj premii) // Den' literatury [Elektronnyj resurs]. URL: <https://litresp.com/chitat/ru/%D0%94/denj-literaturi-gazeta/gazeta-denj-literaturi-69-2002-5/1> (reference date: 15.01.2021).
20. Budet li sozdan Evrazijskij soyuz? // Programma Vitaliya Tret'yakova «Chto delat'?» [Elektronnyj resurs]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=-6o8clYchKg&feature=emb_logo (reference date: 16.01.2021).
21. Doklad Programmy razvitiya OON (PROON) o chelovecheskom razvitii za 2019 g. [Elektronnyj resurs]. URL: https://www.mid.ru/ru/programma-razvitiya-oon-proon-/-/asset_publisher/Zuc5DeW1p17y/content/id/3983506 (reference date: 19.01.2021).
22. Goleman D. Working with emotional intelligence. New York: Bantam Books, 1998. 400 p.
23. Mayer J.D., Salovey P., Caruso D. Emotional intelligence meet traditional standard for an intelligence // Intelligence. 1999. No 27. P. 267–298.
24. Wiatr J.J. New and Old Authoritarianism in a Comparative Perspective // New Authoritarianism: Challenges to Democracy in the 21st Century / Ed. J. Wiatr. Opladen; Berlin; Toronto: Verlag Barbara Budrich, 2019. P. 169–181.
25. Zakaria F. The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad. New York: W.W. Norton, 2007. 301 p.
26. Przeworski A. Crises of Democracy. New York: Cambridge University Press, 2019. 250 p.

И.М. Угрин

**У истоков евразийства. К 100-летию выхода книги
Н.С. Трубецкого «Европа и человечество»
(обзор Международной научной конференции)**

Ivan M. Ugrin

**At the origins of eurasianism. Centenary of the book
“Europe and humanity” by N.S. Trubetskoy
(review of International Scientific Conference)**

В статье представлен обзор Международной научной конференции «У истоков евразийства. К 100-летию выхода книги Н.С. Трубецкого “Европа и человечество”». Последовательно раскрывается содержание докладов всех участников, отражены основные идеи, высказанные докладчиками в ходе дискуссии, а также показана актуальность представленных положений, как авторских, так и классиков евразийства (в первую очередь Н.С. Трубецкого), в контексте проблем цивилизационного развития.

Ключевые слова: евразийство, соборность, идентичность, государство, нация, национализм, культура, цивилизация, единство, русская идея.

This article is a review of the International Scientific Conference – At the origins of eurasianism. Centenary of the book “Europe and humanity” by N.S. Trubetskoy. The article outlines the reports made by the participants of the conference, contains main ideas and statements voiced during discussion, as well as shows the topicality of both authorial and classical theses (by N.S. Trubetskoy himself) within the context of civilizational development.

Keywords: eurasianism, conciliarity, identity, state, nation, nationalism, culture, civilization, unity, russian idea.

19 ноября 2020 г. Институт философии РАН при участии Дома русского зарубежья им. А. Солженицына провел Международную научную конференцию «У истоков евразийства. К 100-летию выхода книги Н.С. Трубецкого»

© Угрин И.М.

го «Европа и человечество»». В связи с эпидемиологической обстановкой мероприятие проходило в онлайн-режиме, что позволило расширить географию аудитории. Слушателями стали свыше 300 человек из России, Беларуси, Казахстана, Чехии и Китая.

Приветственное слово произнес модератор конференции А.В. Черняев, который, в частности, сказал: «Вполне очевиден масштаб и значение евразийской философии и для русской культуры, и для культуры мировой. В истории русской философии евразийство – это наиболее успешный проект, наиболее резонансный. Он одновременно связан многими нитями и с традициями русской философии, восходит к идеям Данилевского, к идеям Леонтьева и многих других русских мыслителей».

С приветственным словом выступил директор Института философии РАН, академик А.В. Смирнов, который прежде всего подчеркнул особую актуальность выбранной темы: «Значение книги Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» в наше время заключается в том, что эта книга была первым ясным заявлением в печати, в теоретической мысли, в философии – заявлением не просто о вреде европоцентризма, но заявлением о том, что агрессивное распространение европеизма на весь мир является недопустимым и губительным для мира».

А.В. Смирнов обрисовал общую методологическую канву, в которой ведутся рассуждения о евразийстве. Первый подход предполагает оценочное отношение к евразийству от крайне негативного до крайне позитивного. От обвинений евразийцев в фашизме и этатизме до попыток превращения евразийства в «спасительную» идеологию для современной России, способную разрешить все стоящие перед ней проблемы. Второй подход предполагает теоретическое отношение. В его рамках возможны как исторические, так и историко-философские исследования трудов классического евразийства. Причем историко-философские исследования могут более тяготеть как к историческому, так и философскому осмыслению данного явления. И, наконец, третий подход предполагает собственно философское отношение. Этот подход рассматривает евразийство как наследие. По мнению А.В. Смирнова, он ставит перед нами, прежде всего, вопрос о логике культуры. При всем обилии определений культуры (их насчитывается более 1000) можно выделить два главных направления интерпретации феномена культуры. Первое трактует локальную культуру (так называемую этнокультуру) как дополнение к общечеловеческой культуре. А второе понимает культуру как организацию жизненного мира человека, его мировоззрения, его субъектности и отношений с другими субъектами. Евразийцы понимают культуру во втором смысле. И такое понимание оказывается очень востребованным сегодня. А.В. Смирнов привел в пример Китай, который добился значительных успехов благодаря тому, что выстроил стратегию развития, опираясь на свою ло-

гику культуры, не прельстившись идеей общечеловеческого. Обостряет проблематику логики культуры в современном мире также столкновение двух общечеловеческих систем ценностей – исламской и европейской, – результатом которого становятся трагические события, уносящие человеческие жизни. Разрешение назревших противоречий, по мнению выступавшего, возможно через разработку того направления, которое обозначено категорией «всечеловеческое» [11]. Оно присутствует в русской философской мысли, начиная с Н.Я. Данилевского. С этих позиций отрицается универсальность какого-либо одного из культурно-цивилизационных потоков. При этом отстаивается идея собирания разнологичных культур. Эта идея очень полезна для России в деле выстраивания ее внутреннего пространства, поскольку Россия является как бы человечеством в миниатюре, в ней живут носители разных по своей логике культур, что справедливо как в отношении целых народов, так и в отношении отдельных личностей.

Профессор **М.А. Маслин**, доктор философских наук, заведующий кафедрой истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова, в докладе «Князь Николай Трубецкой об “оправдании национализма”» представил евразийцев как носителей русской идеи. Он подчеркнул, что русская идея – это безнациональная идея. Ее отличительной особенностью является христианский универсализм. В подтверждение своего тезиса он привел известную цитату В.С. Соловьева: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [10]. Согласно Соловьеву, реализация национальной идеи подразумевает готовность к самоотречению во имя христианского единства. Русскую идею стремился сформулировать не только В.С. Соловьев, но также Ф.М. Достоевский, В.В. Розанов, В.И. Иванов и другие отечественные мыслители. По мнению М.А. Маслина, новым глашатаем русской идеи стал Н.С. Трубецкой. Его замысел заключался в том, чтобы, учитывая реалии XX столетия (в первую очередь Первую мировую войну и Октябрьскую революцию), очертить национальную перспективу русской идеи, не отказываясь при этом от ее универсалистского импульса. Именно оправдание национализма – центральная мысль трилогии Н.С. Трубецкого, первой частью которой стала книга «Европа и человечество». Во второй части трилогии, в статье «Об истинном и ложном национализме», Трубецкой показывает, что интернационализм – это законченная форма романо-германства, на этом основании он его отвергает, также как и космополитизм, между которыми проводит знак равенства. Однако в устоявшемся смысле этого слова Трубецкой не был националистом. Вместо термина «нация» он использовал термин «народ». Он не был сторонником этнического национализма, его национализм – надэтнический и связан с особым пониманием культуры. Интересна мысль Трубецкого о том, что общеевразийский национализм должен прийти на смену экстен-

тризма, т.е. подражания другим культурам и подчинения чужому центру. С точки зрения Маслина, книга «Европа и человечество» имеет огромное значение как документ растабуирования национализма и понимания национализма не в уничижительном значении, а в качестве национализма истинного, в применении к российской действительности как общеевразийского.

Профессор **Т. Оболевич**, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета Иоанна Павла II (Краков), в своем выступлении «Евразийство в зеркале С.Л. Франка» поведала историю взаимоотношений С.Л. Франка и евразийцев. Жизнь и творчество Франка являются замечательным примером непреклонности своих убеждений и принципов, а одновременно подлинно христианской терпимости и уважения к «инакомыслящим». Это проявилось и в отношении Франка к Карсавину и другим участникам евразийского движения 1920–1930-х гг. Франк не разделял идеи евразийцев, но относился к ним с большим интересом, отчасти им симпатизируя. Выступавшая воссоздала историю связей Франка с евразийцами (недолгих и непрочных) с опорой в первую очередь на эпистолярное наследие философов и его собеседников. В развернутом виде эта история описана ею в книге «Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы» [6]. В докладе Оболевич представила лишь небольшие выдержки из своего исследования. Полагаем, что этот труд заслуживает внимания всех интересующихся историей творческого развития идей С.Л. Франка, его друга Л.П. Карсавина и других теоретиков евразийства.

Ермишин Н.С., доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына (Москва), выступил с докладом «Н.С. Трубецкой как историк культуры». Ермишин полагает, что основная тема книги «Европа и человечество» – это тема эгоцентризма. Одной из разновидностей эгоцентризма является европоцентризм. Формой общеевропейского национализма выступает космополитизм. Европейцы выстраивают своеобразную иерархию культур. При этом нужно понимать, что культура является системой, существующей по своим законам, отличным от законов других систем. Базовые элементы культурных систем – это ценности. В этом смысле распространение и усвоение культуры есть распространение и усвоение культурных ценностей. Развитие культуры происходит через смену ценностей, однако новые ценности не возникают ниоткуда, они оказываются так или иначе связанными с традицией. Традиция хранит определенное культурное богатство, с опорой на которое и происходит творческое обновление культуры. При европеизации не происходит передачи традиции, что в принципе невозможно, а потому воспринимается не сама культура (со всем ее богатством), а только ее суррогат. А потому органичное развитие культуры у европеизированных народов становится невозможным. Такое органичное развитие возможно лишь тогда, когда разные элементы культуры сочетаются

гармонично. Гармония же достигается через самопознание. При этом процессы личностного и национального самопознания тесно взаимосвязаны. С точки зрения Трубецкого, гармония внутри культуры России была потеряна тогда, когда был уничтожен византийский элемент (образно выражаясь, византийский купол), соотносимый с православной традицией. После этого началось разрушение остальных элементов культуры, а затем и государства. Необходимо восстановление гармонии элементов и обновление культурной системы с опорой на традицию. Когда мы ставим такую задачу, следует понимать, что культурная система может быть теоретически не выражена, но тем не менее пребывать в подсознании каждого члена общества, определяя его жизнь. В этом ракурсе Трубецкой различает идеологию и систему культуры. Эта система складывается из многих составляющих и под воздействием множества факторов, среди которых один из ключевых – религия. Как полагает Ермишин, без решения религиозного вопроса немислимо и решение вопроса об особенностях евразийской культуры.

Интересную гипотезу о времени начала евразийского движения выдвинул в докладе «Возникновение классического евразийства: люди и идеи (1919–1921 гг.)» доцент НИУ «Высшая школа экономики» **Байсвенгер М.Э.** С опорой на исторические свидетельства и архивные данные он предложил считать отправной точкой евразийства март 1919 г. Главным аргументом, подтверждающим его гипотезу, стало то, что именно в этот период П.Н. Савицкий впервые использует термин «Евразия», а точнее прилагательное «евразийский», применительно к России. Байсвенгер именно Савицкого считает основоположником и главным лидером евразийского движения, в том числе и потому, что последним были сформулированы программные документы движения, а также в силу его организаторской деятельности. Выступавший детально реконструировал этапы становления евразийского мировоззрения самого Савицкого, подчеркнув, что Савицкому было присуще имперское мышление. Это проявлялось в отношении Савицкого как к дореволюционному прошлому России, так и к большевикам, которых он считал осуществителями (сознательными или бессознательными) евразийской миссии. Докладчик также отметил существенные различия в евразийских взглядах Трубецкого и Савицкого и разнородность самой евразийской идеологии.

Старший научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Республики Беларусь **Дзермант А.В.**, взяв слово, поставил перед участниками конференции и слушателями вопрос о задачах евразийства в XXI столетии. Тема его выступления – «Евразийство нового века». На взгляд докладчика, современная эпоха открывает для евразийства новые перспективы. В чем они заключаются? Россия является центром притяжения на постсоветском пространстве, которое в терминах классического евразийства можно назвать месторазвитием цивилизации. Евразийская интеграция только началась,

и пока она затрагивает главным образом экономическую сферу. Но таким же путем пошла и европейская интеграция. С точки зрения Дзерманта, интеграцию на постсоветском пространстве следует рассматривать в контексте других неоперских проектов, осуществляющихся в большой Евразии, на всем материке. Докладчик привел примеры китайского и турецкого проектов. Евразийская методология способна послужить в качестве методологии сопряжения разных проектов. Необходимо постараться найти общее между большими евразийскими проектами. Выступавший отметил, что в Европе, Китае и Турции есть немало элементов, которые могли бы быть сопряжены с евразийством. Современное евразийство – это метаидея, которая могла бы собрать близкие идеи на всем пространстве Евразии. В этом отличие современного евразийства от классического. Более того, без попытки осмыслить всю Евразию, а не только Евразию в узком смысле (как российскую цивилизацию) в настоящую эпоху евразийство не сможет развиваться, а без развития оно обречено на то, чтобы остаться в архивах истории. Условием, сопутствующим развитию евразийства, является закат глобального доминирования Запада. Это дает дополнительный импульс эволюции евразийских идей, применяемых для осмысления всей мировой архитектуры. Евразийство может сыграть роль коммуникатора между разными центрами силы Евразии, в этом его положительная миссия.

Назмутдинов Б.В., кандидат юридических наук, доцент кафедры теории и истории права НИУ «Высшая школа экономики», в докладе «Взгляды Николая Трубецкого на природу государства, нации и национализма» отметил, что Трубецкой не являлся политическим теоретиком и было бы неверно рассматривать его в таком качестве. В своих работах он исходил из классического понимания государства как единства трех элементов: власти, народа и территории. В концепции Трубецкого государство имеет вторичные признаки, а народ – первичные, иными словами, государство – творимое, а народ – творец. При этом следует осознавать, что у евразийцев не было единого представления о природе государства. Так, например, Л.П. Карсавин и Н.Н. Алексеев развивали независимо друг от друга разные теории государства и права, которые пересекались лишь отчасти. Отсутствие общей теории государства помешало им сформулировать стройную политическую философию. Трубецкой не создал своей теории государства и права, но стал творцом оригинальной концепции нации и национализма. В представлениях Трубецкого нет места для всемирной нации и всемирного народа, а значит, и для всемирной идеократии. Трубецкой говорит о многонародной нации. В этом смысле его национализм можно назвать имперским национализмом. Рассуждая о проблеме национального единства как лингвист, Трубецкой отдает предпочтение конструкции языкового союза, а не языкового семейства. Поэтому славянство не способно стать основой для евразийской нации, туранский элемент войдет в нее более органично в сравнении с эле-

ментом западного славянства (поляки, чехи, словаки и др.). Выступавший подчеркнул, что евразийская правовая политическая мысль при всей ее неоднородности испытала сильное влияние европейской философии, которое проявилось в использовании ключевых дефиниций. В целом логику взглядов Трубецкого на государство и народ можно назвать логикой национализма, которой присущи внутренняя противоречивость, динамизм и ориентировка на государственное выражение народных чаяний. Назмутдинов поставил интересный вопрос, ссылаясь на полемическую переписку Трубецкого с П.С. Араповым, о творчестве новой культуры, а не о простом признании равенства культур, иначе говоря, о преобразении евразийского мира, а не его воспроизведении. Такая постановка вопроса, на наш взгляд, актуальна сегодня не менее, что столетие назад.

Вахитов Р.Р., кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Башкирского государственного университета, в ходе своего выступления на тему «Евразийство как учение о типах единства» постарался реконструировать евразийскую методологию и охарактеризовать евразийство как философское целое. Первоначальное евразийство, на его взгляд, – это гносеологическая практика. Тема единства культуры, важнейшая для Трубецкого, раскрывается как единство в многообразии. Всякое единство включает в себя множественность. Отрицая наличие человечества как органического целого, Трубецкой предлагает картину множественного человечества. Проблема единства культуры возникает не только в поле взаимодействия народов, но и внутри отдельно взятого народа, что в контексте российской истории иллюстрируется на примере проблемы взаимоотношений верхов и низов. Евразийцы выделяют два типа единства: органическое (естественное) и механистическое (искусственное). Евразия представляет собой пример первого типа единства, а западные колониальные империи – второго. Два типа единства зависят друг от друга. Диалектика двух типов единства проявляется и в ходе русской революции. В ней же проявляется и диалектика национального (русского) и заимствованного (западного). Савицкий раскрывает эту мысль в статье «Два мира». Савицкий пишет: «В качестве попытки сознательного осуществления коммунизма, этого отпрыска “европейских развитий”, русская революция есть вершина, кульминационный пункт описанного “вовлечения” и “преподания”. В то же время в судьбах русской революции обнаруживается величайшая *contradiction historique* [историческое противоречие]: построенная в умысле как завершение “европеизации”, революция как осуществление фактическое означает выпадение России из рамок европейского бытия. Как умысел русская революция есть осуществление прилагаемого к России европейского “просветительства-обличительства”. Как факт она не только крушение коммунизма, но устранение, уничтожение базы также других, помимо коммунизма, “просвети-

тельско-обличительских” направлений» [8, с. 116]. Национал-большевизм позднего Савицкого, утверждает Вахитов, также имеет природу диалектического единства. В заключение он высказывает мысль, что евразийство как целое объединяло интуитивное применение методологии, в основе которой лежит дифференциация типов единства. Такой подход напрямую связан с платонической традицией и эйдологией как учением об идеях и способах организации целого, что позволяет сделать смелый вывод о том, что евразийцев можно назвать платониками на философском уровне.

Очень насыщенным оказался доклад **Качеева Д.А.**, кандидата философских наук, доцента Костанайского университета имени Ахмета Байтурсынова. Тема его выступления – «Евразийское понимание государства как “соборной личности”». В докладе Качеев сосредоточил внимание на понятии соборной личности. В основании принципа соборности лежит идея о целостности духа, пронизывающего церковь, государство и общество. И хотя этот принцип проявлен в большей степени в церковной жизни, его можно рассматривать и как общий принцип бытия. Первыми термин «соборность» стали использовать славянофилы. В.С. Соловьев, хотя и не использовал этот термин, развивал ту же идею о целостности духа в философии всеединства. Л.П. Карсавин творчески развил многие положения философии В.С. Соловьева. По мысли Карсавина, государство имеет первенствующее по важности значение, поскольку через него выражается единство всех сфер. Карсавин считал, что нации и государства – это особые субъекты, обладающие своей психической реальностью. Исходя из такого понимания, он разрабатывает учение о государстве как о соборной личности. Карсавин показывает взаимосвязь и взаимозависимость индивидуума и соборного субъекта. Индивид есть момент личности соборной. Чем богаче и содержательней соборная личность, тем богаче и индивидуальность. Карсавин определял государство как выражение и осуществление, форму единства народного культурного целого [5]. По отношению к культуре государство является вторичным – это только форма ее личного бытия. Поэтому государство не должно стеснять свободное развитие культурно-народной личности, в себе и через себя открывая путь для выражения ее воли. Задача государства – направлять развитие общества, оно способно делать это как культурно-субъект выразитель творческой деятельности народа. Государству как соборной личности необходимо внутреннее содержание. Таким содержанием становится идеология. Носителем целостной идеологии выступает руководящая партия. Выступая как организующая сила, выражающая единство симфонической личности, она своей деятельностью обеспечивает переход к государству соборному. Господство единой идеологии, по мнению Карсавина, – это мощный консолидирующий фактор, который не следует отождествлять с деспотизмом. Важную роль в жизни государства и его

идеологии играет религиозно-нравственный идеал. Таким образом, заключает Качеев, в лице Карсавина евразийцы обосновали идею государства как культуру-субъекта, или симфонической личности. В этой идее нашел воплощение основополагающий евразийский принцип единства в многообразии.

Хотелось бы отдельно отметить выступления китайских коллег. В Китае исследование евразийства началось поздно: с распадом Советского Союза евразийство вернулось из Европы в Россию, и китайские исследователи русской философии постепенно стали обращать внимание и на евразийство. Только в 1992 г. вышла первая статья о евразийских идеях Савицкого. Статья, которая называется «Евразийство», была опубликована в китайском журнале «Философские переводы». С тех пор евразийство постепенно вошло в научную мысль Китая. На настоящий момент в Китае защищено несколько магистерских диссертаций и три кандидатские диссертации по евразийству: «Исследования по русскому классическому евразийству», «Евразийство и возрождение России», «Утерянные и восстановленные: исследование евразийских культурных тенденций мышления», а также изданы четыре монографии по евразийству: «Исследование исторической философии евразийства», «Исследование нового евразийства», «Исследование евразийской идеологии Савицкого», «Утерянные и восстановленные: исследование евразийских культурных тенденций мышления». В дополнение к специализированным исследованиям есть также главы в работах, посвященных русской философии, такие как «Введение в историю русской мысли», «Русская философия в 1990-е годы», «Куда идет Россия: русская философия после распада Советского Союза», «Исследование современной российской социальной мысли» и др. Можно увидеть, что китайские ученые все большее внимание уделяют евразийским идеям и включают их в различные дисциплины и исследования. В целом евразийство рассматривается с разных точек зрения: философской, исторической, социологической, экономической, культурной и географической. Следует отметить, что китайские ученые, изучающие евразийство, не рассматривают это направление изолированно, а помещают его в контекст истории русской социально-философской мысли. В современную эпоху интерес к евразийству у китайских ученых не падает, исследования продолжаются. На сегодня в Китае опубликовано около 500 статей по тематике евразийства.

Профессор Фуданского университета **Го Лишунан** выступила с докладом «Архитектура российской классической евразийской цивилизации и ее современное значение». Для многих зарубежных исследователей внимание к евразийству обусловлено желанием разобраться в особенностях современной российской идеологии, а также возможных путях развития Российского государства. Выступавшая постаралась в общих чертах обрисовать архитектуру российской цивилизации, как она видна извне, с опорой на евразийскую мысль.

Цзу Чуньмин, научный сотрудник Института философии Академии общественных наук КНР, представила доклад на тему «Об отношении между современным евразийством и романтизмом Германии». Связь между евразийскими идеями и романтизмом Германии проходит через идеи славянофилов, на становление которых, по мнению ученого, оказал влияние немецкий поэт и философ Гердер, один из зачинателей славистики. Хотя это утверждение весьма спорно, параллели между славянофильством и немецким романтизмом весьма интересны и продуктивны. Актуальна и сегодня идея Гердера об органической цивилизации. Цзу Чуньмин определяет немецкий романтизм как критическую корректировку Просвещения, развивающую с другого ракурса идеи индивидуальной свободы. Диалектика единства и свободы, обнаруживаемая во многих идеях немецких романтиков, прослеживается и в евразийских идеях. Интерес к ним обусловлен в том числе и стремлением найти разрешение вопроса о новых формах единства в эпоху глобальных тенденций.

В конце конференции состоялась интересная дискуссия. **М.А. Маслин** высказал мысль о том, что евразийство – это широкая дискуссионная площадка без единой платформы. Он аргументировал ее тем, что идеи евразийцев неоднородны, их нельзя привести к одному знаменателю. Вместе с тем и в таком виде они имеют большой творческий потенциал, который может быть использован современной российской философской и научной мыслью. **Б.В. Назмутдинов**, оппонируя Маслину и приведя свое понимание разных подходов к исследованию классического евразийства, подчеркнул ценность взгляда на евразийство как на цельное явление. **А.В. Смирнов** представил свой взгляд на то, как возможно развивать евразийство сегодня. По его мнению, развивать евразийство сегодня – это значит в первую очередь развивать свое мышление и свой язык. Он поставил под сомнение необходимость искать общие основы между разными цивилизациями. Но безусловной необходимостью является возвращение субъектности неевропейским цивилизациям и народам. Россия – это страна многосубъектности. Проблема заключается в том, как возможно собрать разные субъекты? И что значит собрать? **А.В. Смирнов** полагает, что в этом деле нам не поможет понятие идентичности, следует использовать понятие соборности. Но использовать его таким образом, чтобы оно приобрело философское содержание, а не ограничивалось его христианской интерпретацией. Противоречие между православным фундаментом евразийства и принятием разных логик культуры – одно из главных противоречий классического евразийства, требующее своего разрешения. **А.В. Черняев**, реагируя на высказывания **А.В. Смирнова**, уточнил понятие соборности в историко-философском разрезе, а также провел параллель между этим термином и его аналогами в других языках, а именно понятиями кафоличности (греч.) и conciliarity (англ.). **Р.Р. Вахитов**, поддержав пафос выступления **А.В. Смирнова**, высказался о пользе евразийской мето-

логии для современных исследований, о необходимости собирать народы с помощью абстрактной идеологии, согласно которой все народы равны. Он обратил внимание на ту методологическую трудность, которая возникает при использовании термина «национализм» в евразийской идеологии. Евразийский национализм по сути своей – это не национализм (в употребляемом ныне смысле этого слова). Поэтому конструктивным решением будет замена этого термина на другой. Развивая его мысль, **Маслин** предложил отказаться от концептуального аппарата догматического марксизма, который по-прежнему активно используется многими учеными. **Качеев** посчитал важным сказать о значении евразийства для современного Казахстана. Многие положения евразийства востребованы там на государственном уровне. Бывший президент республики Казахстан Нурсултан Назарбаев с 1994 г. продвигает идею развития общеевразийского сотрудничества, и во многом благодаря его усилиям было положено начало проекту Евразийского союза. Качеев уверен, что евразийство способно создать идейную опору для развития интеграционных процессов на постсоветском пространстве, при этом следует противопоставить эти идеи идеологии русского мира, которая воспринимается с большой настороженностью национальными государствами.

По отзывам участников, конференция стала значимым и актуальным мероприятием для философов, культурологов, политологов, а также всех, кто интересуется вопросами евразийства как идейного течения. Всемирный день философии в Институте философии вновь стал площадкой для обсуждения актуальных проблем и способствовал повышению профессиональных знаний слушателей. В ходе конференции «У истоков евразийства. К 100-летию выхода книги Н.С. Трубецкого “Европа и человечество”» были высказаны пожелания о проведении в 2021 г. ряда мероприятий, посвященных столетию зарождения идейного течения евразийства.

Угрин Иван Михайлович – кандидат политических наук, доцент ГАУГН, 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 st, Moscow, Russia.

ivan_ugrin@mail.ru

Список литературы

1. *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М.: Аграф, 2003. 640 с.
2. *Вахитов Р.Р.* Диалектическое определение евразийства // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 136–149.

3. *Дзермант А.В.* Беларусь – Евразия. Пограничье России и Европы. М.: Родина, 2020. 336 с.
4. *Ермишин О.Т.* Князь С.Н. Трубецкой. Жизнь и философия. М.: Синтаксис, 2011. 176 с.
5. *Карсавин Л.П.* Философия истории. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2011. 768 с.
6. *Оболевич Т.* Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020. 304 с.
7. *Савицкий П.Н.* Евразийство (опыт систематического изложения) // *Континент Евразия*. М.: Аграф, 1997. С. 13–81.
8. *Савицкий П.Н.* Два мира // *Континент Евразия*. М.: Аграф, 1997. С. 113–123.
9. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. 656 с.
10. *Соловьев В.С.* Русская идея // Библиотека «Вехи». 2001. URL: <http://www.vehi.net/soloviev/russianidea.html> (дата обращения: 25.03.2021).
11. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
12. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // *Наследие Чингисхана*. М.: Эксмо, 2019. С. 89–141.
13. *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самосознания // *Наследие Чингисхана*. М.: Эксмо, 2019. С. 141–249.
14. *Трубецкой Н.С.* Общевеэвразийский национализм // *Наследие Чингисхана*. М.: Эксмо, 2019. С. 430–443.
15. *Русский мир как цивилизационное пространство*. М.: ИФ РАН, 2011. 301 с.

References

1. Alekseev N.N. Russkij narod i gosudarstvo. M.: Agraf, 2003. 640 s.
2. Vahitov R.R. Dialekticheskoe opredelenie evraziystva // *Voprosy filosofii*. 2020. № 7. S. 136–149.
3. Dzermant A.V. Belarus' – Evraziya. Pogranich'e Rossii i Evropy. M.: Rodina, 2020. 336 s.
4. Ermishin O.T. Knyaz' S.N. Trubeckoj. Zhizn' i filosofiya. M.: Sintaksis, 2011. 176 s.
5. Karsavin L.P. Filosofiya istorii. Minsk: Izd-vo Belorusskogo ekzarhata, 2011. 768 s.
6. Obolevich T. Semen Frank, Lev Karsavin i evraziytsy. M.: Modest Kolerov, 2020. 304 s.
7. Savickij P.N. Evraziystvo (opyt sistematicheskogo izlozheniya) // *Kontinent Evraziya*. M.: Agraf, 1997. S. 13–81.
8. Savickij P.N. Dva mira // *Kontinent Evraziya*. M.: Agraf, 1997. S. 113–123.
9. Solov'ev V.S. Opravdanie dobra. M.: Institut russkoj civilizacii; Algoritm, 2012. 656 s.
10. Solov'ev V.S. Russkaya ideya // *Biblioteka «Vekhi»*. 2001. URL: <http://www.vehi.net/soloviev/russianidea.html> (reference date: 25.03.2021).
11. Smimov A.V. Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe. M.: Sadra: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.
12. Trubeckoj N.S. Evropa i chelovechestvo // *Nasledie Chingiskhana*. M.: Eksmo, 2019. S. 89–141.
13. Trubeckoj N.S. K probleme russkogo samosoznaniya // *Nasledie Chingiskhana*. M.: Eksmo, 2019. S. 141–249.
14. Trubeckoj N.S. Obshcheevrazijskij nacionalizm // *Nasledie Chingiskhana*. M.: Eksmo, 2019. S. 430–443.
15. *Russkij mir kak civilizacionnoe prostranstvo*. M.: IF RAN, 2011. 301 s.

Научно-теоретический журнал

Проблемы цивилизационного развития
Civilization studies review

2021. Том 3. 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. Грачев*

Художник: *Б.В. Грачев*
Технический редактор: *Б.В. Грачев*

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

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-м кеглем;
 - подзаголовки (полуужирным 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>