

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОГО
РОССИЕВЕДЕНИЯ**

**Кубанское отделение РОССИЙСКОГО
ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА (г. Краснодар)**

**Кафедра истории социально-политических учений
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова**

2007

КУБАНСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО
ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА (Г. КРАСНОДАР)

КАФЕДРА ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ
ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ ИМ. М.В. ЛОМОНОСОВА

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОГО
РОССИЕВЕДЕНИЯ



Москва

Издатель Воробьев А.В.

2007

УДК 1(091):27(008)

ББК 87.3:86.372:71

А43

Печатается по решению Ученого совета
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова
и Кубанского отделения Российского Философского общества

Рецензенты:

Доктор политических наук, профессор *Ширинянец А.А.*
Доктор исторических наук, профессор *Перевезенцев С.В.*

А43 Актуальные проблемы современного россиеведения: Сборник научных статей / Под. общ. ред. М.А. Маслина, П.Е. Бойко; Сост. А.В. Воробьев. — М.: Кубанское отделение РФО, Издатель Воробьев А.В., 2007. — 246 с.

ISBN 978–5–93883–077–6

В сборнике статей рассматриваются актуальные проблемы современного философского, социально-политического, юридического и культурно-исторического россиеведения. Показывается необходимость целостного, спекулятивно-диалектического и фактологического изучения феномена России в современном мире.

Адресуется преподавателям, студентам, аспирантам социально-гуманитарных специальностей, а также всем интересующимся проблемами философии и методологии российской истории и культуры.

УДК 1(091):27(008)

ББК 87.3:86.372:71

© Кубанское отделение РФО (г. Краснодар)

© Коллектив авторов, 2007.

© Воробьев А.В., оформление, 2007.

ISBN 978–5–93883–077–6

Научное издание

Сдано в набор 14.03.2007. Подписано в печать 16.03.2007.

Формат 60x88/16. Бумага офсетная.

Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл.-печ. л. 15,375. Уч.-изд. л. 16,2.

Тираж 1 000 экз. (1-й завод — 500 экз.). Заказ № 27.

Оригинал-макет и обложка подготовлены *А.В. Воробьевым*

Корректор *Т. Тарасова*

Издатель Воробьев А.В. 7720376@mail.ru

117321, г. Москва, ул. Профсоюзная, 140-2-36. Тел. **772–03–76**

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12.

Лицензия на типографскую деятельность ПД № 00595.

СОДЕРЖАНИЕ

Ерыгин А.Н. Россия в пределах только разума (вместо предисловия). 5

РАЗДЕЛ I. Философское россиеведение: общие проблемы..... 29

Бойко П.Е. Судьба России в контексте духовной реформации
современного мира 29

Сумин О.Ю. Абсолютный идеализм как необходимость
русской мысли и русской истории 41

Кащенко А.С. Логико-методологические основания изучения
идеи России в контексте классической и современной
философии истории..... 47

Гордеев И.В. Россия в глобальном мире: вызовы эпохи постмодерна... 59

Нижников С.А. Россия и Европа в отечественной
историософии XIX века 72

Бойко Л.А. Идея русской культуры в философии И.А. Ильина..... 83

Гостищев А.К. Творчество А.Ф. Лосева в контексте
становления марксистской философии истории в России
(критико-аналитический очерк) 94

Коновалова Е.М. Тема России в трудах П.А. Сорокина 101

Потемкина Т.В. Некоторые аспекты русской идеи
как основы национального самосознания русского народа..... 108

Родионов С.Н. Судьба России в постмодернистскую эпоху:
в поисках пути, истины и жизни 112

РАЗДЕЛ II. Социально-политические, экономические и правовые проблемы россиеведения..... 123

Баранов А.В. Ценности российской цивилизации
в современном массовом сознании 123

Зиноватный П.С. Россия перед выбором: между мобилизационной
идеей и образовательно-воспитательной политикой..... 133

Расторгуев В.Н. Социальное государство: от конституционного
принципа к политическому и геополитическому планированию.. 138

Тилинина Т.В. Коррупция как феномен современного российского
общества: социально-философский анализ 154

Наливкина Н.В. Американские экономисты
о некоторых моделях перехода России к рынку..... 166

Облап Т.К. Особенности институализации правовой культуры
в современном российском обществе..... 176

<i>Костюков А.Е.</i> Концепция правосознания в политическом учении Н.Н. Алексеева	183
<i>Киракосян С.А.</i> Идея равенства в российском гражданском праве: постановка проблемы	190
<i>Быковская Е.Ф.</i> Правовые приоритеты национального образования....	193
РАЗДЕЛ III. Историческое и культурологическое руссиеведение...	207
<i>Агаев Б.В.</i> К вопросу о сущности «панславизма».....	207
<i>Шамиурин А.В., Шамиурин В.И.</i> Философия русского языка	213
<i>Самодин С.В.</i> Исторические и социокультурные основы развития местного самоуправления в России	221
<i>Мартьянов Р.Г.</i> Деятельность эмигрантской РПЦ за рубежом в 20-х гг. XX века	228
<i>Комисарова Е.А.</i> «Черный демон» М.С. Жуковой — «варьяционная повесть» жанра фантастики 40-х годов XIX века	234
<i>Мырикова А.В., Шириняц А.А.</i> Русофобский миф «панславизма».	240
Авторы сборника	245

Ерыгин А.Н.

**Россия в пределах только разума
(вместо предисловия)**

*На распутье
Грустно стоять одному
у размытой дороги...*

Н. РУБЦОВ

У размытой дороги нужно
сбавить прыть.
У размытой дороги лучше
сбросить спесь.
У размытой дороги речка.
Что же — плыть?
У размытой дороги вечность.
Значит — весть.

А откуда приходят вести —
знаешь сам.
Забираются вести в душу, —
знаешь ты.
У дороги теперь дежурство
по часам.
У размытой дороги будут
и цветы.

Разудалая тройка! Мчится —
как огонь.
За дорогой размытой речка —
чем не мост?
И в полете высоком — кони.
Их не тронь!
На едином дыханьи пройден
грозный пост.

За удалою тройкой тронусь.
Ей вослед.
По размытой дороге — в вечность
полетим!
И пускай исчезает разом
Силуэт
Той размытой дороги — к речке
на пути.

* * *

Рискнув говорить о России, нельзя уклоняться в рассказы и пересказы в отношении уже помысленного о ее судьбе, о ее исторических путях-дорогах, о характере русского народа, о специфике ее своеобразной цивилизации, об отмеченных наблюдениями особенностях русской индивидуальности. Думаю, что мне есть о чем сказать, не повторяя своих предшественников, хотя эта малая толика, быть может, и не покажется значимой в степени, позволяющей претендовать на некоторое новое слово. Думаю также, что вне исторического контекста — при любых претензиях на новизну — никак не обойтись.

Поэтому в предлагаемой читателю книге уже с этих первых шагов (введения) хотел бы обратить внимание на такие — и мои личные, и значимые для всего сборника — сюжеты, — ради которых, в конечном счете, и предпринята эта публикация, как и на то, без чего нет необходимого общего историографического и историософского контекста, вне которого «услышать» и «расслышать» что-то новое о России абсолютно невозможно. По крайней мере, в научном российском исследовании.

Сам я примерно с 1966–1967 гг. непрерывно «вслушиваюсь» в «голоса о России» и пробую, в свою очередь, что-то сказать о ней. *Марксистская* парадигма мысли о России (К. Маркс, Ф. Энгельс, Г.В. Плеханов), достаточно долго казавшаяся мне наиболее «звучным» из голосов научного разума, с самого начала воспринималась мною, во-первых, в ее критической по отношению к официальной советской историографии («феодалная» концепция русской истории) форме, а с другой стороны, в связи с дореволюционным опытом в отечественной *либеральной* историографии («государственная школа» К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина). Осмысление этого опыта шло по нарастающей и завершилось защитой (в 1992 г.) докторской диссертации «Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин)» и публикацией книги «Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма» (Ростов-на-Дону, 2004). Научный разум историографии русского почвенного либерализма, как, впрочем, и в марксизме, сочетался в определенной степени с философским диалектическим разумом гегелевского образца.

Внутренние коллизии, скрытый и выходящий наружу «спор» между марксизмом и либерализмом, а также между наукой и сциентистски ориентированной философией, с одной стороны, и диалектикой и строго рационалистически ориентированной философией, с другой, долгое время отвлекал мое внимание от *главного* в мысли о России. А именно: от вопроса о том, можно ли в принципе понять Россию разумом или все-таки, по слову поэта, «умом Россию не понять». Только после погружения мысли в содержание, парадигмально устроенное как **христианский** взгляд на Россию, этот главный вопрос вышел на первое место в моих

россиеведческих исследованиях. И что любопытно — это произошло практически одновременно с осознанием роли и значения критицизма кантовского толка в отношении к историческому познанию русского прошлого (в общем методологическом плане я это принимал давно: в конце 60-х — под влиянием М.К. Петрова, в середине 70-х, уже в рамках методологии именно исторического исследования, — под воздействием идей «Метаистории» Х. Уайта).

Название моей собственной россиеведческой книги (о которой я скажу ниже, как и заголовок этого введения-предисловия, — говорят сами за себя: этому я обязан И. Канту, имя и значение философствования которого для философского и культурологического россиеведения трудно переоценить, если делается серьезная попытка *умом Россию понимать*).

Давно я работаю над темой России в указанном направлении и ключе — думаю, что примерно с 1987 г. И не могу не напомнить о том толчке, который — уже после выхода моей «Истории и диалектики» — был дан мне беседой с Мерабом Константиновичем Мамардашвили по поводу этой книги. Как ни странно, но ни Кавелин, ни Чичерин не привлекли внимания ученого; лучшим, что мне удалось найти в этой работе, он посчитал сюжеты о Чаадаеве и в этой связи сделал отступление о возможностях разумного познания истории, указав на роль Декарта, Юма, Канта и Чаадаева. Эти мысли с тех пор засели в мою голову достаточно крепко, но и спекулятивный рационализм Гегеля я не считал отступлением от темы. В книгу «Восток-Запад-Россия» я уже многое вложил из того, что можно считать моим откликом на беседу с М.К. Мамардашвили.

В 2004 г. я оставил чаадаевский сюжет без изменений, но не потому, что их не было. Напротив, последние пять лет я только тем и занимался, что пытался определить свое место в рационалистической трактовке проблемы России, непрерывно затрагивая и Чаадаева. Сколько бы еще я продолжал свои исследования, не знаю. Но как Кант после Гердера, я после книг О.Ю. Сумина и П.Е. Бойко о России и русской мысли, сказал себе: нужно публично высказаться. В первом случае затронуты Чаадаев и Гегель, во втором — непосредственно мои работы.

«Россия в пределах только разума», к которой я здесь апеллирую, и есть мое слово-мысль о России, которая тем самым и сама становится мыслью. **Россия как мысль** — можно и так было назвать мою тему. То, что я представляю здесь, — это только начало, думаю, долгого пути, но все-таки именно начало. И пусть оно будет таким, каким мне хотелось бы его — в противовес традиции — представить: локальным, точечным, плывущим...

Уважаемому Михаилу Александровичу Маслину более всего я обязан появлению и этого предисловия, и своей книги, завершенной параллельно, — с их общим названием — «Россия в пределах только разума». Причина простая: долгие годы моих фактических исследований в области россиеведения и истории русской философии эти труды не были свя-

заны единой идеей и не имели емкого термина для ее обозначения. В ходе обсуждения моей докторской диссертации на кафедре истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (в период моей стажировки, а затем и по результатам отзыва на нее в процедуре официальной защиты) коснулись мы в наших научных беседах и вопросов, выходявших за официальные рамки. Важнейшим среди них и был вопрос о развитии в нашей стране философского и историко-философского россиеведения. Я писал тогда (параллельно с работой над докторской диссертацией) книгу, посвященную России и представлявшую тему в полемике с А.С. Ахиезером (имеется в виду его знаменитый трехтомник «Россия: критика исторического опыта»). Заинтересовавшись этим сюжетом и предложив сотрудничество в этой работе, Михаил Александрович рассказал мне и о своей «московской» задумке с россиеведением. А затем, указав на новационный характер термина «историко-философское россиеведение», добавил: «Дарю!» Я этим подарком, к сожалению, не воспользовался, но работу в россиеведческом направлении не оставлял — даже и после своей серьезной болезни, многое приостановившей или затормозившей. Пришло, однако, время и для новых встреч с Москвой, теперь уже опосредованных нашей общей связью с Краснодаром, встреч, давших новый толчок и нашему давнему, и нашему новому сотрудничеству.

1. В сторону философского и культурологического россиеведения

Уподобим ли наше *путешествие в Россию* «паломничеству в страну Востока» Германа Гессе? А почему бы и нет?! Различительные знаки, слова и мысли при таком сопоставлении, конечно же, несомненны. Но свобода (и как предмет упований, и как правда всякого научного поиска) разве не одна и та же, характеризуем ли мы, европейцы, реальный Восток или Восток умозрения, веры и поэтического вдохновения, сравниваем ли мы свой Запад с Востоком или свою Россию с Востоком и Западом? И разве не все ли равно — берем ли мы при этом картины научно-исторических сочинений (Н.М. Карамзина или Г. Рюккерта, С.М. Соловьева или Фюстель де Куланжа, В.О. Ключевского или Г.Т. Бокля, Н.П. Павлова-Сильванского или К. Лампрехта) или художественные образы «всемирно-исторических народов» и «высоких культур» (как в «Медном всаднике» или в «Скифах» великих русских поэтов, как и в картинах-решталгах «Заката Европы» О. Шпенглера)? Разве принципиально, с другой стороны, оперируем ли мы понятиями философского разума («абсолютной идеи» Гегеля или «русской идеи» В.С. Соловьева, например) или апеллируем к высшим религиозно-духовным смыслам истории (как митрополит Иларион в «Слове о законе и благодати» или

старец Филофей в «Послании на звездочетцев»)? Во всех этих случаях и ситуациях чаемое уподобление возможно.

Но послушаем все-таки и самого автора «Паломничества».

«Я хотел всего-навсего попытаться — читаем мы рассказ-исповедь участника событий и их летописца — перенести на бумагу то, что осталось у меня в памяти о ходе и отдельных происшествиях нашего паломничества в Страну Востока, казалось, ничто не может быть проще... И вот, когда я еще почти ничего не успел рассказать, я уже застрял на одном-единственном незначительном эпизоде, о котором поначалу даже не подумал...

Как я представляю себе, нечто подобное происходит с любым историографом, когда он приступает к описанию событий некоей эпохи и при этом всерьез хочет быть правдивым. Где *средоточие* происшествий, где *точка схода*, с которой соотносятся и в которой становятся единством все факты? Чтобы явилось некое подобие связи, причинности, смысла, чтобы нечто на земле вообще могло стать предметом повествования, историограф принужден измыслить какой-то *центр*, будь то герой, или народ, или идея и все, что в действительности совершалось безымянно отнести к этому воображаемому центру.

...Ибо здесь все при ближайшем рассмотрении оказывается недостоверным, все ускользает и распадается... Нигде *нет единства, нет средоточия, нет оси*, вокруг которой вращалось бы колесо»¹.

Думаю, однако, что — при всей правоте и резонах высказанного — бывает, наверное, и иначе. Или, по крайней мере, может в какой-то момент показаться, представиться что-то иное. Что же?

Колесо-исследование и его «ось», процесс, протекающий во времени — со всеми его удачами и неудачами, спадами и подъемами, с долгими блужданиями и ожиданиями, с редкими мгновениями настоящего успеха, с постоянным объективистски-нейтральным настроением и неожиданным эмоциональным всплеском — и, в конце концов, перетекающий в некоторый результат, в системное целое, как раз и центрированное, если повезет, осью, вокруг которой все теперь и начинает вертеться, — это удивительное колесо останавливается. Путь пройден. И хотя путей впереди еще немало, — а кто сказал, что и пройденная дорога искатана-исхожена достаточно хорошо? — ясно, однако: на сегодня, на ближайшее время возвращения на прежние круги не предстоит. Даже если и не в том деле, что «укатали сивку крутые горки».

И то радует, что моя «историография» — в общем-то иная, нежели у героя Германа Гессе: и масштабы не те, и задачи попроще. Да и заниматься описаниями происходившего я особенно не планирую. Обойтись хочу представлением читателю тех побочных результатов, которые по ходу дела случились — в процессе писания статей и книг, в обеспечении, как говорят, учебного процесса пособиями и методичками, в подготовке выступлений и докладов, в ходе полемики, в чтении и перепро чтении первоисточников и того, что сделано коллегами.

Итак, то, что я хочу опубликовать — это просто «следы» некоторого процесса, главное в котором заключалось, конечно, не в этом публикуемом материале. Ибо само-то движение-путешествие имело целью Россию не в ее опредмеченно-публикационном выражении, принявшем определенный (мой) субъективированный образ, а в приобщении к жизни, к живому, жившему, живущему и будущему жить, к стихии и к организованности, к потенциалу и действительности, к тому, что рационально непостижимо, но постигается в «шаговой системе переходов» частично и наудачу, всегда субъективно, но с постепенным нарастанием определенности. Скажем так: когда все начиналось, я твердо хотел «понять Россию умом» (сначала своим собственным с опорой на труды ученых-предшественников, но уже вскоре, — опираясь на ум К. Маркса, затем — Гегеля и Плеханова и, наконец, своего живого Учителя — Михаила Константиновича Петрова).

Критическая методологическая настроенность (трансценденталистская — в духе Канта и одновременно сциентистски-контекстуалистская — так я понял М.К. Петрова в свете «метаисторической» поэтики-парадигматики Х. Уайта) очень долго совсем не мешала мне делать дело. Во-первых, изучать с теоретическими целями различного рода материалы по истории России (я часто говорил себе, что должен в конце концов «построить теорию русского исторического процесса»). Во-вторых, изучать зарубежные, но прежде всего отечественные теории русской истории: «взгляды» на нее, как на целое. Одна из таких теорий почти на два десятилетия заняла мое внимание — я имею в виду представленную в моей докторской диссертации в сравнительном анализе теорию русской истории так называемой «государственной школы» К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина. Стоило, однако, мне отойти в сторону от марксизма, гегелизма и русского либерализма, как противоречие между грубым рационалистическим и сциентистским «онтологизмом» реальных теорий русской истории и критицистским настроем в общефилософской методологии сразу дало себя знать.

С этого момента слова «понимать Россию умом» стали восприниматься как осознанное целеуказание на парадигмальный и одновременно условный характер этой установки. Лучше всего передает это методологическое ощущение обозначение темы, переписанное у Канта — «Россия в пределах только разума». Но сначала я предпочитал говорить о «контекстуалистской» парадигме или о «теории относительности исторического знания» (в духе К. Манхейма). Иными словами, получилось следующее.

Почти четверть века я собирал материал по теме русской специфики, который постепенно оформился в теоретической части как разработка проблемы «Восток — Запад — Россия». Примерно с 1992 по 1997 г. и были написаны все основные работы по этой проблеме. Но как раз в это самое время созрели необходимые предпосылки для выхода не только за рамки этой проблематики (скажем, в сторону россиеведения или изуче-

ния основ православной культуры), но и за рамки так и неразрешенного противоречия между моим критицизмом в методологии и реальной исследовательской практикой, которая с трудом укладывалась в уайтовскую парадигму. Большая исследовательская работа, предпринятая мною по гранту «Восток — Запад — Россия и проблема специфики русской философии истории второй половины XIX века», могла бы дать ответ на вопрос о допустимости или недопустимости «совмещения» критицизма и онтологизма, но, к сожалению, она была остановлена (до момента целостного оформления в текст полученных исследовательских результатов) моими инфарктами.

Возвращение же в активную науку через пятилетний отрезок питалось уже новыми идеями и настроем. О них — в следующих книгах. Россияеведческих, гегелеведческих, о православной культуре.

Но почему снова — «Восток — Запад — Россия»?

Так случилось, что в январе 2006 года в Интернете появилась заметка М. Князевой «Россияеведение — еще один вузовский предмет или средство формирования культурной идентичности?», а через некоторое время моя супруга положила передо мной на стол еще один материал — характеристику историко-философского россияеведения профессором М.А. Маслинным. Моей первой реакцией стало воспоминание о «подарке» (я уже о нем говорил), сделанном задолго до этого Михаилом Александровичем. Я имею в виду, конечно, *идею историко-философского россияеведения*, на которой и мне лично, и всем нам, ростовчанам, специализировавшимся по истории русской философии, а в проблемном плане — на философском, историческом и культурологическом осмыслении темы России, предлагалось сосредоточиться и в научной, и в учебной работе. Это и стало толчком, заставившим меня *сесть за подготовку к печати материалов к книге «Россия в пределах только разума»*.

И неудивительно, что и одновременно, и параллельно с этой работой стал отчетливо выкристаллизовываться ее более широкий фон. Тем более, что первый раздел новой книги я назвал своим старым любимым словосочетанием — «Восток — Запад — Россия». Это тоже понятно, ибо *путь в сторону россияеведения* в своей теоретической и методологической части, конечно же, *начинался в рамках этой проблемы*, причем, задолго до ее оформления в начале 90-х годов.

Мне думается, что эта проблема (немного повторюсь, но скажу другими словами) созрела во мне, в моей мысли именно *как проблема* благодаря пересечению двух потоков теоретического оформления исследовательских результатов.

Во-первых, виною всему *тема азиатского способа производства* — и у Маркса, и в тех многочисленных дискуссионных материалах, которые с середины 60-х годов в изобилии переполняли журналы и читальные залы библиотек. В моем случае важно то, что уже с самого начала дискуссии я воспринял ее как идейный и теоретический контекст для по-

нимания специфики русской истории. Важно и то, что под влиянием Г.В. Плеханова я надолго включил Россию в число стран и народов, обществ и государств, рационально постигаемых только благодаря принятию гипотезы азиатского способ производства. Еще важнее, что этот тезис получил самое неожиданное углубление и дополнительное обоснование — чего так и не случилось в дискуссии 60-70-х гг. в официальной науке — благодаря работам М.К. Петрова по вопросу о специфике, происхождении и социальных основах античной культуры, а затем — и всей европейской культурно-исторической традиции (говоря кратко — в его трудах, посвященных «Европейскому способу мысли»).

Иными словами, я не только считал хорошо обоснованным тезис «Россия — это Восток (общество с азиатским способом производства)», но и еще более важный тезис — «*Россия не есть Запад* (не принадлежит к европейской культурно-исторической традиции, не является обществом, культивирующим «европейский способ мысли»).

Ситуация, однако, приняла совершенно другой оборот, когда изучение теории русской истории, как она представлена в трудах «государственников» К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина, заставило, вынудило меня подойти критически к «азиатской» гипотезе Маркса — Плеханова в отношении докапиталистической России. Дело в том, что эти ученые-историки западнической ориентации достаточно убедительно представили русский народ как «народ европейский» и показали *европейскую* «прописку» русской истории, т.е. правомерность опоры на формулу «Россия — это Запад». В этом случае не только отвергался гегелевско-марксовский ход мысли, сблизившей Россию со странами Востока, но по-новому ставился вопрос о русской специфике — теперь уже среди народов и государств, обществ и культур европейской или точнее *общеевропейской цивилизации*. Новая тональность теперь была такой — чем объяснить наши российские «пробелы» в сопоставлении с традиционным образом Европы (Запада)?

Подспудно при этом, если иметь в виду то «петровское» углубление в понимание специфики и происхождения самой европейской цивилизации, о котором говорилось выше, совсем по-другому, существенно иначе — не в «равновесной» традиционной манере — стала рассматриваться и сама антитеза «Восток — Запад».

В самом деле, что такое «Запад»? Это — не «Запад вообще», в его автономии и независимости от «Востока», но и не «Запад» в качестве противоположности «Востоку» в общей связке «Восток — Запад». А что же? Это — «Запад Востока», т.е. некая *принадлежность* восточного мира, его детище (по происхождению), а главное — это *отклонение* от той нормы, которую и представлял в древнем мире Восток. Это — странный и своеобразный выход из «плена» прежней целостности и отказ от прежней сущности, это *отрыв* от традиционного способа цивилизационно-исторического существования.

Подобная, соответствующая этому картинка — особенно у С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина — резко повышала статус тезиса о европейском (западном) характере русской цивилизационно-исторической жизни, несмотря на то, что с принципиальной точки зрения, со стороны сознательного проведения определенной позиции у русских ученых — в сравнении и Петровым, и с Р. Геноном — был существенный изъян. Ни Соловьев, ни Чичерин не отказывались от универсализма и равновесности, от логической гомогенности мыслительного пространства, в котором соотносились друг с другом различные цивилизационные образования. И потому прямо признать европейскую линию развития, европейский способ цивилизационного существования и европейский способ мысли случайностью, странностью, отклонением, неожиданным «выбросом» за рамки стабильного субстанционально-традиционного развития они даже не допускали в мысли (хотя объективно рисовали совершенно иную картину). Им — как и большинству из нас, приверженцев европоцентризма, — было проще отправить на историческую «периферию» Восток, рассматривая его только в качестве отправного пункта исторического развития, все основные ступени которого целиком «проходят» только европейские народы, даже если их история и носит прерывный характер.

Античная древность греков и римлян, средние века и новое время новых европейских народов (и на Западе, и на Востоке Европы) — такова *генеральная линия-трасса мирового исторического процесса*. И мы — *Россия — в составе исторического развития этой европейско-христианской цивилизации*.

В любом случае в этой новой ситуации возникал явный теоретический тупик: *Россия* — это либо страна азиатского способа производства, один из своеобразных миров *Востока* (Маркс и его сторонники), либо же страна европейско-христианской цивилизации, один из своеобразных миров *Запада* (государственная школа и ее сторонники). Лобовое столкновение двух железобетонных конструкций, как правило, ни к чему хорошему не приводит, хотя и позволяет исследователям занять четкие теоретические позиции, оставляющие, конечно, при этом всю ситуацию в проблемном статусе. И, разумеется, всегда в подобных положениях находятся сторонники *третьей* линии. Выходом из тупика они предлагают тезис о **цивилизационной самобытности** России — наряду с Западом и Востоком. И всегда находятся сторонники *ослабленного варианта* этой идеи — приверженцы «промежуточных», «переходных», частично восточных и частично западных характеристик России.

Разумеется, у этой проблемы есть и иные плоскости рассмотрения — в рамках теории локальных цивилизаций или теорий модернизации, с прояснением «параллельных» и локалистских специфик или же стадийных различий-особенностей цивилизационных миров, но здесь мы этого не рассматриваем по причине четко поставленной цели — говорить лишь о Востоке, Западе и России. Но вернемся к прерванной нити.

Когда в моих исследованиях уяснилось, что подготовленное П.Я. Чаадаевым *исключение* России из мировой истории и культурных миров Востока и Запада заложило принципиальный фундамент для идеи русской самобытности, а в славянофильстве А.С. Хомякова и И.В. Киреевского эта *самобытность-специфика* связалась с *христианством (православием)* и обнаружилась в истории и культуре как *третья реальность*, так что Вл. Соловьеву только и осталось классически выразить перемену в мысли о России в виде формулы «Восток — Запад — Россия» (или в тезисе о трех силах), — с этого момента все вроде бы и стало на свои места.

Отмечу только, что в моей собственной интерпретации формула Вл. Соловьева была доведена до его же собственного позднего варианта («Восток — Запад — Христианство»), но с расшифровкой третьего звена дополнительной схемой трех специфических и автономных версий христианской (символической) цивилизации: Византия — Западная Европа — Россия. Ни «византизм» в духе К. Леонтьева, ни западническая общехристианская культура Европы и России уже теперь «не проходили» в качестве субстанциональных целостностей базирования русской традиции, не говоря тем более о «славянской» версии цивилизационного самоопределения Н.Я. Данилевского.

Развертывание мысли как поток, как нарастающее движение, переходящее в вихрь тройки, взлетающей над рекой-мостом по прохождении-преодолении тупика «размытой дороги»...

Так уподоблю ли я свое паломничество в страну РОССИЯ «паломничеству в страну Востока»? Нет, не уподоблю. Правда, буду иметь его в виду, буду с интересом наблюдать за ним и в его свете рассматривать свои собственные пути-дороги, а также — пусть только внутренне, мысленно — сравнивать-сопоставлять с теми новыми возможностями, которые мне открыло постепенное углубление в мир культуры и жизни восточнохристианской цивилизации. Но хочу все-таки представлять и свои мысли и наблюдения читателю, находясь и в сегодняшнем дне, и на уже исчезнувшей или исчезающей на глазах исторической площадке середины 90-х годов прошлого столетия...

2. Рациональность и самосознание в культуре: феномен России

Спор о России, давно идущий, до сих пор не окончен. И моей скромной персоне, вот уже более трети века назад вошедшей в дискуссионное поле русистики, приходилось и писать, и не раз выступать с докладами о русской мысли, русской философии истории, прежде всего, но также и непосредственно о самой России. Неоконченный спор о России — несмотря на изобилие исторических, культурологических, экономических, социальных, политических и т. п. ходов мысли — остается, однако, по

моему глубокому убеждению, **философским** спором, каким он и был с самого начала — от Чаадаева и Хомякова с Киреевским. И этот философский спор дал в итоге такой *континент мысли* (особенно в области философии истории и культурологи), который и сам по себе — огромный результат, существенное свидетельство в пользу существования самобытной, автономной отечественной философии, что весьма немаловажно в силу до сих пор продолжающейся практики изоляции России, ее культуры и мысли из общего целого мировой философии; но он важен в гораздо большей степени тем, что двухвековая напряженность мысли в России, предпринявшей грандиозный опыт цивилизационно-исторического самосознания, объективно обернулась для мировой культурно-исторической традиции опытом ее собственной самоидентификации и теоретического самосознания. Русская мысль, Россия стала «глазами» Европы. Пытаясь понять себя в стремлении к культурно-национальному самоопределению в условиях бурно прогрессирующего развития «материальной цивилизации», «экономической формации общества» на Западе Европы и в Америке, Россия — в попытках собственного самосознания выработала образы мирового культурного и исторического целого, с их членением на Запад и Восток, древность и новое время, с христианством и Россией в «центре» этой картины. В этом цивилизационно-историческом самосознании человечества наиболее отчетливо выступил *образ Запада*, в составе которого Россия — несмотря на множество и иных интерпретаций ее места в истории — нашла и саму себя, и свое дело и роль в качестве мысли и философии.

Сказанное — ключевое в моем осмыслении предлагаемой для обсуждения проблемы. Но к этому «центру» еще предстоит добраться. И я назвал в начале то, чему бы лучше оказаться в финале, не только потому, что считал возможным не укрывать от внимания слушателей свою главную мысль, дав им возможность с «открытыми глазами» следить за ходом моего выступления в качестве тезиса в самом начале доклада. А именно: спор о России еще не окончен. Так вот для меня важно не столько то, что он не окончен, сколько то, что наша сегодняшняя мысль о России (и наша, сегодняшняя, а не только во времена западников и славянофилов) — это именно спор. А там, где спор, там и вопросы. Философия не может, по крайней мере, со времен Сократа, после критицистского опыта Декарта, Юма и Канта, принимая фундаменталистский критицизм Ницше и Хайдеггера, — философия не может существовать вне *вопросания*. Для русской мысли XIX–XX вв. Россия и была основным и фундаментальным *вопросом*. Решая этот вопрос, и создавалась русская философия. И если этот вопрос до сих пор не решен, то почва для соответствующего философствования налицо. И предложенная для обсуждения проблема, локализованная мною в рамках указанного фундаментального вопроса о России, рассматривается мною как еще один опыт философствования в обозначенном круге.

Попробуем предложить общую экспозицию этой проблемы.

Никого не удивишь тем, что, приступая к разговору о культуре, рациональности, самосознании — к разговору теоретическому и философскому, можно даже не упоминать о России. Почему? Такова традиция. Такова традиция на сегодня, хотя у нее — глубокие корни. Образованный грек V в. до Р. Х., рассуждая о мудрости и культуре и связывая их присутствие в мире с собственным политийным (полисным, политическим) способом существования, едва ли бы мог поставить, скажем, воинственных соседних персов выше некоего «варварского» образа жизни — без олимпийских игр и театральных представлений, без свободной демократической жизни и философской «мудрости». Такими вот «персами» представлялись в XIX в. западноевропейским народам и их «просветителям» и философам русские и Россия. Мотивировалось это тем, что Россия принадлежит к числу стран, которые поздно «вступают в ряд *исторических* (подчеркнуто мною — А.Е.) государств и постоянно поддерживают связь с *Азией* (подчеркнуто мною — А.Е.)»². Поскольку же к этому времени, согласно Гегелю, не только окончилась восточная эпоха всемирной истории, но наступил уже третий, заключительный период (эпоха христианско-германских народов), а точнее — его завершающая фаза (новое время), на рубеже XVIII–XIX вв. к тому же окончившаяся (история в мире объективного духа сменяется постисторией, вечным царством современности, «царством разума и свободы»), — в этом свете оба приведенных Гегелем аргумента могли казаться вполне убедительными с той общей философской точки зрения на историю, которая и была развита в «Философии истории».

Разум правит миром. Он господствует, следовательно, и во всемирной истории. Цепочка: Китай, Индия, Персия, Греция, Рим и христианско-германский мир — это лишь внешнее, цивилизационно-историческое и национально-культурное выражение разумности мирового развития (прогресса). Русская история не является частью этой всемирной истории. Целое мировой культуры не включает в свой состав русскую культуру. Иными словами, Россия, взятая в историко-культурном отношении, рационально-теоретически осмысляемом и доводимом до предела самосознания, есть не что иное, как *tabula rasa* или, в изысканном выражении Чаадаева, «лист белой бумаги»³.

Что же из этого следует для постановки интересующего нас вопроса? Прежде всего, то, о чем уже было сказано в начале этого пункта. А именно: *при рассмотрении явлений рациональности и самосознания в культуре не возникает необходимость затрагивать феномен России*. С другой стороны, если все-таки этот феномен рассмотреть в указанном контексте сам по себе, если попытаться удержать его в мысли, схватывающей культуру, рациональность и самосознание и строящей здание философии истории и философии культуры, то, что же получится? Какой предстанет Россия в данном контексте? Нетрудно понять, что до-

бавочка к первому выводу будет у нас совсем небольшая, но важно, что она появляется и становится — пусть даже в виде некоторой отрицательной величины — величиной, наличным бытием.

Гегелевско-чаадаевская констатация по поводу России (а и сегодня у подобного взгляда немало приверженцев) означает, что умом — вспомним Тютчева — и разумом, рационально-теоретически, в форме философской рефлексии на всемирную историю и культуру Россию никак «не понять». Да и не стоит этого делать. Ибо *разум и Россия, рациональность в культуре, и то, что собою представляет русская «культура»* (если только позволительно так выразиться в указанном выше свете «Философии истории» и «Философических писем» в купе с «Апологией сумасшедшего»), *лежат по разные стороны* тонкой перегородки-стены (в Доме разуме), на которой, собственно, и размещены кабинеты и аудитории, в которых совершается процесс философского самосознания истории и культуры. Форточки, окна и двери на этой «бледной» стене — в указанных помещениях — находятся лишь на одной, на внутренней ее стороне, за которой, т. е. «сзади», — только обод глухой и непроницаемой перегородки. Там, за стеной, за перегородкой — все то, что предметом философского внимания в классическом смысле не становится. «Оно» для разума — нечто иррациональное или «ничто».

Таким образом, допустив сопряжение в философском анализе явлений рациональности и самосознания в культуре и феномена России, мы вступаем на *бесперспективный* путь, никуда не ведущий (или, иначе, ведущий в «никуда»). Мы, говоря совсем просто, оказываемся в тупике. Вместе с тем эта наша «добавочка» к первому выводу есть не что иное, как *осознанное принятие* России, взятой предметом рассмотрения и осмысления в контексте философии истории и культуры, в виде проблемы.

Пусть так (в отношении второго вывода), но не стугили ли мы краски?! И что за авторитеты до сих пор фигурировали у нас?! Гегель, Чаадаев — мыслители почти двухвековой давности, не говоря уж о неназванных, но подразумевавшихся греках — Перикле, Геродоте, софистах. Приблизим великое к нашей современности. Возьмем, например, Эдмунда Гуссерля — едва ли не самую крупную величину в мировой философии на Западе в XX столетии. В «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» он писал: «Европейское человечество пережило в эпоху Возрождения революционный переворот. Противопоставив себя средневековому способу жизни, оно обесценило его и пыталось сформировать себя свободно и по-новому. Свой удивительный образец оно нашло в античности, в своем образе жизни стремясь подражать античному образу жизни. Что же можно считать наиболее существенным в человеке античности? После определенных колебаний можно сказать — это не что иное как «философская» форма существования, т. е. стремление сделать свободным себя и свою жизнь, построить ее правила, исходя из правил чистого разума, из философии»⁴. Приведенная характеристика

Европы (Запада) существенна для дальнейшего рассмотрения, как минимум, в двух отношениях: в понимании происхождения (1) и специфики (2) западной цивилизации. Указание на *античность* и на *философствование* как на синонимы (разумеется, с определенными ограничениями) весьма знаменательно. Приведем в этой связи еще два высказывания Гуссерля.

«У духовной Европы есть Родина... Я говорю о древнегреческой нации в VI–VII вв. до н.э. Там возникает *новый тип установки* индивида по отношению к окружающему миру. Как следствие возникает совершенно новый тип духовно структуры, быстро развивающийся в системно замкнутую культурную форму; греки назвали ее философией»⁵. Эта философия сразу стала универсальной формой знания о мире в целом, о «всеединстве всего сущего». И в других культурах (в Индии, Китае и др.) имел место некий «всеобъемлющий интерес», что роднит сферу общего сознания и мировоззрения на Западе и на Востоке и приводит в обеих областях «к возникновению профессиональных групп, в которых от поколения к поколению происходит передача и развитие достигнутых результатов. Однако только у греков мы находим универсальный («космологический») жизненный интерес в существенно новой форме чисто «теоретической» установки. Только у них появляется форма общности, в которой этот интерес развертывается из своего внутреннего основания»⁶. Таким образом, философия в познавательно-мировоззренческой сфере и есть Европа или Запад, особый европейский (универсально-теоретический) способ мысли, представляющий собою совершенно особый и уникальный тип культуры или, лучше сказать, воспользовавшись формулировкой М.К. Петрова, — особой культурно-исторической традиции.

А теперь спросим: насколько позиция Гуссерля может считаться общеприемлемой? При многообразии философских направлений, при существовании, по крайней мере, трех основных подходов, религиозно, научно и собственно-философски ориентированных трудно ожидать единства в отношении ответа на вопрос о природе феномена философии. И все же: в рамках европейской традиции — критикуя ли, догматизируя ли (и при этом в самых разных вариантах) определенное его понимание — философское самосознание в основном идентично. Интересно и другое: совпадение с европейским пониманием существа философии ее трактовки-оценки на Востоке. К примеру, прямо противоположный гуссерлевскому, предельно критичный в отношении Запада вообще (а в особенности — в отношении античности и нового времени) взгляд Р. Генона неожиданно предполагает такой образ «философии», который, кроме отрицательного знака, мало, чем отличается от гуссерлевского. Резко противопоставив цивилизацию Запада (нашедшую свое полное выражение в Новое время) Традиции, «истинный дух» которой представлен сегодня «только и исключительно людьми Востока, и никем иным», Генон ус-

мотрел истоки отпадения «западного сознания» от изначальной традиционной нормы в появлении как раз (и понятно — у греков) «философии». Согласно Генону, уже «в поздней эллинской цивилизации появились некоторые элементы, не имеющие аналогов в прошлом, и именно они оказали впоследствии столь негативное воздействие на весь западный мир». Конечно же, имеется в виду та форма знания, которая была обозначена Пифагором как «любовь к мудрости» («философия») и которая была абсолютизирована греками: «извращение» состояло в том, что «промежуточная ступень была принята за цель в себе и что появилось стремление заменить «философией» («любовь к мудрости») саму мудрость, а это предполагало забвение или игнорирование истинной природы последней»⁷.

Итак, если философствование и Запад в культуре — синонимы, то не оказывается ли тупик (в отношении России, понимаемой в европейском, рационально-философском контексте), зафиксированный выше, еще более непроходимым, чем мы подозревали? Может быть. Сомневался же Гуссерль по поводу будущего феноменологии в России, когда убеждал Г. Шпета (в письме от 28.3.1914 г.) в следующем: «Главное, чтобы ваши столь способные к воодушевлению соотечественники поняли, что речь идет не о новом учении о спасении, благодаря которому верующий достигает блаженства, но что открыта новая наука, бесконечно плодотворная почва для работы...»⁸. Сходный пример приводит А.П. Сапронов, опираясь на воспоминания философской юности русским философом — и при этом философом явно западнической ориентации — Ф.А. Степуном, пребывавшим на семинаре у В. Виндельбанда, где с кантовских позиций обсуждалась проблема свободы воли. Сапронов обращает внимание на то, что русского философа никак не удовлетворяет выбор между научной и этической позицией, о которых и говорит глава баденского неокантианства, почему он, в конце концов, «набравшись храбрости», в упор спрашивает ученого-педагога, а как по этому вопросу «думает Сам Господь». Иными словами, считает Сапронов, «Степун условие философской дискуссии не выдерживает» и «переводит разговор с Виндельбандом в другую, не философскую плоскость»⁹. В какую же? Для Сапронова ответ однозначен: в религиозно-философскую плоскость, а уж если быть откровенным и идти до конца, оценивая при этом русскую философию в целом, то надо сказать прямо — в плоскость **за пределами философии**. Русская мысль вместо того, чтобы, познакомившись с западной философией, «продолжить философскую работу Запада», противопоставила себя ему и «увидела свою самобытную задачу в том, чтобы переформулировать уже сделанное западной философией». Однако, весь пафос критицизма в отношении к Западу, его рационализму и сциентизму оказался лишь выражением **ВНЕФИЛОСОФСКОЙ** позиции «русской мысли в отношении к философии», показали «ее неготовность, нежелание и неспособность встать на философскую позицию. Сама

русская мысль, — утверждает Сапронов, — такую свою неготовность и неспособность не сознавала, отчего ее счеты с западной философией ставили ее в ложное положение обвинителя, выражающего свои недомыслия и выносящего приговоры, но так и не разобравшегося в сути происходящего»¹⁰.

Пусть так. Пусть в свете приведенных соображений мы еще более уверили себя в том, что Россия — вне мировой истории и культуры, вне разума и философии, вне западной культурно-исторической традиции. Но наша «добавочка», позволяющая представить Россию и ее мысль в обозначенном контексте в виде проблемы, в виде сознательно поставленного и требующего ответа вопроса (и хотя так и неразрешенного, но уже породившего, как было сказано, целый континент мысли), — эта добавочка к тотально критическому восприятию и оценке русской философии и русской культуры оставляет надежду найти все-таки выход из нашего тупика. И для начала попробуем опереться еще на один всемирный авторитет.

В 1929 г. М. Хайдеггер — через три года после «Бытия и времени» — выпускает книгу (исследование) «Кант проблема метафизики». Тогда же (24 июля 1929 г.) он — при вступлении в должность профессора философии — прочитал лекцию на тему «Что такое метафизика?» Обращение к этому сюжету, надеюсь, дальше станет понятным, причем сразу можно заверить, что хотя ни о каком специальном обращении философа к русской теме речи не будет, но выход из тупика его трактовка метафизики все-таки подскажет.

Что же это за трактовка? Поставив перед аудиторией гуманитариев и естествовников вопрос о метафизике, Хайдеггер — вместо обычного разговора о ней — предлагает разбор конкретного метафизического вопроса (о Ничто), чтобы представить слушателям саму метафизику, дать ей самой заговорить. Этот разбор он, однако, предваряет определением философии, а затем, отталкиваясь от этого, рассмотрением феномена науки как наиболее полно отражающего специфику человеческого бытия присутствующей аудитории, а в общекультурном плане — той эпохи, которая теперь «на дворе» европейской цивилизации. Что касается философии, то утверждается: 1) «каждый метафизический вопрос всегда охватывает метафизическую проблематику в целом»; 2) «каждый метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий — как таковой — тоже вовлекается в него, т. е. тоже подпадает под вопрос»¹¹. В отношении же науки — раз уж наша сегодняшняя вопрошающая экзистенция — научная интеллигенция — и как определенного отношения к миру, на фоне донаучных и вненаучных форм, и как определенной установки сознания, и как результата вторжения человека в сущее (частью которого он сам является) — устанавливается та ее «характерная особенность, что она присущим только ей образом подчеркнуто и деловито дает первое и последнее слово исключительно самому предмету». Иными словами, наука, во всех

трех аспектах представленная, имеет дело, согласно Хайдеггеру, с сущим самим по себе и больше ни с чем. Ничто, возникающее в этом определении науки, не просто фон, но некий значимый фон, который, стоит только принять его всерьез, сразу обнаруживает двоякую вещь: уже задавая сам вопрос «Что есть Ничто?», — мы «заранее предполагаем Ничто как нечто, которое тем или иным образом “есть” — как некое сущее». Странность — в присутствии в вопросе о Ничто как бы прикрытых и не выпяченных моментов: 1) нечего; 2) сущего (бытия). Весь разворот этой диалектики, «посвящающий» нашу собственную экзистенцию «сущностным возможностям человеческого бытия в целом» и приводящий в движение метафизику, выступает в трех основных результатах. Имеется в виду: «во-первых, представление пространства для сущего в целом; потом свободное отпусkanie себя в Ничто... наконец, допущение размаха этой безпорности, чтобы в своих взлетах она постоянно возвращалась к основному вопросу метафизики, самим Ничто вынуждаемому: почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?»¹².

Второй шаг. Вернемся к Гегелю — Чаадаеву (в их оценки России), чтобы глянуть на Россию — иррациональное Ничто за границей чистого разума и культуры в доме философского самосознания — через призму опыта Хайдеггера. Не вдаваясь в детали (в установление соответствующих параллелей — это дело специального и, пожалуй, весьма любопытного исследования), отметим сначала — на фоне уже не раз декларированного тождества — определенное различие позиций в «Философии истории» и в «Философических письмах». Оно таково: Гегель *не рассматривает* Россию в рамках своей философско-исторической конструкции (причины уже назывались); Чаадаев, напротив, занят как раз тем, что *рассматривает* ее и даже делает основным предметом внимания в своей «исторической философии».

И то, и другое мы имеем при полном сходстве позиций в отношении содержательной (предельно негативной при этом) оценки-характеристики России — ее прошлого и ее культуры. Итоговая разница, однако, весьма велика. У Гегеля только один круг постигаемых разумом прошлого и культуры — и *России в этом кругу просто нет*. Это одно **Ничто**. У Чаадаева — *два круга*: внешний и внутренний, причем последний вписан в первый через точку на окружности — и вот *в пространстве между ними — Россия* (хотя не только она; нас, правда, в данном случае это не интересует). Важно, что оба круга — предметности для *разумного* постижения. Но, понятно, что для Чаадаева только внутренний круг (идентичный гегелевскому) символизирует разумность и культурную форму, адекватные для рационального их осмысления в процессе самосознания. Иными словами, разумное (культура) удваивает себя, сохраняя тождество между возникшими моментами, один из которых может называться теперь «философией», причем, в этой ситуации *философия как самосознание культуры* идентичная своей культуре.

На гегелевском языке можно выразить это, «перевернув» отношение: философия отторгает от себя культуру, чтобы ввести ее снова осознанно внутрь себя, что и будет самосознанием философии. Я говорю об этом столь настойчиво, чтобы подчеркнуть и оттенить тот «завор», который возник в нашем восприятии Гегеля и Чаадаева, подошедших к России с рефлектирующей мыслью. И я настаиваю, что *гегелевская мысль*, столкнувшись с явлением России, *остановилась*, точнее, выбросившись было во вне, тут же отступила обратно, вернулась, как не отвдавшая мысли же, разумности и самосознания, не отвдавшая философии. **Разум не нашел разума.** Напротив, *мысль Чаадаева*, погрузившись в явление, *задержалась*, и задержалась надолго в этом странном, иррациональном явлении, которое, однако, позволило разуму не на шутку поиграть с ним. **Разум нашел если не разум, то его потенцию или преддверие разума.**

Слова Тютчева «Умом Россию не понять», имеющие свой особенный смысл в ситуации, когда Россию не только попробовали понять умом (в «Философических письмах» П.Я.ТЧаадаева), но и, разгорячившись (прямо по формуле Г.Д. Гачева — «Нет, ...»), стали вовсю заниматься этим, т. е. философствованием о России («философский спор» западников и славянофилов), — эти тютчевские слова, разумеется, уже в нашем контексте можно вполне отнести и к Гегелю. Его философский разум как философствование об истории и культуре, государстве и праве, «дойдя» до России, внешне величественной и значимой (до Крымской войны было еще далеко!), и обнаружив отсутствие философствующей субстанции (субстанции как субъекта или, другими словами, «образованного народа»), нет, больше — отсутствие самой субстанции, философически постигаемой хотя бы извне, — мог вполне выразить свое отношение к произошедшему яркими и красивыми, но печальными для философского уха словами русского поэта. Конечно, если бы эти слова были уже произнесены или если бы они родились в немецкой голове Гегеля, оказался он сам поэтом и поэтом русским.

В отличие от Гегеля Чаадаев, хотя он тоже был только мыслителем, философом, а не поэтом, правда, мыслителем, чутким к поэзии (подобно Шеллингу) и мыслителем русским (от которого, а не от Сковороды и протянулась ниточка «философских стараний русского ума»), — он-то и сумел увидеть Россию другими глазами, чем Гегель. Увидел ее как нечто иррациональное, но способное стать рациональным (вот оно совсем иное Ничто), увидел как отделенное от традиционной рациональности в культуре и даже от самой культуры, и западной, и восточной, но одновременно стремящееся к преодолению границы между иррациональным и рациональным.

Или еще проще: Чаадаев увидел в России — со всей ее исторической «ничтожностью» — поэтический дар, выражающий душу России и способный к восприятию чужого ума. Он увидел в России Пушкина ...

Но это уже — новая глава в мысли о России и в России как мысли. Вернемся, однако, к рассмотренному сюжету и посмотрим на него с другой стороны.

3. Россия в цивилизационно-историческом измерении: логические предпосылки исследования

Стремление представить российскую историю в новом, «цивилизационном» ключе ее понимания и рассмотрения требует не только определиться и занять четкую позицию среди различных подходов в рамках этой новой теоретической парадигмы. Дело в том, что независимо от избранного и принятого за основу подхода при цивилизационно ориентированном воспроизведении и изображении национальной истории возникает целый ряд трудных вопросов. Без их предварительного прояснения и прагматического истолкования заявляемый цивилизационный подход к освещению российской истории может оказаться простой декларацией. Что же это за вопрос?

Цивилизационное понимание (при любых его вариантах) ориентирует, прежде всего, на уяснение приоритетной роли культурологического аспекта (или измерения) социально-исторической жизни. Сама культура при этом может рассматриваться либо содержательно — как совокупность достижений и результатов человеческой деятельности, хронологически разновременных для истории определенного народа, но вместе с тем составляющих на каждый данный момент времени его единый, хотя и многогранный культурный мир. Либо же культура рассматривается функционально — как своеобразный знаковый механизм, обеспечивающий воспроизведение общественных отношений и деятельности людей, а в итоге — преемственное историческое существование народов, обществ и государств.

И в первом, и во втором случае реальная история народа, процесс исторической динамики общества оказывается чем-то несущественным для культурологического понимания как такового, чем-то, что привлекается, имеется в виду, учитывается, но все-таки выносится «за скобки» при формулировании итогового видения национальной (или даже мировой) культуры. Цивилизационный подход к истории, культурологически фундированный (а без этого он оказывается несостоятельным) сталкивается, таким образом, с перспективой «потери» своего предмета — процесса исторического развития общества. Реальная национальная история в лучшем случае может выступить при таком подходе «фоном», без которого трудно проникнуть в содержание достижений культуры народа или в особенности функционирования составляющего ее «ядро» культурно-знакового «механизма» воспроизводства и преемственного существования.

Наилучшие возможности воспроизведения исторической динамики общества, периодизации и событийной интерпретации национального исторического процесса имеет при цивилизационном подходе, на наш взгляд, тот его вариант, который представлен теорией «локальных цивилизаций». Однако, и в этом случае сохраняется опасность оперирования пусть привлекательной, но априорной схемой понимания процесса развития, что само по себе ничем не лучше в сравнении с изысками формационной теории. Кроме того, цивилизационный подход в духе Н. Данилевского, О. Шпенглера или А. Дж. Тойнби применим к российской истории лишь при условии обоснования тезиса о существовании соответствующей «локальной цивилизации». Наконец, — и здесь мы переходим ко второму вопросу, — локалистская цивилизационная парадигма призвана не столько к рассмотрению национальной истории в мировом контексте, сколько к сравнительному изучению различных локальных цивилизаций во всемирной истории.

Возможно ли контекстуальное цивилизационное рассмотрение национальной истории (в нашем случае — российского исторического процесса) в иной форме? Думается, что возможно. Ориентация на использование давней теоретической парадигмы «Восток — Запад — Россия» открывает одну из таких возможностей. Однако, и здесь необходимы предварительные замечания.

Антитеза «Запад — Восток» — старая формула общественного и исторического сознания в европейской культурной традиции (начиная с греческой античности). В XVIII–XIX вв. она активно использовалась и в научной литературе, и в теоретических обобщениях социокультурного толка. С ней мы постоянно сталкиваемся также и в самых серьезных трудах ученых-гуманитариев и философов в XX в. О некоторых важнейших элементах содержания и развития этой теоретической идеи будет сказано ниже, а пока обратим внимание на «русское» дополнение к этой формуле, существенно изменяющее ее смысл.

Традиционное расчленение мировой истории и культуры впервые было предложено на теоретическом уровне Гегелем. Основными элементами его триады выступили восточный, античный и христианско-германский культурно-исторические миры. Россия же была исключена Гегелем из числа всемирно-исторических духовно-культурных образований. П. Я. Чаадаев, также нигилистически оценивавший русское культурно-историческое прошлое, вместе с тем остро поставил философский вопрос о смысле существования России во всемирной истории, предложив одновременно тройную систему координат своими дихотомиями: «Восток — Запад», «язычество — христианство», «истинное» (католицизм) и «неистинное» (протестантизм) христианство. Именно в этом идейно-теоретическом контексте и сформулировалась, в конечном счете (у Вл. Соловьева), триадическая парадигма «Восток — Запад — Россия». В этом же контексте оформились и все остальные (вплоть до настоящего

времени) версии понимания своеобразия России в мировом цивилизационно-историческом пространстве и времени. И в том числе — об отношении России к Западу и Востоку.

Эти версии таковы: 1. Россия — Запад; 2. Россия — Восток; 3. Россия — ядро особой славянской цивилизации; 4. Россия — не Запад и не Восток, не Европа и не Азия, но Евразия; 5. Россия — сочетание Запада и Востока; 6. Россия специфична, но колеблется между Западом и Востоком; 7. Россия — «византийская цивилизация»; 8. Россия — самостоятельная христианская цивилизация (наряду с Западной Европой и Византией); 9. Россия — синтез Запада и Востока; 10. Россия — необходимый элемент мирового культурно-исторического синтеза; 11. Россия — универсальная цивилизация; 12. Россия — исключительное, выпадающее из истории и культуры духовное образование.

Триадическая схема Гегеля базировалась на диалектике. Диалектический характер имела и видоизмененная схема мировой истории Вл. Соловьева, в которой Россия воспринималась как синтез Запада и Востока. Отсюда — неизбежный спекулятивный характер обеих схем, который оказался неприемлемым ни для научно-детерминистических исторических теорий (например, для формационной теории К. Маркса или сравнительно-исторических построений С.М. Соловьева, а также для социологического историзма ученых-позитивистов), ни для всех вариантов теорий «локальных цивилизаций». Отсюда — использование старой парадигмы «Запад — Восток» (в научно-теоретических обобщениях, отвергающих ее прежний спекулятивный смысл) лишь для целей типологических построений. Такой же типологический статус имеет эта парадигма и у сторонников теории «локальных цивилизаций». Но из этого следует, что сохранение и использование схемы Вл. Соловьева «Восток — Запад — Россия» в цивилизационно-историческом рассмотрении также должно учитывать произошедшие изменения.

Иными словами, рассматривая российскую историю как составную часть мирового цивилизационного процесса развития, необходимо видеть ее, как минимум, но обязательно, — на двух уровнях:

- 1) как историю одной из своеобразных «локальных цивилизаций» (одно из «исторических индивидуальностей»);
- 2) как особое образование среди двух потоков мирового цивилизационно-исторического развития, т. е. в ее отношении к Западу и Востоку (типологический уровень).

Что касается первого уровня рассмотрения, назовем его «текстовым», — то здесь необходимо сливаются воедино традиционный историографический (описывающий) и новый цивилизационный (объясняющий) способы воспроизведения российской истории. При этом момент объяснения включает в себя, как минимум три основных компонента: выявление в событиях и фактах российской истории того специфического характера, который постепенно приобретает и сохраняет в последующем русская

цивилизация; фиксация условий и факторов, детерминирующих процессы исторического существования этой цивилизации; осмысление ритма и основных этапов процесса исторического развития. На втором, «контекстуальном» уровне цивилизационный процесс существования и развития России (как «локальной цивилизации» или «исторической индивидуальности») соотносится — в пространственном, временном и соответственно содержательном измерениях — с основными тенденциями и характеристиками исторического существования и развития Востока и Запада.

Подключение к цивилизационному рассмотрению российской истории этого второго, «контекстуального» ее измерения требует, разумеется, хотя бы самой общей предварительной характеристики Востока и Запада и их места в мировой истории. В свою очередь, проясняя теоретический смысл указанной парадигмы, необходимо отметить, что в философско-историческом мышлении XIX века она была призвана, во-первых, провести четкую грань между соответствующими культурно-историческими реалиями, нашедшими воплощение в жизни европейских и неевропейских народов, понятых в качестве противостоящих друг другу представителей способов цивилизационно-исторического существования, а во-вторых, обнаружить процесс реального исторического развития, в результате которого возможен не только их взаимодействие, но и переход к кульминационному состоянию, допускающему синтез восточной и западной форм, их слияние в рамках некоторой универсальной целостности. Так, у Гегеля эта тенденция получила следующее выражение.

Восток (Китай, Индия, Персия) противопоставляется им Западу (в лице античных народов — Греции и Рима) — если оставаться в рамках его «философии истории» — как деспотия и республика, как свобода и стабильное существование одного (государства) и свободное, но нестабильное существование многих (граждан государства), как примат целостности (субстанции) над своими элементами (акциденциями) и субстанциально-монадное существование этих акциденций-личностей, продуктом договора которых оказывается государственная целостность (имеющая, таким образом, вторичный и производный характер). Восток непосредствен и естественен, это — духовное царство природы (можно сказать и в терминах «Феноменологии духа»: это — «духовное животное царство»). Запад, т. е. античный мир, рефлексивен и искусственен, это — духовное царство человека. В социальных категориях: на Востоке смоделирован тип «семьи», на Западе — «гражданского общества». В категориях логики и онтологии: Восток — это «бытие» и бессознательный разум, Запад — «существование» и сознательный разум. Конечный вывод: в своей характеристике духа как свободы (в его противоположности природной необходимости) Гегель переносит данную противоположность на духовное царство, разделяя «природную» и собственно «духовную» формы существования в рамках самого «духа» как Восток и Запад.

Существенное значение имеет и вторая его основная идея. А именно: ни Восток, ни Запад не обнаруживают в своей исторической жизни того, что он называет «развитием». Для первого характерно движение по кругу (как в природе), для второго — бесконечное совершенствование, прогрессирующее (как в индивидуальной человеческой жизни). Но если движение по кругу представляет собою действительную бесконечность (а отсюда — удивительная устойчивость и стабильность Востока, ярче всего нашедшая выражение в вечности китайского государства), то прогрессирующее сталкивается с массой ограничений, которые и останавливают в конце концов этот процесс (отсюда — итоговая неустойчивость, нестабильность и кратковременность исторического существования античных государств). Оба эти способа исторического существования носят в себе свою ограниченность, частичность, а потому и взаимодействие между представляющими их культурами и государствами тоже носит внешний характер и по-настоящему может состояться лишь на некоторой третьей почве, изначально не связанной с указанной ограниченностью и частичностью.

Третья культурно-историческая форма и третий вариант (способ) исторического существования (развития) обнаруживаются (а точнее, приписываются) Гегелем германским народам, принявшим христианство. Развитие общества, государства и культуры этих народов, призванное, в конечном счете, воплотить в жизнь христианскую идею, сначала как бы повторяет в своей истории (опробывая их возможность) две предшествующие формы (в монархии франков — «персидский принц», в феодальной системе средневековья — античный принц свободного договора). Тем самым восточная и западная эпохи всемирной истории оказываются как бы внутренне пережитыми в начальный и средневековый периоды германской истории, образуя «тезис» и «антитезис» процесса развития государства христианских народов Западной Европы. И только в новое время (начиная с Реформации) здесь постепенно утверждается принцип народной представительной монархии, венчающей, по Гегелю, движение к идеальной форме государства. На этом третьем этапе и находит свое разрешение противоречие между Востоком и Западом.

Хороша же ты, птица-Тройка! Тройка истории. Доистория — история — постистория. У входа в последнюю — генезис, историческое образование «вселенной свободы»: Восток — Запад (античный мир древности) — Христианско-германский мир (Запад «нового» мира). У «входа» в современность (в постисторию), но теперь уже с этой последней точки отсчета — с «христианско-германской» ступени, — новое «новое время», XVII–XVIII вв., эпоха «чистого здравомыслия» и «Просвещения».

А вот и разделительный знак («мост») — Революция: «абсолютная свобода и ужас».

А вот и свободная от «ужасов» русская дума об истории: *славяне восточные* — единственный не попавший в рабство славянский народ, не

пожелавший при этом и усесться на спины народов-рабов. Славяне восточные — Русь *родовая* (племенная), вотчинная (патриархальная), государственная (личностная). Славяне восточные — три Руси: *допетровская* (мир «непосредственности»), *послепетровская* (мир «опосредствованности-рефлексивности»), *новейшая*, с эпохи реформы 1861 г. в России («истинная»). Славяне восточные (Русь новая, послепетровская, переходящая в послереформенную) — личностная, свободная, разумная, сознательная, укладывающаяся, хоть и на коротком историческом отрезке, в гегелевскую триаду всемирно-исторического прогресса: «свободен один» — *деспотия* (эпоха Петра Великого); «свободны некоторые» — *республика*, (власть аристократическая в эпоху «дворянского освобождения» с середины XVIII по середину XIX в.); «свободны все» — *народная монархия* (эпоха русской самостоятельности и свободы после отмены крепостного права).

Кто же так мыслит? Мыслит К.Д. Кавелин, начавший Гегелем, увлекшийся Кантом и Контом, а в итоге «сдавшийся» России и русскому духу. Но первый его «глас» из России услышан был: «Мы — народ европейский, способный к совершенствованию и развитию»¹³.

Но если мы народ европейский, то мы — в *пределах разума*, хотя и не в пределах *только* разума. И это — наше счастье нашей открытой судьбы.

¹ Гессе Г. Избранное. Сборник / Пер. с нем.; Сост. и пред. Н.Павловой. М., 1984. С. 44–45.

² Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. М.:Л., 1935. Т. 8. С. 97.

³ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Русская идея / Сост. и авт. вст. Ст. М.А. Маслин. М., 1992. С. 41.

⁴ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Мн., М., 2000. С. 549.

⁵ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 303.

⁶ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 307–308.

⁷ Генов Р. Кризис современного мира. М., 1991. С. 20.

⁸ Гуссерль Э. — Шпету Г. 28.03.1914 // Логос. 1992. № 3. С. 237–238.

⁹ Антология русской философии: В 3 т. / Вступ. ст., сост. и комм. А.Ф. Замалева, Ю.Н. Соломина. СПб., 2000. Т. 3. С. 270–271.

¹⁰ Антология русской философии: В 3 т. / Вступ. ст., сост. и комм. А.Ф. Замалева, Ю.Н. Соломина. СПб., 2000. Т. 3. 269–270.

¹¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 31.

¹² Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 32, 33, 44.

¹³ Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 13.

РАЗДЕЛ I

ФИЛОСОФСКОЕ РОССИЕВЕДЕНИЕ: ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Бойко П.Е.

Судьба России в контексте духовной реформации современного мира

«Истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман... Это процесс, который создает себе свои моменты и проходит их...»

Г.В.Ф. Гегель. Феноменология духа

В настоящее время Россия переживает нелегкие времена. Полтора десятка лет постсоветской истории были связаны с государственно-идеологическим и ценностно-правовым опустошением общественного сознания нашей страны, которое активно заполнялось случайным и эклектичным содержанием. Россия оказалась перед лицом реальной угрозы прекращения своего исторического бытия, утраты национального самосознания, духовной и культурной самобытности.

Называют много причин, которые привели страну к этому положению. Но, как известно, чем больше причин выдвигают для объяснения того или иного явления и события, тем менее понятным оно оказывается в действительности. Ибо любое множество предлагаемых причин сразу же влечет за собой вопрос о том, какая же из них имеет всеобщий и определяющий характер. На наш взгляд, такой главной причиной является невнимание к классической философской культуре с ее идеалами абсолютной свободы человеческого духа, всеобщности мышления и бытия. Это привело, в конце концов, к разложению национального духа, его философско-исторического и государственно-правового самосознания. Закономерным следствием указанного разложения стал кризис классической философской образованности, кризис историософского самосознания России.

В этой связи мы должны четко определить, какая же именно историческая идея является подлинным основанием духа России, целью и смыслом ее существования в мировой истории. Здесь требуется целост-

ный философско-исторический опыт осмысления истории российского государства. Только на уровне философии истории мы можем понять судьбу России как тотальности ее идеи, воплощенной в фактах всемирно-исторического процесса. Мы обретаем возможность объяснить логику движения духа народа как одного из необходимых моментов общеисторической идеи, субстанцией которой является свобода во всех ее логических и исторических определениях. Именно свобода есть абсолютное духовное состояние личности, общества и государства. Движение русского национального самосознания к свободе есть не что иное, как тотальность всех особенных исторических этапов — моментов его *субъективного, объективного и всеобщего* (эстетическое, религиозное и философско-историческое самосознание) духовного бытия.

Обращение к истокам отечественной мысли говорит нам о том, что первоначальной исторической формой русского национального самосознания выступила средневековая христианско-мифологическая определенность идеи русского народа. В философско-исторических учениях XI–XVI вв. определяющую роль играло внешнее, государственно-теократическое обоснование призвания России как главного носителя православно-христианской идеи.

Во второй половине XVII — начала XVIII вв. начинается разложение консервативно-теократической византийской идеи. Россия вступает в эпоху Петровских реформ, ставших исторически первой манифестацией универсальности русского духа. Именно в это время весь многовековой опыт киевской, владимирской и московской государственности приобрел для России поистине всеобщее, имперское значение. Реформа Петра являлась наиболее полным для того времени выражением всеобщности пути России и русского народа в мировой истории, его способности к быстрому усвоению и творческому развитию духа европейско-христианской культуры. Ставшая полноправной мировой империей петровская Русь дала убедительный ответ на вызов своего времени — новоевропейской эпохи, провозгласившей разум, свободу и человечность в качестве всеобщих целей и ценностей исторического бытия. Русское сознание ощутило недостаточность религиозно-мессианского, догматического отношения к жизни, вступило на путь критического, философского самосознания. Начался процесс разложения религиозно-мистической теории «Святой Руси» и становления на этой основе философско-исторической идеи «Великой России», что знаменовало новую ступень развития русского национального духа в мировой истории.

Идея свободной России, нашла свое выражение в либеральной историософии русского Просвещения, в которой отечественная историософская мысль углубилась в саму себя, обнаружила в себе опосредующее, рефлексивное начало. Огромную роль в этом процессе сыграла философия всемирной истории П.Я. Чаадаева, показавшая неудовлетворительность византийско-догматического теократизма и во многом самонаде-

янного русского мессианизма. Благодаря этому русский дух обратился к самому себе, к поиску своего места в истории. Чаадаев обнаружил глубокое несоответствие между христианским идеалом России и ходом ее культурного и политического развития. Выявленная историософская проблема стала отправной точкой западной и славянофильской мысли XIX в., получившей свое продолжение в русской поэзии и литературе (А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой), религиозной метафизике серебряного века, философии истории русского марксизма и либерализма.

Философско-исторические учения славянофилов, русских писателей-классиков, русских марксистов, коммунистов и либералов, несмотря на все имеющиеся между ними различия, объединяет *догматическое понимание* судьбы России в мировой истории. Здесь метафизика русского духа постепенно вырождается в философско-историческую, а затем политико-идеологическую догматику как религиозного (идеи вселенской церкви и всемирной теократии В.С. Соловьева, воцерковленной общечеловечности Н.А. Бердяева и т. д.), так и светского (коммунистическая идея Третьего интернационала и мировой революции) характера.

Метафизические и догматические историософские концепции идеи России подвергаются систематической критике со стороны русского неокантианства, сформировавшего понятие русской истории как развития нравственных принципов, гражданско-правовых и государственно-имперских институтов. На этом критическом этапе эволюции отечественной историософии на первый план выходит идея всеобщего конституционно-правового государства как подлинной цели России и русского народа в мировой истории. Складываются объективные методологические предпосылки феноменологии исторического движения русского духа.

Основное содержание этой феноменологии может быть выражено в разработанной нами периодизации *философской истории* России. На первом — *княжеско-боярском* этапе с его эстетическим культом софийности русский дух возникает из недр этнического сознания восточнославянских племен, объединенных в государство варяжскими дружинами («русью»). Это время, в котором, особенно после Крещения и принятия христианства, русский дух впервые заявил о себе в истории, «сказал» Византии и Европе, что он есть, что он существует. Процесс зарождения русского национального самосознания был отражен в первых строках «Повести временных лет»: «...откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити и откуда Русская земля стала есть». Этот первый опыт исторической манифестации русского сознания был еще во многом чувственным, эстетическим («софийным») и непрочным. Не было сознания единства всех русских земель («каждый да держит вотчину свою»), что нашло свое выражение в многочисленных княжеских усобицах и феодальной раздробленности. Только начиная с московского, *сословно-представительного* этапа можно говорить о формировании об-

щерусского государственного самосознания (русский — значит православный!), которое имело ярко выраженный религиозно-мессианский и теократический характер (идея Святой Руси). Здесь достигается гораздо большая свобода централизованного Российского государства, в которой совещательная практика Земских соборов дополняет власть царя. Теперь свободен не один князь (или его дружина, боярская знать), но, пользуясь гегелевской терминологией, «некоторые», т.е. сословия, прежде всего дворянство и духовенство. Самое многочисленное сословие — крестьянство, наоборот, окончательно попадает в крепостную зависимость, которая была юридически оформлена при Иване III, Федоре Иоанновиче, Борисе Годунове, Алексее Михайловиче. Только в рамках третьего — «имперско-конституционного этапа» в России начинается становление гражданско-правовых институтов, намечается движение к всеобщей гражданской свободе. Появляются первые конституционные проекты, проводятся либеральные реформы (эпоха Александра II), отменяется крепостное право. Отечественная культура впервые осознает свое всемирно-историческое значение, что находит свое наиболее яркое выражение в поэзии и литературе (Гоголь, Пушкин, Тютчев, Достоевский, Толстой и др.), обретая в ней свою оригинальность и самобытность.

Под знаком этой «всечеловечности» и «всепримиримости» России (Достоевский) проходит весь XX век, в котором отечественная культура и государственность мощно проявляет себя в нескольких революциях, мировых войнах, длительном противостоянии поствоенной экспансии США. В ходе Великой отечественной войны русский народ воссоединяет в своем государственно-патриотическом духе дворянскую и советскую составляющие «имперско-конституционной» истории. В бой идут самые обычные русские люди, включая, конечно же, и всех тех представителей братских народов российско-советской империи, которые исполнились общегражданским духом единства и жертвенности во имя спасения своего Отечества. Такого рода межнациональное духовное братство всегда было характерно для русского воинства, под знаменами которого, начиная еще с ордынских времен, воевали представители совершенно разных, как европейских, так и азиатских народов. Однако только в годы Второй мировой это духовное единство Руси-России приобрело общегражданский, имперско-государственный характер. И это не случайно, так как русский народ, как и народы Запада и Востока, является одним из необходимых моментов общеисторической идеи. Идея есть всеобщее этого народа. И она может быть до конца понята только на уровне философского разума.

Как справедливо отмечает по этому поводу санкт-петербургский философ Е.С. Линьков, *идея человеческого рода одна*, а вот реальность идеи как особенное бытие — многообразна. Это и есть народы. Поэтому откуда кто-то взял, что какой-то народ должен механически перенимать традиции другого, заниматься обезьянничаньем и т. д. «Каждый народ, —

подчеркивает Линьков, — есть особенное бытие идеи. Каждый народ и действует, чтобы максимально, в пределах своих реальных возможностей, реализовывать и осуществлять эту абсолютную Идею всего человеческого рода на Земле. Идея осуществляет себя через особенные формы народов. И каждый особенный народ может иметь отношение к развитию Идеи особенным образом... Причем национальные идеи не зависят ни от воли, ни от сознания, ни от мышления ни индивида, ни народа, ни всех народов. Наоборот, народы от нее зависят! Общеисторическая идея определяет народы. Она реализует сама себя через них»¹.

«Что же действительно нужно России? — продолжает далее Линьков. — Во-первых, определиться в понимании того, что есть *идея человеческого рода* как мировой абсолютный процесс, и, во-вторых, понять, что представляет собой Россия как момент этой абсолютной идеи человеческого рода. Вот подлинная духовная миссия России. Она не должна заменять ни другие государства, ни копировать и переносить от других государств на себя и надевать чужой костюм на свое тело»².

Многие современные исследователи глубоко убеждены, что истинное будущее России может быть связано с теократической по своей сути реставрацией православной догматики как основания новой российской государственной идеологии. При этом они нередко ссылаются на известное положение русской религиозной метафизики серебряного века о «нереализованности» идейного потенциала православия и его «великом культурном будущем». Данную мысль развивал в свое время В.В. Зеньковский, по его словам, «мир должен внутренне обновиться через приобщение к духу Православия, должен быть явлен тип православной культуры, должно вновь открыть для исторического творчества путь к Христу, связать его с Христом»³. Эту же мысль отстаивал и Н.А. Бердяев, который в своей статье «Истина Православия» отмечал, что «Православие должно выйти из состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. Тогда только оно и приобретет мировое значение»⁴.

В своих работах, посвященных проблемам и перспективам развития православной культуры в мировой истории XX столетия, Бердяев и Зеньковский соглашались с тем, что православие оставалось в стороне от того объективного драматизма христианской истории, который разыгрывался на Западе, т. е. пребывало преимущественно в форме субъективности. Справедливости ради отмечая этот момент, они далее полагают, что как раз в будущем и произойдет объективирование тех христианских ценностей, которые накопило и сохранило в себе православие. Но в том то все и дело, что укоренившись в духе религиозного разума, эти и другие современные им религиозные мыслители были не в состоянии осознать перехода идеи от формы религии к форме философской науки. Они просто не брали в расчет того обстоятельства, что идея разума есть идея в форме абсолютного духа. Для русских мыслителей серебряного века

идея разума существовала только как преимущественно религиозная идея, т. е. не в виде всеобщности и необходимости *понятия*, а в виде религиозного представления. Однако для сторонников всеобщей диалектики, вооруженных этим *понятием*, становится ясным, что то блестящее будущее православия, которое ему пророчили Бердяев, Зеньковский и многие другие русские религиозные мыслители, *уже состоялось в советской истории, но состоялось не в религиозно-догматической, а в философско-спекулятивной форме*. И этот факт расстраивает многих современных исследователей и сторонников православного миропонимания, ибо они вероятно думают, что те преимущества и богатства нашего религиозного духа, о которых и говорят русские философы серебряного века, оказываются как бы невостребованными. Эти люди не замечают того простого факта, что *философская идея вбирает в себя все то истинное, которое содержалось в религиозном и эстетическом разуме и оставляет вне себя только все внешнее, которое к самому содержанию прямого отношения не имеет*. Но в таком случае зачем же горевать по этому поводу? Зачем пытаться вдохнуть жизнь в те формы, которые дух уже покинул? Не идем ли мы здесь против самого Христа, который советовал не хвататься за безжизненное содержание, не носиться с ним как с «писаной торбой», а идти дальше? «Иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. 8, 22).

Сегодня, в самом начале третьего тысячелетия христианской истории, само время становится анти-догматичным, требуя в отношении философии XX в. нелицеприятного суда диалектического разума. Очевидно, что и в области современной истории русской философии эпоха догматики заканчивается. Начинается время критики, или, выражаясь гегелевским языком, «отрицательно-разумной» методологии, которая и должна стать преддверием эпохи «положительно-разумной», т. е. спекулятивной диалектики, столь ярко выраженной в философии XX в. *А. Ф. Лосевым*⁵.

Лосевская система всеобщей («абсолютно-мифологической») диалектики исчерпала (и, следовательно, качественно завершила!) не только русскую религиозную философию как таковую, но и гегелевский *абсолютный идеализм* в его объективированных государственно-идеологических формах марксизма и коммунизма. Лосев мастерски использовал практически все позитивные моменты марксистской историософии. Он диалектически снял ее натуралистическую и метафизическую ограниченность, определив формационный подход в качестве социально-экономического элемента своей концепции диалектики мифа. Идеино Лосев стал выше той советско-коммунистической эпохи, в рамках которой провел большую часть своей жизни. Но завершенной системы абсолютно-диалектической философии он создать так и не смог. Следовательно, даже на гении Лосева мировая философская мысль не закончилась, в том числе и в качественном отношении. Лосев — это венец русской религиозной философии как одной из составляющих объективации абсолютно-

го идеализма, но не итог мирового философского процесса вообще! Значение этого мыслителя в том, что он максимально приблизил нас к самому захватывающему горизонту классической философской мысли — к *всеобщему*, спекулятивному пониманию абсолютного идеализма, т. е. к *абсолютному пониманию самого Абсолюта*.

И это вполне закономерно, так как спекулятивный дух мировой истории никогда не стоит на месте, а движется вперед. Эстетические и религиозные уровни духовного бытия человечества преодолевают свою ограниченность и возвышаются к всеобщности философского разума, снимая в нем свои случайные и относительные моменты. *Вехи* религиозной философии в России оказываются пройденными! В отношении православно-русской мысли это означает то, что ее имяславский *«анофатико-энергетический» символизм* не выдерживает критики со стороны диалектической логики, со стороны того самого «абсолютно-диалектического» миропонимания, которым он стремился стать. Логоцентрическое познание абсолютной диалектики требует всеобщего и всецелого, логико-категориального (а не так называемого «сердечного»), т. е. основанного на чувственном содержании представления) познания Абсолюта. «Сердечное познание» само имеет относительную, а не всеобщую ценность, и в преобразованном виде присутствует в спекулятивно-диалектическом мышлении в качестве его интуитивного момента. Абсолютная же диалектика настаивает на возможности и необходимости постижения Бога именно в понятии, в логосе, а не в эйдосе, т. е. в мифе и символе, которые раскрывают лишь какую-то (преимущественно внешнюю, чувственно-эстетическую) часть Абсолюта, но не сам Абсолют в целом. Понятийное, т. е. положительно-разумное знание об Абсолюте не может быть относительным и частичным. На уровне всеобщности разума эти количественные характеристики просто теряют смысл. Оставаясь на почве понятийного мышления, мы не должны испытывать страх перед возможностью всеобщего знания, прибегать к гносеологическому лжесмирению, боязливо и шепотом говорить о том, что Бога можно познать только частично. Это не что иное, как агностицизм, дуализм и, следовательно, атеизм.

Как ни парадоксально, данную, «гегелевскую» мысль (хотя и в неявном виде) мы находим в творчестве В.С. Соловьева. На этот факт обращает внимание А.Ф. Лосев, который в своей известной книге «Владимир Соловьев и его время», пишет о том, что Гегель оказал огромное влияние на философию В.С. Соловьева. По словам Лосева это влияние прослеживается, во-первых, в его замечательной статье в энциклопедии Брокгауза и Эфрона о Гегеле, где Соловьев блестяще показал ее суть и как никто из русских мыслителей действительно продемонстрировал, что, если предшествующая философия до Гегеля стремилась постичь сущее, то, теперь уже после Гегеля, само сущее стремится стать философией.

Лосев справедливо отмечает, что «свое развитие категорий Вл. Соловьев мыслит на гегелевский манер исторически. В его магистерской дис-

сертации отдельные философские направления ни в каком случае не выступают в виде простого перечисления или в виде какой-нибудь формально-логической классификации. У него закономерно и последовательно развивается средневековая философия. То же самое происходит и в философии Нового времени. Каждое философское направление, будучи односторонностью, обязательно требует своего законченного перехода на другую ступень, где закономерным образом зарождается и новое направление в философии... Наконец и все соловьевское построение мировой истории, несомненно, навязано гегелевскими схемами, хотя по своему содержанию схемы эти не имеют ничего общего с Гегелем»⁶.

Приведем характерные цитаты из Соловьева, показывающие, на наш взгляд, его тесную взаимосвязь с духом гегелевской философии (хотя и в религиозно-метафизической форме).

«Гегель может быть назван философом по преимуществу, ибо изо всех философов только для него одного философия была все. У других мыслителей она есть старание постигнуть смысл сущего; у Гегеля, напротив, само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление»⁷. И далее: «...истинный характер абсолютного выражается в его самоотрицании, в положении им своего противоположного или другого, а это другое, как полагаемое самим абсолютным, есть его собственное отражение, и в этом своем внебытии или инобытии абсолютное находит само себя и возвращается к себе как осуществленное единство себя и своего другого. А так как абсолютное есть то, что есть во всем, то этот же самый процесс есть закон всякой действительности. Скрытая во всем сила абсолютной истины расторгает ограниченность частных определений, выводит их из их косности, заставляет переходить одно в другое и возвращаться к себе в новой, более истинной и свободной форме. В этом всепроникающем и всеобразующем движении весь смысл и вся истина существующего — живая связь, внутренне соединяющая все части физического и духовного мира между собой и с абсолютным, которое вне этой связи, как что-нибудь отдельное, и не существует вовсе. Глубокая оригинальность Гегелевой философии, особенность, свойственная исключительно ей одной, состоит в полном тождестве ее методы с самим содержанием. Метода есть диалектический процесс саморазвивающегося понятия, и содержание есть этот же самый всеобъемлющий диалектический процесс — и больше ничего. Изо всех умозрительных систем только в одном гегельянстве абсолютная истина или идея не есть только предмет или содержание, но сама форма философии. Содержание и форма здесь вполне совпадают, покрывают друг друга без остатка...»⁸

Из приведенных соловьевских суждений о Гегеле со всей очевидностью следует, что после системы великого немецкого мыслителя *ситуация в философии кардинально изменяется*. Непринятие этой всеобщей философии в области науки аналогично *непринятию христианства в области религиозного духа*. Это все равно, что остаться язычником после

того, как появилось *христианское мировоззрение*. В.С. Соловьев говорит о том, что эту философию можно не принимать только в целом, но не в частях. Так или иначе, логически эта философия состоялась. Поэтому, получается, что если мы становимся на точку зрения В.С. Соловьева (и А.Ф. Лосева — как его ближайшего последователя), то мы должны показать, как логическое развитие соловьевской (метафизика всеединства) и лосевской (абсолютная диалектика — абсолютная мифология) позиции с необходимостью приведет к снятию религиозного представления в религиозной метафизике духа, отрицательности принципа всеединства и, как эта религиозная метафизика все равно возрастает до уровня абсолютного идеализма.

В этой связи мы должны еще раз подчеркнуть, что логика абсолютно идеализма одна — это общечеловеческая ценность, мы не можем говорить в данном случае о наличии какой-то особой логики русской, немецкой и так далее, мы можем говорить о ее спецификации, о применении этой логики к осмыслению конкретно исторического процесса и здесь мы считаем, что в данном случае не нужно видеть в Гегеле узконациональное, чисто германское явление. Это явление, которое имеет общечеловеческий смысл, также, как и общечеловеческий смысл имеют достижения Петрарки, Шекспира, Канта, Соловьева и других мыслителей. То есть, мы все-таки стремимся здесь увидеть то общее, что объединяет наши культуры, а не только то, что их разделяет. Такая попытка логически и исторически оправдана, здесь нет противоречия, какой-то непатриотичности, «измене» русской философии и т. д. Как раз наоборот, есть стремление найти в этой философии наиболее общее, ценное, разумное, что и было воспринято в свое время и достигнуто.

В этом смысле, в Гегеле (как и в Платоне, Аристотеле, Канте, Шеллинге и др. представителей всеобщей, спекулятивно-классической философии) и т. д. есть то самое общечеловеческое, что должно быть особенно близким нам, русским людям (идея всемирной отзывчивости русского духа в «Пушкинской речи» Ф.М. Достоевского), чему мы должны постоянно учиться и не стесняться этого. Данную проблему нельзя понимать как столкновение двух особенных моментов: нашего «православного универсализма» и «немецкого философского колпака». В этом партикуляристском подходе всеобщее определено только непосредственно, как вера, поэтому и недооценивается момент тождества между нашими культурами и момент необходимости перехода духовного с почвы одного народа, на другую и наш призыв отнестись ко всеобщности разумного разумным же (т. е. чисто философским, а не религиозно-философским, или философско-идеологическим) способом. Именно эта спекулятивная способность Гегеля лишает его философию всякой национальной окраски.

Вопреки укоренившимся представлениям о Гегеле как апологете антихристианской, «панлогической» и «пантеистической» (языческой) традиции философствования, мы полагаем, что только философия Гегеля в

полной мере реализовала христианскую идею мировой истории и культуры как логоцентрического в своей основе процесса (Христос как Логос, как проявленность Абсолютной идеи, т. е. Бога в Природе и Духовной сфере). *По большому счету это и есть единственно христианский путь: показать абсолютную логику мирового процесса и тем самым вскрыть его логоцентрические, т. е. христоцентрические основания.*

В своих трудах Гегель действительно показывает то, что его философия ничего нового по сравнению с христианской идеей не приносит, единственное то, что он показывает путь Бога в мире, только при этом пользуется не представлением, а понятием, считая, что только в понятии совпадает форма и содержание. Бог мыслится не как нечто внешнее, чуждое человеку, а как то, что в самом человеке в виде всеобщности его мышления. Царство Божие «внутри нас есть», поэтому в данном случае, гегелевская философия религии — это всего лишь развитие христианства, попытка именно поднять христианство с догматически-религиозного уровня, до уровня философского понимания. Это, во-первых. Во-вторых, что касается протестантизма, то, безусловно, здесь имеет место разложение религиозного сознания, безусловно, уже утрачивается догматика, многие культовые и другие моменты, но, ведь это же закономерный процесс! Развитие всякой конечной формы (а религия — это все-таки конечная форма представления бесконечного духовного содержания), приводит именно к ее разложению. После этого сама религия стремится быть философией! Именно этим и объясняется то состояние религиозного сознания, которое мы видим в XX в.: New Age, новые религии, экуменизм и т. п. Происходит разложение религиозного сознания. Религия начинает рушить свои особенные рамки, формы, стремится стать некой всеобщей, вселенской религией. Начиная с XIX в. (идея Вселенской Церкви В.С. Соловьева) этот процесс происходит и в религиозной жизни России:

Не видите ль? Собравшись в дорогу,
В последний раз вам вера предстоит:
Еще она не перешла порогу,
Но дом ее уж пуст и гол стоит, —

Еще она не перешла порогу,
Еще за ней не затворилась дверь...
Но час настал, пробил... Молитесь богу,
В последний раз вы молитесь теперь

Ф.И. Тютчев

Когда-то Карл Маркс, перефразируя Гегеля, обмолвился, будто в истории все повторяется дважды: один раз как трагедия, другой раз — как фарс. Задолго до Гегеля и Маркса апостол Павел говорит о христианстве как о постоянном обновлении жизни, о том, что «все старое прошло, те-

перь все новое» (2 Кор. 5, 17). Не нужно пытаться вдохнуть жизнь в те формы, которые дух уже покинул, не нужно носиться с ними как с пыльной торбой, не нужно уходить в анахронизм и поворачивать время (в том числе и время мысли) вспять. Кроме как фарсом, это ничем не может завершиться⁹. Все конечные формы философской мысли содержат противоречие внутри себя и могут его снять, только в своем внутреннем развитии и разложении, в процессе диалектического распада, в отделении «зерен» от «плевел»: «... если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12, 24–25).

Нужно движение вперед, нужно непрерывное обновление мысли через актуализацию философской классики, когда сама современность становится ее инобытием, ее становлением, фазами ее актуализации — самоотрицания и нового самополагания и т. д. В этом смысле, классика как гармония формы и содержания мысли и есть подлинная современность и актуальность, которую, однако, не нужно путать с популярностью, модой и «злободневностью». Это непрерывный диалектический процесс мысли через выявление противоречий всего конечного и его возвышения к бесконечному, всеобщему (историческая судьба гегелевской философии — яркий тому пример — распад, Фейербах, материализм, марксизм и т. д.).

Осознанию этой спекулятивно-диалектической задачи творческого развития национального духа во многом препятствует то печальное обстоятельство, что наша современная светско-академическая и православно-церковная мысль еще слишком «любит душу свою». Очень часто она игнорирует тот достаточно очевидный философско-исторический факт, что духовное «зерно» христианской религии, падшее, конечно, и в нашу православно-русскую землю, все-таки «умерло» и принесло «много плода» не на нашей почве, а на почве западной культуры. Плодом христианского зерна на почве Запада стал протестантизм, впоследствии породивший высшую логико-систематическую форму философии — абсолютный идеализм Гегеля. Гегелевская *Энциклопедия философских наук* завершила исторический этап становления предмета и метода философии, став началом абсолютно-идеалистического миропонимания в его субъективном моменте, т. е. в сознании самого Гегеля и небольшой группы его последователей. Духовным плодом православия стала объективация философии абсолютного идеализма в исторической жизни русского народа, в его политико-правовой, научно-образовательной, социокультурной и хозяйственной деятельности. Эта объективация была неизбежно связана с профанацией и вульгаризацией духа абсолютной диалектики в марксизме и коммунистической идеологии, рухнувшей в конце XX в. Как в XIX, так и в XX вв. русский человек оставался духовно неудовлетворенным, вечно ищущим и страждущим! И это утление не достигнуто до сих пор, так как после реализации субъективных и объективных моментов систе-

мы абсолютного идеализма в русской истории и философии XIX–XX вв., всеобщее воплощение идей спекулятивной философии в судьбе современной России, в ее научно-образовательной, политической и государственно-правовой жизни еще по настоящему и не начиналось.

Очевидно, что сейчас Россия вступает в «**философскую**» (положительно-разумную, всеобщую) эпоху своей многовековой истории, переживает фазу своей духовной Реформации, приходит к осознанию необходимости новой национальной идентичности как духовной Голгофы Пути, Истины и Жизни.

¹ О.Ю. Сумин — Е.С. Линьков. Интервью с Е.С. Линьковым от 17.02. 2006. Рукопись.

² О.Ю. Сумин — Е.С. Линьков. Интервью с Е.С. Линьковым от 17.02. 2006. Рукопись.

³ *Зеньковский В.В.* Идея Православной культуры // Православие и культура. Берлин, 1923 // http://www.rchgi.spb.ru/christian/zenkovskiy_1.html

⁴ *Бердяев Н.А.* Истина Православия // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж. 1952. № 11. С. 11 // <http://www.philosophy.ru/library/berd/pra.html>

⁵ Не случайно, что слова «Я от всех все беру и всех критикую!», стали своеобразным идейным девизом «последнего русского философа».

⁶ *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 172–173.

⁷ *Соловьев В.С.* Гегель // Соч.: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 419.

⁸ *Соловьев В.С.* Гегель // Соч.: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 430.

⁹ Гегель: «... единственное, чему учат опыт и история, это «то, что народы и правительства никогда ничему не научились у истории и не вели себя согласно урокам, которые должны были извлечь».

Сумин О.Ю.

Абсолютный идеализм как необходимость русской мысли и русской истории

Идет уже второе десятилетие с того момента, когда Россия вступила в новый, продолжающийся и поныне этап своего развития, ознаменованный разрывом с коммунистической идеологией, распадом СССР и поиском его бывшими членами новых форм своей идентичности. Этот поиск начался с того, что активно поощряемая долго ждавшей этого момента западной мыслью, Россия поспешила предаться публичному самобичеванию и покаянию, клеймя последний период своей истории как величайшее заблуждение, как некий исторический грех и дьявольский соблазн, от которого она, наконец, получила возможность вернуться на свои исконные, забытые пути, якобы более согласованные с общим ходом цивилизации. Именно на этих последних Россия рассчитывала найти решение своим культурным и прежде всего экономическим проблемам, если не достичь, то хотя бы быстро приблизиться к тем жизненным стандартам, по которым живет иной цивилизованный мир.

В этом своем стремлении побыстрее придать своим жизненным формам более разумный и прагматичный характер, манящим примером которого долгое время была, а быть может и все еще остается западная государственная и экономическая модель, русские зачастую упускали отметить то обстоятельство, что материальная и политическая свобода Запада есть только внешнее выражение его разумного духа, который коренится в глубине католического и протестантского понимания христианской идеи. Западные европейцы и американцы имеют разумное внешнее бытие настолько, насколько они разумны внутренне в своем религиозном мышлении. Реализация либеральной политической формы и достижение подобного западному материального успеха, таким образом, необходимо связано с принятием протестантско-католической этики. Над пропагандой в России этого, в общем-то, справедливого тезиса активно работают многочисленные западные миссионеры. Однако поскольку русская культурная традиция связана с иной формой христианской идеи, то русское сознание справедливо противится этому процессу, видя в нем потерю своей духовной автономии и духовным основанием будущего русского успеха пытаются поэтому сделать традиционные для нашей культуры православные ценности. При этом, однако, совершенно упускается из виду то обстоятельство, что именно объективная слабость духа нашей традиционной религии была причиной того, что коммунистическая доктрина успела справиться с ней. Создается впечатление исторической безысходности: мы хотим утвердить самую развитую форму политической и

экономической свободы, не имея для этого историко-религиозных, духовных оснований.

Представленный в работе текст, таким образом, можно воспринимать и как своеобразную «философскую теодицею коммунистического периода русской истории», которая имеет своей целью — как и религиозно-христианская теодицея — примирить сознание с миром, показать ему, что Бог никогда не оставлял человечество, что все и в природе, а тем более, в истории, подчинено его воле. Русские — устами Чаадаева — усомнились в любви Бога к ним и коммунизм как будто бы есть доказательство этой нелюбви, философское рассмотрение коммунизма, однако, показывает, что в коммунистическую эпоху Бог сделал первую историческую попытку явиться человечеству в своем самом прекрасном виде как философская, разумная идея. И раз Он сделал это на почве именно русского и иных славянских народов, то грех упрекать Его в нелюбви к ним. Тут нужно видеть, скорее, обратное.

Гегель, рассматривая отношение средневекового общества к христианской идее, констатирует, что дикие германские варвары первоначально не были способны понять все величие и глубину этой идеи. Используя образ, он сравнивает северные германские народы со свиньей, на шее которой вдруг оказалось алмазное ожерелье, с которым она не знает, что нужно делать. То же самое — сколь бы ни был нелицеприятен этот образ — мы должны сказать и о славянах: в коммунистической истории на «русско-славянской шее» оказалось ожерелье еще большей ценности — не религиозная, а спекулятивно-диалектическая идея. Подобно своим средневековым братьям — германским варварам — и славяне запятали ее дикостью своей натуры, но для величия идеи исторические страсти и вождения славян не имеют никакого значения. Славяне могут стыдиться только последних, но не самой идеи, которую они имели счастье (и несчастье) принять на свою собственную историческую почву, и имя этой идеи — философия абсолютного идеализма Гегеля.

Характерная особенность отечественной философии и культуры заключается в том, что история становления русской мысли в определенных пунктах оказалась совпадающей с историей развития гегелевской философии. Свидетельством этого является не только конкретное содержание истории русской философии, но и сам объективный процесс развития российского государства в XX в.

Философско-историческая точка зрения говорит нам о том, что даже после советской эпохи, во многом разрушившей традиционные религиозные ценности и идеалы русского народа, современное состояние России не только не должно быть предметом оплакивания, но наоборот должно определяться, как содержащее в себе огромные предпосылки духовного роста, которым бы могли позавидовать многие другие народы. Уверенность для такого отношения мы должны черпать из осознания того факта, что духовная свобода давно уже получила возможность не

только религиозного, но и разумно-философского познания. Западно-христианские этические ценности в XIX в. приобрели вид философской идеи, выраженной немецкой классической философией. Дух христианской этики с этого момента открыт для всех народов в свободной форме разумно-необходимого философского дискурса. С появлением системы абсолютного идеализма разум знает себя уже не только в особенных формах искусства и религии, не только определяет себя в форме распавшихся во времени случайных философских учений, но раскрыт для себя всецело, необходимо как универсальная, единая для всего человечества философская система разумного. Россия, таким образом, наравне с остальными народами имеет возможность строить свое бытие, основываясь не только на религиозной морали, но всецело на этих философских началах.

Основная задача данной статьи, таким образом, заключается в том, чтобы показать необходимую взаимосвязь между философией абсолютного идеализма и исторической судьбой России в XIX–XX вв. Исходным принципом при этом является логика всего историко-философского процесса (логическое как понятие). Или иными словами та понятийная форма, которую всемирно-исторический процесс сам дает себе в философии абсолютного идеализма, раскрывая себя как систематическая определенность понятия разума (разума как понятия).

Нашей задачей, таким образом, является отыскание этих всеобщих определенностей разумного в истории русской отечественной мысли, а также в самой объективной истории XIX и XX вв. Поскольку такой всеобщей определенностью разумного в ее самой конкретной форме является понятие абсолютного духа, то именно оно выступает для нас критерием отыскания определений всеобщего в мировой и отечественной истории. Этими определениями являются сами моменты понятия абсолютного духа.

Основные результаты проделанной работы могут быть выражены в следующих выводах¹.

1. Всеобщий результат историко-философского процесса как спекулятивного понятия в определенности абсолютного духа является принципом деления истории западноевропейской и отечественной философии на периоды.

2. Основными моментами разумного деления всемирного историко-философского процесса являются:

– **философия в определенности формы искусства**: античная философия;

– **философия в определенности религиозной формы**: западноевропейская философия (от философии Средневековья до немецкой классической философии);

– **философия в своей собственной определенности**:

а) становление тотальности философской формы как развитие момента субъективности — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель;

б) становление тотальности философской формы как развитие момента объективности — система абсолютного идеализма в рамках марксистской идеологии; реакция на систему абсолютного идеализма со стороны христианского сознания, выраженная в иррационалистических формах философии и позитивистских учениях.

в) развитие абсолютного момента в тотальности философской формы — движение духа в русско-советской философии от догматически воспринятых положений философии Гегеля к их адекватному пониманию.

3. История отечественной философии XIX–XX вв. должна необходимо рассматриваться как история отношения русской мысли к системе абсолютного идеализма, так как только через это отношение русская мысль оказывается развивающей определенность философской мысли как свою собственную определенность, а не эстетическую или религиозную.

4. Первоначальное восприятие философии Гегеля русскими мыслителями (русская литературная и поэтическая мысль, славянофильство и западничество) имело преимущественно чувственный, т. е. эстетический и религиозно-догматический, характер, что было обусловлено субъективной определенностью развития абсолютной идеи в духовной жизни России.

5. Дальнейшее развитие абсолютного идеализма в мировой и русской истории требовало освобождения от религиозно-эстетической зависимости через полагание идей своего объективного, т. е. политико-правового момента. Абсолютный идеализм находит свое практическое выражение в политической идеологии революционно-демократического (Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, А.И. Герцен) и анархического (М.А. Бакунин) движения.

Начальный этап творческого пути М.А. Бакунина, В.Г. Белинского и А.И. Герцена характеризуется стремлением этих мыслителей встать на точку зрения философского разума как уже свободного от непосредственности религиозного и эстетического философствования. Здесь философская идея еще не зависит от внешнего, сама определяет себя в себе самой как спекулятивное тождество содержания и формы, как спекулятивно-диалектический метод. Однако поскольку это тождество достигнуто еще в пределах субъективности, непосредственности, то оно оказывается непродолжительным. Достигнув на короткий момент единства с собой, философская идея из-за своей непосредственности не может удержать это единство. Идея перемещается в объективность, т. е. в политическую практику, что находит свое дальнейшее выражение в марксистско-ленинской идеологии советской эпохи.

6. Объективная определенность идеи в истории советской философии приводит к тому, что из недр объективности рождается новая субъективность, уже не непосредственная субъективность религиозного и эстетического сознания, а всеобщая, научно-философская субъективность. Этот период отечественной философии приходится на 1960–1980-е гг. — эпоху научного коммунизма, диалектического и исторического материализма.

На этом этапе содержащаяся в качестве одного из основных моментов идеологии «материалистическая диалектика» будет раскрыта мышлением как его собственная спекулятивная основа, на которой оно может стоять свободно и которую оно может противопоставить внешним элементам идеологии. В советской философии благодаря усилиям, прежде всего, Э.В. Ильенкова, М.К. Мамардашвили и затем Е.С. Линькова, спекулятивно-диалектическая мысль возвращается к самой себе. Отечественная культура снова обретает ту всеобщую философскую позицию, которой она впервые достигла в эпоху русского гегельянства XIX в. Гарантией того, что мышление вновь не утратит этой позиции, будет то, что своей непосредственной объективной предпосылкой, в отличие от XIX в., мышление будет иметь не историю религиозной идеи и историю религиозного государства, а объективную историю философской идеи как историю идеологии. Эту последнюю мышление должно будет понять как свою историю, как историю своего становления. К концу 1980-х гг. философская мысль России осознает необходимость теодицеи собственной истории. При этом окажется, что простой возврат к религиозной теодицее уже невозможен. Подлинное и всеобщее объяснение истории русской мысли может быть только философским объяснением, которое способно отставить научно-систематическую, а не религиозно-философскую точку зрения.

7. Философское творчество Е.С. Линькова показало, что истинным отрицанием коммунизма и его философии является только научное его отрицание. Сопrotивление догматизму коммунизма в литературе, искусстве, политике, в философии на уровне диссидентского движения советской эпохи, сколь бы ни было оправдано морально, эстетически, сколь бы ни вызывало уважения гражданским мужеством, является внешним. Только научное отрицание коммунизма является предельно истинным, гарантирующим отсутствие его реставрации в будущем. Истинное отрицание всегда разумно. Коммунизм поэтому может быть истинно преодолен только в разуме и через разум, не через эстетический, религиозный или политический разум, а через разум как философскую науку, ибо коммунизм сам выступил с претензией, что философская форма мысли есть его собственное достояние.

8. Достижение историко-философским процессом ступени своей тотальной развитости приводит к тому, что идея философской формы разумного переходит к полаганию момента своей всеобщности как единства субъективного и объективного моментов. Логическая целесообразность этого движения обуславливает необходимость перехода истории русской философии к философии русской истории, являющейся неотъемлемой частью философии всемирно-исторического процесса. Русская мысль выступает как единство истории философии и философии истории. Необходимая методологическая предпосылка русской философии истории — понятие «абсолютного духа», завершающее систему абсолютного идеализма.

9. В силу объективных исторических причин гегелевское деление философии всемирной истории на периоды вступает в противоречие с понятием абсолютного духа, согласно которому исторический процесс является развитием эстетической, религиозной и философской разумности; это противоречие получает свое разрешение в российской истории XX в. как объективации абсолютного идеализма в рамках советской философии и коммунистической идеологии.

10. Всеобщее духовное содержание всемирной истории есть развитие эстетического, религиозного и философского моментов идеи. Идею искусства были призваны развивать народы Востока и Древней Греции. Религиозный момент развивают западноевропейские народы. Идею разума как философской науки, выраженной Гегелем, должны были принять на свою почву славянские народы, прежде всего Россия, а также все народы, вошедшие в состав СССР. Советский период отечественной истории является, таким образом, периодом объективной, государственно-правовой определенности идеи разума как философской науки об абсолютном.

11. Духовное, экономическое и государственно-идеологическое самоутверждение России в качестве мировой державы начинается в XX в. в связи с победой СССР в Великой отечественной войне, объединением вокруг себя стран социалистической ориентации и длительным противостоянием идеологии США в годы «холодной войны».

12. Дальнейшее развитие духовных основ российской государственности и стремление вновь обрести сплывающую государство идею требует этого осмысления роли философии абсолютного идеализма в русской истории.

¹ См.: Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005; Сумин О.Ю. Абсолютный идеализм Г.В.Ф. Гегеля в отечественной философии и истории. Дисс... канд. филос. наук. Краснодар: КубГУ, 2006.

Логико-методологические основания изучения идеи России в контексте классической и современной философии истории

Философия истории представляет собой специфический раздел философского знания, нацеленный, прежде всего, на анализ логико-методологических проблем исторического познания, а также исторического процесса в целом.

Центральным понятием философско-исторической науки является категория всемирной истории. Философия мировой истории — есть целостная, развивающаяся система, состоящая из великого числа смысловых сторон и моментов. Она является не простой хронологической последовательностью разнообразных учений, а логически и методологически обусловленным, закономерным процессом. Определив всеобщее как результат особенных моментов и их отрицания, открывается истинный смысл не только всемирной истории, но и логико-историческое содержание русского национального духа как одного из составляющих всемирно-исторического процесса.

Понятие всемирной истории впервые утверждается в христианском мировоззрении. Философия истории приобретает смысловую завершенность и положение рационального знания, пусть еще и имеющего догматические основания; история представляется как «богочеловеческий процесс, в котором собирается и организуется единое человечество, «тело Христово»¹, абсолютная идея Бога становится осознанной в своей истинности.

Общеизвестно, первоначальная интуиция всемирной истории в ее церковно-теологической определенности возникает в западной патристике. Так, «возвышенно-догматический»² вариант хронологии обнаружен у Евсевия Кесарийского (около 263–339). Важнейший движущий принцип истории он видит в Сыне Божьем, тем самым, выступая одним из первых христианских писателей, попытавшихся наметить «богословие истории».

После Евсевия Кесарийского развитие христианской историософии продолжил Аврелий Августин (354–430). В трактате «О Граде Божием» последний описывает картину истории человечества как извечную борьбу «двух градов»: земной государственности и духовной общности в Боге. Один основан на любви к себе, доведенной до презрения к Богу, другой — на любви к Богу, доведенной до презрения к себе. Основная интуиция его сочинений — восхождение просветленного человека к Богу, «новая» личность в отношении к Творцу и миру. Конечная цель исторического процесса, таким образом, наполнена смыслом достижения

вечного мира в Боге, когда воинствующая церковь превратится в церковь торжествующую.

Иоахим Флорский (около 1132–1202) стал основоположником мистико-диалектической концепции всемирной истории. В основе его учений лежат представления о трехфазности исторического процесса, соответствующей трем ликам Троицы: Бог Отец (Ветхозаветная эра), Бог Сын (Новозаветная эра), Святой Дух (эра свободы, когда насильственная дисциплина уступит любви и миру, буквальное понимание Библии — духовной ее интерпретации). Заметно, эта концепция мировой истории уже не просто христоцентрическая, а тринитарная, то есть она уповала на появление в исторической реальности трех лиц Троицы, а не только Сына-Логоса, воплощенного во Христе. В ней предпринята попытка объяснить переход от одной ступени к другой, их внутреннюю преемственность, сообщить смысловое содержание и принцип разделения не только по догматическому, но и гносеологическому принципу.

Из вышесказанного следует, что в историософии западноевропейского Средневековья были созданы первые методологические предпосылки понимания всеобщности исторического процесса. С позиции современной философии истории видно, что теолого-мифологическое понимание всемирной истории в период Средневековья имеет догматический характер и не дает описания ее всеобщей разумности. Познавательная линия по преодолению христианского интуитивизма была проведена в метафизической историософии Нового времени.

Основоположником новоевропейских концепций исторического развития стал итальянский философ и историк Джамбаттиста Вико (1668–1744). Период его философского творчества свидетельствует о начавшемся разложении теолого-догматического и оформлении логико-категориального объяснения всемирной истории. Интерес Вико к исследованию истоков и причин сочетался с самой значительной инновацией — попыткой сформулировать законы исторического развития и применить позитивистский подход к истории в первой половине XVIII века. Однако преодоление религиозно-догматического видения исторического процесса было только частичным (например, в «Основаниях новой науки об общей природе вещей» Вико началом всемирной истории полагает первобытное состояние общества, наступившее после Всемирного потопа).

Так, просветительская философия истории теологическому пониманию истории противопоставляет идею общественного прогресса.

К примеру, Т. Гоббсом (1588–1679) для описания жизни вне государственного устройства было введено понятие «естественное состояние». Он предостерегал, что естественные права и свободы человека ведут к анархии, где каждый будет действовать с целью получения выгоды, что в итоге способно привести общество к гибели. В сочинении «Левиафан» (1651) мыслитель указывает на возможность недопущения конца истории путем издания гражданских законов и укреплением государственной

власти. Сравнивая государство с чудовищной силы ветхозаветным Левиафаном, защищающим людей от всяких бедствий, внутренних беспорядков и внешних вторжений, Гоббс выдвинул идею «общественного договора» между людьми с той целью, чтобы положить конец естественному состоянию «войны всех против всех».

Таким образом, благодаря выдвинутой на первый план идее общественного прогресса, понятие мирового исторического процесса впоследствии приобрело свое логико-категориальное обоснование.

Наибольший вклад в развитие исторических концепций времени внесли Вольтер (1694–1778), Ш.Л. Монтескье (1689–1775), П.А. Гольбах (1723–1789), А.Р. Тюрго (1727–1781), Ж.А. Кондорсе (1743–1794), И.Г. Гердер (1744–1803) и др.

Вольтер, для примера, категорически отвергает идеи провиденциализма и предлагает вместо теологического способа рассмотрения исторического процесса иной, а именно философский. Мыслитель первым пошел по новой дороге, «внес светильник философии в темные архивы истории»³, иными словами, ввел в научный оборот термин «философия истории» и сделал мировую историю предметом исследования философии.

Однако целостная, систематическая картина всемирной истории так и не сложилась в эпоху Просвещения: абстрактно-метафизическая, рассудочная мысль еще не позволяла увидеть ее. За построение такой логико-категориальной картины взялась немецкая школа философии истории, одним из основоположников которой считают И.Г. Гердера.

Гердера интересовала историческая эволюция человечества, взаимосвязь между эпохами, проблемы единства природы, общества и культуры. Но особые надежды возлагались на возможности совершенствования человека, развития в нем благородства и гуманности. На этом духовном фоне возникает наука о культуре как философия истории человечества. По словам Гердера, философия истории представляется подлинной историей людей, она берет свое начало из истории развития природы, выступает ее продолжением, постепенно достигая более высоких ступеней. В работе «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791), он стремится показать те ступени прогрессивного развития, которые ведут к достижению великой цели — «гармонии наций, объединено и дружно работающих в великой мастерской природы».

При всей недооценке исторических знаний, формально теологической основе мысли, механицизме общих концепций и детерминизме философско-историческая теория Гердера в методологическом аспекте значительно превосходит рассудочно-метафизическую историософию и становится главной предпосылкой спекулятивной философии.

О логико-систематическом характере обоснования всемирной истории позволила говорить трансцендентально-критическая философия истории представленная работами И. Канта (1724–1804), И.Г. Фихте (1762–1814), Ф.В.Й. Шеллинга (1775–1854).

Рождение немецкого классического идеализма отмечено философией И. Канта. Он выдвинул положение о возможности совмещения взгляда на историю как едином, закономерно направляемом историческом процессе и наличии в ней индивидуально-личностного измерения, связанного с самореализацией человека. Кант полагал, что попытка рассмотрения философами всемирной истории «согласно плану природы, направленному на современное гражданское объединение человеческого рода»⁴, должна восприниматься как возможная и даже как содействующая этой цели природы. У Канта мы наблюдаем первоначальную, еще рассудочную ступень становления метода спекулятивной философии.

Развитие трансцендентальных идей продолжил И.Г. Фихте. Несмотря на мысль о том, что история лишена свободы, он не склонен считать эмпирические факты достаточными для осмысления всемирно-исторического процесса. Фихте применяет принцип, руководствуясь которым, пытается свести все многообразие эмпирического материала к единству, на основе которого эмпирическое должно получить объяснение. Его философско-историческая периодизация (невинность человеческого рода — начинающаяся греховность — завершённая греховность — начинающееся оправдание — завершённое оправдание и освящение) носит диалектический характер, где начало и окончание развития совпадают. Таким образом, трансцендентальная историософия Фихте реализует безоговорочный переход к научной форме философско-исторического знания, хотя, как замечает П.П. Гайденок, требует логического преодоления рассудочной отвлеченности.

Постановку такой задачи осуществил Ф.В.Й. Шеллинг. Теперь мы уже имеем дело с подлинной философией истории как классическим результатом западноевропейской метафизики, где философ выделяет три основных периода всемирной истории: Судьба, Природа и Провидение. Первый период охватывает древнюю историю, второй начинается с расширения границы Римского государства, а третий наступит, когда Судьба и Природа раскроются как Провидение, «тогда придет Бог», т. е. произойдет диалектический синтез свободы и необходимости. Эта диалектика Шеллинга обобщила не только трансцендентальный опыт Канта и Фихте, но и привела философские категории в движение.

Завершает процесс становления спекулятивной концепции всемирной истории и поднимает историософское знание на другой уровень философско-историческая концепция Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831). Методологической основой его философии является учение о спекулятивной диалектике. Так, глубинное содержание спекулятивного мышления Гегель раскрывает через описание всего познавательного процесса: «Логическое по своей форме имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную. Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще...»⁵

Руководствуясь диалектическим методом (познание идей как взаимосвязанных и развивающихся), Гегель утверждает, что «всемирная история есть выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания»⁶. Первым принципом всеобщего процесса Гегель считает ступень погружения духа в естественность, вторым — выход из естественности и сознание собственной свободы, а третьим — возвышение до чистой всеобщности.

В логической конструкции объективного духа всемирная история отмечена как его завершение, за которым следует переход к духу абсолютному. Гегель часто обращается к утверждению о том, что всемирный историко-философский процесс имеет своей целью осуществление свободы, которая «представляет собой ход принципа», важное свойство содержания духа. Соответственно мыслитель определяет всемирную историю: «Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны»⁷.

Таким образом, главным логико-методологическим результатом философско-исторического развития не только немецкого идеализма, но и всей философии всемирной истории стала спекулятивно-диалектическая методология, глубокий теоретический и практический потенциал которой и сегодня остается до конца нереализованным.

Нельзя говорить о том, что последующее развитие философско-методологических оснований изучения всемирной истории было непродуктивным. В философии истории XIX–XX вв. проходили интенсивные процессы поиска новых форм и парадигм. Пусть вся совокупность последних философско-исторических концепций не смогла дать качественно нового, конкретного ответа на вопрос о смысле мировой истории, но, тем не менее, способствовала осознанию методологического главенства всеобщей диалектики: «Начинается логическая форма истины, логическое познание всеобщего единства субъекта и объекта, мышления и бытия. Но эта диалектика конкретного в себе самом всеобщего, понятого как абсолютная идея и выраженного в логической форме, и есть всеобщая диалектика Гегеля»⁸.

Не останавливаясь на интуитивной форме историософской мысли, перейдем к логико-методологическому анализу оснований изучения идеи России, находящейся в моменте субъективности.

Одним из первых критику христианско-мифологического истолкования истории проводит религиозный метафизик начала XIX в. П.Я. Чаадаев (1794–1856): «Дело в том, что мы еще никогда не рассматривали нашу историю с философской точки зрения. Ни одно из великих событий нашего национального существования не было должным образом характеризовано, ни один из великих переломов нашей истории не был добросовестно оценен...»⁹

Главным для Чаадаева является описание будущего и настоящего России. Первоначально страну он исключает из сферы Божественного промысла. Из отечественной истории, как полагал мыслитель, не удастся извлечь то, что «могло бы заполнить пустоту наших душ и дать плотность нашему расплывчатому сознанию». Только происходящие в его воззрениях изменения обнаружили недостатки теории и предписали стране дать провиденциальную роль, согласно которой она должна способствовать духовному возрождению христианского мира. «Так, Чаадаев, — пишет В.И. Мильдон, — включил Россию в логику Провидения: без этого жизнь самого философа лишалась оснований»¹⁰.

Несмотря на всю религиозность анализируемого опыта, начатый Чаадаевым процесс критического, философского осмысления судьбы России в мировой истории способствовал логико-методологическому развитию философско-исторических концепций идеи России в будущем.

Синтезировать позиции, занимаемые предшественниками и современниками в логике оформления «русской идеи», удалось В.С. Соловьеву (1853–1900). Центральной идеей философской системы мыслителя, описываемой А.Ф. Лосевым как «идеалистический материализм или материалистический идеализм», стала идея Богочеловечества как нравственного идеала всей истории, торжества всеединства.

Исходя из вышесказанного, субъектом исторического процесса, по Соловьеву, считается все человечество, части которого (народы) выполняют свою идею. Россия, чтобы выполнить свою миссию должна войти в жизнь христианского мира и положить все силы на осуществление всеобщего единства человеческого рода.

Выступив, таким образом, систематизатором предшествующей философской мысли, Соловьеву удалось заложить основу для последующих работ в русле отечественной метафизики всеединства.

Так, в начале XX в. в христианской историософии идеи России связаны с творчеством Н.А. Бердяева (1874–1948), С.Н. Булгакова (1871–1944), В.И. Иванова (1866–1949), И.А. Ильина (1883–1954), Л.П. Карсавина (1882–1952), С.Л. Франка (1877–1950). Каждый из этих мыслителей разрабатывал свое направление общей идеи, высказанной Соловьевым.

Первым актом отрицания метафизической и догматической философии (учения славянофилов, писателей, русских марксистов, либералов и коммунистов) стало распространение критической историософии, представленной русским неокантианством (Б.А. Кистяковский (1868–1920), П.И. Новгородцев (1866–1924), А.С. Лаппо-Данилевский (1863–1919)). В целом, неокантианцы значительно расширили круг философско-исторических проблем, развивая в своих трудах спекулятивно-диалектическую идею свободы гражданско-правового развития страны.

Переход от рассудочного истолкования идеи России к всеобщей определенности национального духа был продолжен в работах П.А. Флоренского (1882–1937) и А.Ф. Лосева (1893–1988).

Для Флоренского философия не довольствуется статичными описаниями, а вечно движется, «ищет присно-неувядаемого опыта». Именно диалектическим методом она отличается от науки, которая, как полагает Флоренский, враждебна жизни.

Однако точка зрения мыслителя, согласимся с В.В. Зеньковским, располагается в пределах религиозного сознания. Флоренский подчеркивает особенную важность проведения философствования в религии, в диалектике он предлагает видеть единственно христианский смиренный путь рассуждений.

Мыслитель строит свою философию, руководствуясь идеей софийности, способной объединить человечество. В работах «Столп и утверждение истины» (1914), «Троице-Сергиева Лавра и София» (1919) Флоренский осмысливает идеально-личностное содержание мира, одухотворяющую своей любовью Софию.

Углубление спекулятивной методологии нового, всеобщего, этапа отечественной философии истории исходит из трудов виднейшего мыслителя XX века А.Ф. Лосева. В своих трудах философ подводит основные направления русской религиозно-философской мысли к общему знаменателю и, в отличие от большинства мыслителей, стремится к четким, стройным определениям философских категорий.

Осмысливая мифологию, Лосев приходит к выводу, что она есть закономерное диалектическое продвижение и завершение идеи. Мыслитель пишет: «Если теперь вы построите какое-нибудь знание о мире вне диалектики, то это значит только, что вы дали натуралистическую картину мира, состоящую из гипостазированных понятий и почерпнутую из наблюдения слепых и случайно попавшихся вам фактов. Подчинившись же факту, вы умалили самостоятельную смысловую стихию разума и не дали ему развернуть все тающиеся в нем возможности»¹¹.

Разработка идеи России осуществляется Лосевым в контексте изучаемой им взаимосвязи абсолютной мифологии и абсолютной диалектики. При этом важно учесть, мысль философа содержит не только диалектическую, но и религиозно-мистическую составляющую. Так, Лосев писал о «русской национальности как органическом интернациональном центре передового человечества»¹², придавая, тем самым, особую значимость идее соборности.

Философская система мыслителя, оставшаяся логически незавершенной, явилась важным моментом в развитии спекулятивной логики идеи России как тотальности духовного развития отечественной культуры, а также показала необходимость обобщения всех позитивных достижений русской философской истории.

Попытаемся построить общую классификацию основных россиеведческих парадигм современности.

Первую группу составляют религиозно-догматические концепции (М.В. Назаров, В.В. Аксюциц, Н.А. Нарочницкая) с характерными для

них национально-традиционалистскими идеями, христианским толкованием истории и православным миропониманием. Разработчики этой группы концепций представляют русскую религиозную философию в качестве главного результата всего философско-исторического процесса.

В целом, предлагаемые в рамках этой осмыслительской парадигмы темы традиционны: судьба страны, место ее в мировой истории, соотношение с Западом и Востоком и т. д.

Особенно беспокоит исследователей недостаточное внимание к вопросам духовности, актуализация которых позволила бы сформулировать национальную идею, основанную на российских традициях (В.В. Аксютин), а также миссию по спасению мира, возлагаемую на русский народ (М.В. Назаров).

Н.А. Нарочницкая полагает, что «Россия не жизнеспособна без целей и ценностей, выходящих за пределы земной жизни»¹³. И поэтому, чем быстрее будет восстановлена духовная преемственность с прошлым, верой, культурой, тем скорее страна вновь станет державой. Главное, по мнению Нарочницкой, ту идею, что прорастает из семян национального чувства, не затапывать и не препятствовать ее облагораживанию православным духом.

Нужно заметить, несмотря на многообразие современных религиозно-догматических концепций, попытки возрождения «русской идеи» в том виде, каком она нашла свое отражение в трудах предшественников, справедливо могут быть названы современной философией истории искусственными и несостоятельными. Логико-методологическая определенность русского философского духа потребовала устранения случайной, догматической, религиозно-мистической формы своего выражения.

Ко второй, самой большой, группе можно отнести концепции идеи России, основанные на позитивном историко-фактическом и политологическом материале.

По мнению К.Г. Мяло, десятилетний катастрофический для России опыт «вхождения в цивилизованное сообщество» обязывает делать определенные и очень жесткие выводы. «Первый из них: «симфония цивилизаций», а стало быть, и создание подлинно единого человечества пребудет невозможным до тех пор, пока не будет развязан узел «Россия — Европа» (то есть Запад как интегральное целое). Второй: этот узел не может быть развязан на путях подражательной вестернизации России и отречения последней от самой себя. Напротив, он затягивается еще туже, а для России такая вестернизация сегодня обернулась нарастающей регрессией и поставила ее на порог «постыдной кончины». Наконец, последний по месту, но не по значению: европейские (западные) фобии, связанные с Россией, глубоко укоренены в собственном культурном самосознании Европы/Запада, а вовсе не обусловлены собственным поведением России»¹⁴.

Позитивно-историософское понимание самобытности России обнаруживается в трудах В.В. Кожина. Проанализировав многочисленные

исторические факты, исследовав культурные пласты духовного развития страны, «литературный историк» подчеркивает исключительную важность исторической памяти народа. Попытки нахождения новой формулы идеи несерьезны и искусственны. Как считает ученый, возможны только два пути: либо полная гибель страны, либо возвращение страны «на круги своя».

К подобному заключению приходит и один из самых известных политических философов современности А.С. Панарин. У России два пути — говорит исследователь в книге «Православная цивилизация в глобальном мире» — либо быть самобытной (поскольку сила нашей страны в самой России и Русской Идее), либо перестать существовать вовсе. У государства есть особенный статус: его предназначение «быть вселенским пристанищем и прибежищем «неприспособленных». России издавна грозило одиночество среди других, более «нормальных» стран». Изгои, о которых пишет А.С. Панарин — это, прежде всего, ее собственный народ, ставший отверженным в своем отечестве.

«Прощай, Россия!» — восклицает Дж. Кьеца. Кризис в России, полагает итальянский журналист, совпал с всемирными историческими процессами, для анализа которых наша страна еще не смогла выработать необходимых инструментов. «Третий Рим, или вернее, страна, претендовавшая на этот титул, сворачивает свои знамена»¹⁵. Будущее России будет зависеть от целостного плана, в процессе реализации которого должна будет измениться Евразия. Искать «собеседника» нашей стране следует в Европе, которая никому не угрожает.

Американский политический деятель, идеолог З. Бжезинский в отличие от Кьецы, считает, что вступление в Евросоюз маловероятно. «У России на самом деле, — говорит ученый, — есть только один выбор — стать неотъемлемой частью Запада. Любой другой курс означает для нее консервацию отсталости, крах демократии и возможно даже утрату части территории»¹⁶. Страна противится исчезновению имперских традиций и авторитарных наклонностей, отдает предпочтение высокоцентрализованной системе управления, а официальные лица в Кремле поддерживают зарождение «культы личности».

Свою версию цивилизационной теории предложил американский ученый С. Хантингтон. Отделяя «европейское» от «русского», он выдвигает тезис, согласно которому Россия, отказавшаяся от коммунизма, никогда не сможет стать Европой и внести вклад в ее историю. Цивилизационное одиночество нашей страны, подчеркнутое в работах определенно адресованных Западу, спровоцировало бурное обсуждение в научных кругах, поддерживая горячий интерес к нашей национальной идее.

Соглашаясь во многом со своими коллегами, американский политолог и социолог Ф. Фукуяма также размышляет о месте России в мировой политике и тенденциях ее развития. По мнению ученого, 90-е годы явились временем утверждения демократических основ, но с победой на прези-

дентских выборах В.В. Путина страна может начать движение к агрессивному и националистическому государству. При этом Фукуяма замечает, что «создается впечатление, будто российское общество решило, что оно сыто свободами девяностых годов и теперь хотело бы вернуться к более авторитарной системе»¹⁷. Страна должна развиваться по пути европейских стран, что является самым ее историческим путем. Путь сближения с Европой, как предполагает политолог, будет очень долгим и растянутым. Печален прогноз Фукуямы: будущее России — «слабое, неэффективное государство и плохо организованное гражданское общество, балансирующее между неустойчивыми правительствами и попытками навязать “порядок”, при усилении в то же время преступных группировок»¹⁸.

Таким образом, проводимое исследователями фактологическое описание оснований идеи России нельзя назвать философским знанием. Позитивное изложение материала — свидетельство только внешнего понимания вопроса.

О развитии спекулятивных концепций идеи России позволяет говорить растущий интерес философского россиеведения к логико-методологическим основаниям гегелевской диалектики. Наибольших успехов здесь достигли Е.С. Линьков, О.Ю. Сумин, А.Н. Муравьев (г. Санкт-Петербург), А.Н. Ерыгин (г. Ростов-на-Дону).

Размышляя о «русской идее», Е.С. Линьков, утверждающий каждый народ в качестве особенного бытия идеи, подчеркивает, что Идея человеческого рода одна. «Что же действительно нужно России? — далее размышляет Линьков. — Во-первых, определиться в понимании того, что есть *идея человеческого рода* как мировой абсолютный процесс, и, во-вторых, понять, что представляет собой Россия как момент этой абсолютной идеи человеческого рода»¹⁹.

Продолжая реализацию поставленной Е.С. Линьковым задачи «всеобщего освобождения русского духа»²⁰, О.Ю. Сумин в монографии «Гегель как Судьба России» рассматривает факт духовной взаимосвязи русской истории и культуры с философией немецкого классика. Автор доступно излагает и доказывает, что идею искусства были призваны развивать народы Востока и Греции, религиозную идею раскрывает Западная Европа, а идею разума как философской науки, выраженной Гегелем, должны принять славянские народы. Философия стала судьбой народов мира, но вхождение философии во всемирную историю произошло через судьбу русского народа. Так, отечественная религиозная мысль предполагала, что «русская идея» будет являться религиозной идеей, но она приобрела еще лучшую форму: «русской идеей» стала философская идея.

Немецкая философия, философия Гегеля, поясняет Сумин, становится «русской идеей» не потому, что она немецкая, а потому, что здесь весь всемирный историко-философский процесс достиг своего предельного напряжения. Именно этим соображением, замечает ученый, обусловле-

но, с одной стороны, сочетание истории философии с философией истории, а с другой, то, что упомянутое сочетание приобретает вид отношения: философия Гегеля — судьба России.

По словам А.Н. Муравьева, при обсуждении задач новейшей философии, центральной проблемой будет являться именно отношение к философскому наследию Гегеля. Учение немецкого классика завершает историческую и начинает логическую форму развития философии. Философский дух, замечает мыслитель, в действительности реализовал свои потенции пока только в форме искусства, а в форме религии этого еще не произошло. Однако этот факт не является помехой для решения философских задач. «Гегель вслед за Платоном правильно говорил, что философскую науку продвигает работа немногих. Поскольку это положение остается в силе и для развития логической философии, то я думаю, что этих немногих, особенно при правильной постановке философского образования, наш народ сможет выделить из своей среды»²¹.

Разработку спекулятивной концепции исторической судьбы России связывают также с творчеством А.Н. Ерыгина — современного историка русской философии, рассматривающего русский либерализм как важнейший вопрос духовной жизни России. Ерыгин является автором большого числа фундаментальных работ по философии истории, которые основаны не только на позитивном изложении огромного философско-исторического материала, но также демонстрируют близость ученому диалектики, спекулятивного типа построения знания, ориентацию на классическую немецкую философию, воплощенную в отечественной исторической мысли.

Проведенный историко-философский анализ показывает, что эстетическая и религиозно-метафизическая формы русской мысли уже реализовали себя в отечественной истории и не могут быть механически восстановлены в качестве доминантных духовных систем. Теперь же настала пора подлинно философской *идеи России*, интегрировавшей все истинное, что содержалось в предыдущих формах разума и оставившей позади себя все внешнее и несущественное.

Как показывает наше исследование, трудов направленных на целостное, диалектическое понимание идеи философского разума во всемирной истории, по-прежнему, очень мало. Спекулятивное осмысление огромного историко-фактологического материала, отражающего объективацию третьего, самого важного момента абсолютного духа, а именно философского, — вот одна из важнейших задач современного философского осмысления.

¹ Булгаков С.Н. Неотложная задача // Вопросы жизни. 1905. Сент.

² Лебедев А.П. Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб. 1903. С. 67.

³ Такими словами новаторскую роль Вольтера отметил А.С. Пушкин в письме П.А. Вяземскому (предположительно) от 5 июля 1824 г.

- ⁴ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. в 6 т. М. 1966. Т. 6 С. 21.
- ⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М. 1975. Т. 1. С. 201–202.
- ⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб. 1993. С. 102.
- ⁷ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 8. М.; Л.: 1935. С. 98.
- ⁸ Линьков Е.С. Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб. 1997. С. 16.
- ⁹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма / Вступ. статья и коммент. Б.Н. Тарасова. М. 1987. С. 141.
- ¹⁰ Мильдон В.И. Чаадаев и Гоголь (опыт понимания образной логики) // Вопросы философии. 1989. № 11. С. 78.
- ¹¹ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М. 1993. С. 74.
- ¹² Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М. 1991. С. 510.
- ¹³ «Россия нежизнеспособна без духовных ценностей». Интервью Наталии Нарочницкой с Дмитрием Киселевым // Филград. Город живого творчества // <http://www.filgrad.ru/texts2/nn14.htm>
- ¹⁴ Мяло К.Г. Между Западом и Востоком // К.Г. Мяло. Библиотека думающего о России // http://www.patriotica.ru/gosudarstvo/mialo_uras.html
- ¹⁵ Кьеза Дж. Прощай, Россия! // Дж. Кьеза // Библиотека думающего о России. (Рус.) // URL: http://www.patriotica.ru/actual/keza_pr_ross.html
- ¹⁶ Эггерт К., Бжезинский З. Россия должна стать частью Запада // К. Эггерт. Русская служба Би-би-си // http://news.bbc.co.uk/1/hi/russian/russia/newsid_3693000/3693108.stm
- ¹⁷ «Путин надеется на то, что Запад закроет глаза». Интервью Френсиса Фукуямы сотруднику немецкого издания «Sueddeutsche Zeitung» Дитеру Вульффу // Русский архипелаг. (Рус.) // <http://www.archipelag.ru/authors/fukuyama/?library=1598>
- ¹⁸ «Жизнь после истории». Интервью корреспондента журнала «World Link» с Френсисом Фукуямой // Библиотека думающего о России // http://www.patriotica.ru/enemy/fukuyama_inter.html.
- ¹⁹ Интервью Е.С. Линькова О.Ю. Сумину от 17.02.2006. Рукопись.
- ²⁰ Сумин О.Ю. Гегель как судьба России: 2-е изд. Краснодар. 2005. С. 161.
- ²¹ Муравьев А.Н. Учение Гегеля об абсолютном духе и задачи новейшей философии // ФИЛОСОФ&Я // <http://philosophiya.ru/uchenie-gegelya-ob-absolyutnom-duhe-i-zadachi-noveyshey-filosofii-muravev-an>.

Гордеев И.В.

Россия в глобальном мире: вызовы эпохи постмодерна

1. Мир как единое целое в эпоху постмодерна

Политическая и философская мысль на протяжении своей истории не раз обращалась к теме единого мира и сближения прогрессивных государств. И действительно, сегодняшняя структура международной политики и экономики достигла своей глобальной стадии, мир превратился в целостность. Из этого признака вытекают вполне определенные свойства мировой системы — она ограничена в ресурсах, она обладает свойствами сжатия пространства и времени, и на своей качественно новой стадии поддается определенной степени контроля. Это, однако, не означает снятия противоречий между глобальными акторами и разрешения мировых вызовов, напротив, нынешняя эпоха характеризуется особой напряженностью связанной с новейшими феноменами и трендами. В этой связи особое звучание приобретает дискурс о положении России в глобальном мире и о том, какие пути нам предстоит избрать перед лицом вызовов Запада. Положение нашей страны сегодня весьма неоднозначно. С одной стороны мы признаны проигравшими в «холодной войне» и после неудачных либеральных авантур по развалу экономики, символически определены в стан государств-реципиентов, с другой, Запад вовсе не снизил свои военные интенции в отношении России, которая, по-прежнему, представляется серьезной геостратегической силой, обладающей колоссальными ресурсами.

Говоря о современности, мы должны учитывать такие две ее неотъемлемые характеристики, как постмодернизм и глобализация. Потому наиболее адекватным сегодня является рассмотрение глобального мира через призму парадигмы постмодерна. На первый взгляд важность постмодернизма в понимании глобализации не так очевидна, однако при детальном рассмотрении современных процессов становится заметно, что парадигма постмодерна играет в описании глобальной современности не последнюю роль.

Сама по себе глобализация является сегодня одним из наиболее популярных для исследования феноменов в политических, социологических и экономических науках. Однако связи глобализации с парадигмой постмодерна уделено недостаточно внимания. При этом постмодернизм является философской основой современного глобального мира и построение комплексной концепции исследования глобализации без него невозможно. В этой связи важно внимание к России, также затронутой

дискурсом постмодерна в силу своей связи с западным миром, но при этом сохранившей свои цивилизационные особенности.

Глобализация является собой целый комплекс процессов, таких как рост международной торговли, ослабление суверенитета национальных государств, развитие транснациональных корпораций, гипермобильность любых ресурсов (в том числе профессиональных кадров), виртуализация капитала, создание глобальной информационной сети, культурная экспансия Запада и ответное проникновение на Запад культур Востока. Вектор глобализации идет с Запада, и также постмодернизм является целиком и полностью продуктом западной цивилизации на нынешнем этапе ее развития.

Объединение мира условно началось в Эпоху великих географических открытий (XV–XVI вв.) — мореплавание и наука доказали замкнутость земного пространства, появились первые мировые лидеры (Португалия, Испания, Нидерланды), именно тогда были подписаны первые соглашения о разделе мировых сфер влияния. Качественный скачок в сторону современной глобализации произошел во второй половине XX в. и был связан, в первую очередь, с таким революционным сдвигом в международной торговле, как появление транснациональных корпораций и открытие экономических границ. Развитие международного разделения труда, возникновение мировых рынков сырья и капитала, позволили глобальной системе открытых экономик объединиться в одну глобальную экономическую структуру.

Помимо экономических достижений, качественным сдвигом стало возникновение мировой политической системы, основанной на транснациональной политике. XX в. характеризуется небывалым ростом международных неправительственных и межправительственных организаций. У новых международных организаций появились соответственно и новые цели, которые вытекали из признаков и свойств мировой системы, которую эти организации были призваны развивать и оберегать. На повестке дня международных организаций встали глобальные проблемы современности, угроза мировых войн, гуманитарных катастроф и преодоление мирового экономического неравенства. Потребность в мировом управлении и в мировой торговле привела к отчуждению национального и культурного суверенитета и к требованиям открытости и мобильности.

Современная эпоха как эпоха постмодерна пришла во второй половине прошлого века на смену эпохе политического и экономического модерна, чьей неотъемлемой чертой была установка на разного рода технологические, политические и прочие модернизации. Комплекс качественных сдвигов на Западе во второй половине XX в., новейшие тенденции в философии, культуре, политике, экономике, были связаны с преодолением послевоенного упадка и, как следствие, резким подъемом во многих сферах. Для подобного роста должны были появиться новые основания западного мышления, связанные с кризисным пере-

осмыслением тупиковых итогов модерна, который привел к мировым войнам. Неадекватность сложившихся межнациональных соглашений новейшим тенденциям международных отношений требовала перехода к более гибким и открытым принципам регулирования и новым типам политики.

Модернизация, тем не менее, подготовила основы для того скачкообразного роста, который привел к глобализации. Индустриализм и капитализм модерна создали технологические предпосылки для объединения мира, а также обобщенные средства обмена, которые позволили преодолеть географические и политические границы¹. Глобализация была бы невозможна без таких достижений модернизации как современные телекоммуникационные технологии, средства транспорта и хранения и передачи данных, конвертируемых электронных валют. Однако модернизация не смогла объединить мир в единое целое. Дело в том, что модернизация была ограничена в своих целях и видела своим объектом суверенное государство или идеологический блок, но не глобальный мир. Вселенной модерна была биполярная система противостоящих суперструктур. В постмодернистскую эпоху, с крахом Советского блока мир перешел на однополярную стадию, стремящуюся на самом деле к дезавуированию любого рода полюсов и созданию сетевой структуры управления.

Так, одним из оснований сдвига в мышлении Запада стала парадигма постмодерна. Дело в том, что глобализация, как и постмодернизм — это завоевания западной мысли и западного прогресса. Запад стал одновременно колыбелью и испытательным полигоном для постмодернистской глобализации. В науке и философии парадигма постмодерна часто рассматривается как маргинальное теоретизирование, лишь условно объединенное в философскую систему. И действительно, постмодернизм, являясь, по сути своей, философией отрицания и сомнения, бежит всех видов глобальных теорий и метарассказов, и именно теоретическая мобильность постмодернизма связана с обоснованием глобального мира без границ и жестких ограничений. Энергия постмодернизма реализовалась в том, что он смог во второй половине XX в. преодолеть свою научность и настроиться фактически на все сферы жизнедеятельности западного общества — политику, экономику, культуру. В свою очередь глобализация затрагивает не какой-то один аспект развития человечества, а также проникает во все возможные сферы деятельности. Глобализация и постмодернизм набирают силу параллельно, ибо являются составными частями одного комплексного процесса.

Так в мировом масштабе, глобализация пришла на смену модернизации², что позволяет говорить об условном соответствии процессов эпохам: модернизации — модерну, глобализации — постмодерну. Контраст между модерном и постмодерном, между модернизацией и глобализацией — это контраст между закрытостью и открытостью, стабильностью и мобильностью, единством и множественностью и т. д.

2. Теоретические презумпции парадигмы постмодерна

Итак, нынешняя эпоха, примерно с 70–80-х годов XX века с некоторой долей условности, может быть обозначена как эпоха постмодерна, то есть эпоха, в которой ценности и ожидания, а главное — мировые способы перераспределения ресурсов и разделения труда, могут быть обозначены как постмодернистские или постмодерные³. Это значит, что во всех областях человеческой деятельности Запада в той или иной степени проявились сегодня те аспекты, которые были затронуты в текстах исследователей, которых условно называют постмодернистами. Это такие авторы как Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делез, Р. Барт и другие. Особую роль в описании современного состояния западной цивилизации как постмодернистской сыграли, безусловно, Ж.-Ф. Лиотар и Ж. Бодрийяр.

Заслуга философов-постмодернистов в описании современного мира на первый взгляд может показаться спорной. Не все авторы пишут о политике, существенное внимание уделяют филологии и культуре, а язык их текстов сложен, местами близок к художественному, и порой возникает мысль, не являются ли вещи, описанные в их книгах — научной провокацией или эпистемологическим вымыслом. Тень неопределенности и недосказанности, тотальной парадоксальности и нигилизма стоит за парадигмой постмодерна и является ее неотъемлемым свойством. С другой стороны именно неопределенность и запутанность, смещение целей и ценностей, подмена одних понятий и тенденций другими, а также тотальная мобильность информации, кадров и финансов, характеризуют современную эпоху. Это эпоха противоречий и парадоксальных практик.

Постмодернизм следует рассматривать в двух ипостасях. Во-первых, это постмодернизм как направление в западной философии и лингвистике, являющее собой своеобразный постструктуралистско-постмодернистский комплекс, и здесь речь идет о парадигме постмодерна. Во-вторых, можно говорить об эпохе постмодерна, как о нынешнем «постсовременном» состоянии глобального мира.

Российский политолог и философ А.С. Панарин связывает революционный поворот Запада к состоянию постмодерна с прорывом в лингвистике, который произвел шведский языковед Ф. де Соссюр. Речь идет, конечно же, о дискурсе разрыва означающего от означаемого или знака от референта. Впервые этот тезис был постулирован Соссюром в следующем виде: «Означающее немотивированно, т. е. произвольно по отношению к означаемому, с которым у него нет в действительности никакой связи»⁴. Развенчание бинарных оппозиций модерна (таких как означающее/означаемое, бытие/небытие, истина/ложь и др.) было продолжено Ж. Дерридой, предложившим расшатать связь между членами оппозиций при помощи деконструкции. Результат отделения означающего от означаемого, знака от референта мы видим повсеместно в западной культуре и в практиках глобализма. Глобализация навязала нам тотальное

высвобождение знаков, диктатуру свободы — свободных рынков, не скованных национальными границами, свободных финансов, оторванных от производства в режиме спекулятивных игр, массовой культуры, свободной от давления норм морали и традиции.

Мышление постмодерна — это мышление критического скептицизма во всем, мышление эпистемологической неуверенности, недоверия к традиционным текстам и институтам, это поворот в сторону иррационального и инстинктивного. Своеобразная «постмодернистская чувствительность» апеллирует к парадоксу, к интуиции и бессознательному, она не верит «закабальющим дискурсам» классических философий и одновременно стремится к свободе и движению. Эпоха постмодерна — это эпоха конца рационального, эпоха высвобождения фрейдовского «Оно». Постмодернизму чужды любые формы унификации, табу, закабаления. Современная культура — вполне очевидно — это культура высвобождения инстинктов, культура деконструкции всех видов культурных надстроек, слома всех запретов и торжества субкультур.

Эта специфика современной транснациональной массовой культурой связана с таким свойством глобализации как «коммуникативная революция». В создании международного типа массовой культуры участвуют планетарные СМИ, которые распространяют стандартные универсальные символы, этические и поведенческие образцы по всему миру. Эти символические модели легко конвертируются и адаптированы для восприятия практически любым типом личности. В этом состоит их сила и их главная опасность.

Постмодерн — это гиперплюрализм, гипермобильность в мире, где запреты условны а границы прозрачны. Современная постмодернистская глобализация связана с глобальной политикой, которая пренебрегает региональными политическими системами в угоду мировой торговле и средствам телекоммуникаций.

В постмодернистской парадигме мир политический получает своеобразное освобождение, приобретает автономный статус⁵. Политическая система выступает как способ производства власти классом политических профессионалов. Именно это мы наблюдаем в США — политическая борьба в стране является борьбой двух изоморфных (в плане базовой политической ориентации на демократию) политических сил, которые более не выражают интересы масс. Требования конкретных групп населения становятся предметом для политических лозунгов, а выборы любого уровня превращаются в персональные шоу конкретных политиков. А идентификация избирателя с той или иной политической партией — это во многом дань моде или семейной традиции.

Важным в этой связи представляется дискурс о пространстве и времени постмодерна, которые, безусловно, не совпадают с глобальным. Постмодерн — новейшее состояние западной цивилизации, а значит, и мира в целом, ибо вектор современных глобальных изменений направлен с За-

пада на Восток. Это вектор вызова, на который уже сегодня Восток дает свой специфический ответ. Одним из продуктов постмодерна является глобализация, а глобализация как доктрина, соответственно — является проводником западного постмодерна, как общей культурной надстройки или системы символических практик.

Эпоха так называемого политического модерна, основным завоеванием которой были практики мировых войн под знаком идеологий, подошла к концу. Она окончательно завершилась с крахом Светского блока как суперструктуры планового авторитарного хозяйствования глобального масштаба. Однополярный мир получил новый вектор развития — в сторону якобы единства, целостности, но на самом деле тотальной раздробленности и дисбаланса сил и ресурсов.

Уже из самой этимологии понятия «постмодерн» видно, что оно оперирует человеческим временем. Постмодерн преодолевает настоящее и консервирует будущее в современности. Глобализация же работает с такой категорией как пространство, ибо стремится монополизировать его в своих целях. Таким образом, постмодерн и глобализация являющиеся составными частями одного комплексного процесса, как бы действуют в двух разных сферах — во времени и в пространстве современной человеческой цивилизации.

3. Глобализация как проводник состояния постмодерна

Вполне очевидно, что современный мир преподносит ряд глобальных противоречий и несоответствий. Составные части глобализации: процессы создания и развития мирового рынка, интеграция, плюрализм проходят под знаком всеобщего гуманизма, взаимопомощи, освобождения государств и их народов от разного рода диктатур и невзгод. Повсюду постулируются открытость и независимость, при том, что соотношение одного и другого часто трактуются особым образом в зависимости от случая. Однако в то же время глобализация несет все новые вызовы: экологические и техногенные катастрофы, международный терроризм, транснациональная преступность, насаждение серийных образцов массовой культуры.

Многие, не вполне очевидные на первый взгляд процессы стоят за всеобщей эйфорией от глобализации и всемирной рыночной интеграции. Говоря о глобализации, важно помнить, что она является не только объективным процессом, но и набором текстов, идеологией, взятой на вооружение Западом в своей борьбе за мировое господство. Таким образом, следует отделять идеологию глобализации от объективных процессов мировой интеграции. Истинные основы западной глобализации, ее текстуальное обоснование, следует искать не только в научных трудах, но также в уставах и документах транснациональных корпораций и мировых финансовых структур — таких как МВФ и ВТО.

Конечно, вполне очевидно, что режим работы мировых финансовых структур позиционируется в качестве научно обоснованного и рационального. Однако при более детальном рассмотрении оказывается, что глобальные рынки и мировое перераспределение труда действуют скорее по спонтанным механизмам, с большими девиациями. И это происходит под знаком жесткой идеологизированности акторов теорией невмешательства в экономику. А в это время пропасть между богатыми и бедными только увеличивается. Почти четыреста миллиардеров владеют таким же богатством, каким владеет половина жителей земли. Никакие рациональные модели и идеологические построения не в состоянии изменить нынешнее положение вещей в мире, когда 1,2 миллиарда человек существуют меньше чем на 1 доллар в день. И дело тут не столько в изначальной несоответственности глобальной экономики, сколько в том, что современная мировая экономическая система — это многослойный набор механизмов, которые зачастую работают на достижение разных, порой противоречащих друг другу целей. Большая часть мировых капиталов функционирует в виртуальном режиме. Деньги эти не подкреплены никакими реальными производительными силами. «Постмарксовская» спекулятивная экономика позволяет делать деньги «из воздуха», путем производства виртуальных продуктов и перепродажи денег. В этом и состоит парадоксальная абсурдность современной мировой политико-экономической системы. Сегодня налицо опережение экономикой политики в глобальных масштабах. Правительства и парламенты планомерно разрушали барьеры на пути свободного движения капитала, и, освободив энергию неконтролируемой экономики, оказались бессильны перед ее аппетитами. Мировая политика сегодня не адекватна глобальному рынку, ибо уже не в состоянии на него влиять.

Однако демократия, несмотря на справедливую критику со стороны политических мыслителей от Платона до Черчилля, оказалась более гибкой и мобильной идеологией, чем суперпроекты модернистского типа. Но сегодня демократия приобрела новую форму, позволяющую ей распространяться по всему миру. Сегодняшний информационный капитализм, основанный не в последнюю очередь на постоянно совершенствующихся научных достижениях в области воспроизводства, хранения и передачи данных, позволяет транслировать идеологию глобализации и демократизации на весь мир и дает возможность, так называемым агентам глобализма действовать во всех точках земного шара. Когда исчезла угроза диктатуры пролетариата, все силы Запада были брошены на построение диктатуры всемирного рынка⁶. Многие теоретики и исследователи глобализации всерьез обеспокоены тем, что вместо того, чтобы помогать, спасать, учить и направлять, дискурс глобализма — отбирает, узурпирует и поглощает. На деле, западная помощь обездоленным странам третьего мира зачастую оборачивается еще большими потрясениями, которые почти не контролируются. Повсеместное наса-

ждение свободных рынков и требования прозрачности делают неокрепшие экономики третьего и второго миров уязвимыми перед любыми формами экономического контроля со стороны Запада. При этом глобализация не преуспела ни в сфере сокращения бедности, ни в сфере обеспечения стабильности⁷.

Глобализация проталкивается транснациональными корпорациями, которые перемещают через границы капиталы, товары, технологии и информацию, однако вместе с этим свободно перемещаются наркотики, оружие, и любого рода теневой капитал. Таким образом, в глобализации есть масса безусловных положительных качеств, но очень многие негативные следствия заставляют задуматься — а нужна ли вообще глобализация кому-то кроме Запада и транснациональных корпораций?

Западная демократия и монополистический капитализм в эпоху противостояния социализму боролись за свой вариант светлого будущего, и во многом его достигли. Процветание и благосостояние позволили задуматься о развлечениях и услугах. Поставщиком сырья для растущего постматериализма стал Голливуд, его продукты продаются в мировых масштабах, неся с собой соответствующие ценности и стандарты.

Таким образом, еще одной характеристикой современной эпохи является ее нацеленность на развлечения. Развлечения — типичная новейшая форма постмодернистского производства — в сравнении с любыми видами промышленности, себестоимость шоу значительно ниже, и оно способно приносить дивиденды, многократно превышающие затраты. Торжество сферы услуг и информационного производства представляет возможным получение разного рода ментальных удовольствий, а вследствие своей дешевизны они стремительно распространяются по всему миру, параллельно неся с собой простую информацию о неизбежной победе демократии во всем мире. В антропологическом смысле речь здесь идет о смерти «рационального человека» Просвещения и о реализации новейшего постмодернистского проекта «человека желания».

Стоит также обратить внимание на тот факт, что демократический дискурс и дискурс глобализации находятся в несколько противоречивых отношениях. Дело в том, что глобализации как феномену постмодерна чужды как идеология глобального господства какой-либо идеи, так и однополярная мировая система. Ушла эпоха модернистского противостояния сверхдержав, работающих в режиме жесткого администрирования и целостной власти. Вместе с тем, к управлению миром оказались не применимы старые менеджерские стратегии. Мировая система просто казалась слишком масштабной для того, чтобы ее можно было контролировать «по-старому». В этой ситуации США, как победитель в «холодной войне» (которую некоторые политологи указывают в качестве «Третьей мировой») были вынуждены перейти к более гибкому способу управления — без четких властных структур, без национальных границ, но с сетевой системой насаждения потребительских стандартов и демократиче-

ских ценностей в целях достижения наибольшей изоморфности политических институтов и мобильности капиталов.

Глобализация как объективная закономерность, стремится объединить и народы и снести границы. Глобализация как идеология США стремится сохранить их статус сверхдержавы при потере остальными государствами любых суверенных статусов. То есть на современном этапе США как мировому гегемону объективные свойства глобализации на руку. Америка смогла уловить ритм глобализации и использует ее деконструкционные тренды в своих целях. Мировому гегемону выгодны открытые границы и мировое разделение труда, обеспечивающее достаточный уровень потребления внутри «золотого миллиарда», именно такое положение вещей позволяет в некоторой степени управлять глобальным миром. Только в режиме тотальной открытости для чужих рынков и культур «сетевая демократия» способна выжить, однако именно в процессе глобализации она сама размывает свой единый центр. Ведь глобализация как объективный процесс стремится не только разрушить границы, но и уравновесить потоки капитала и культурных кодов. Этот достаточно очевидный логический прогноз позволяет увидеть неизбежный закат Запада, и помыслить его дальнейшее растворение наряду с Югом и Востоком в будущей бесструктурной мировой экономико-политической среде.

История циклична, она развивается в режиме чередующихся вызовов и ответов, а потому серьезным ответом, мощным противовесом современному западному плюрализму меньшинств являются волны национализма и увеличение роли в мировой политике таких «несовременных» институтов, как религия. Речь идет в первую очередь о табуированном и полном запретах исламе как ярком ответе на вызов Запада. Однако у остальных мировых религий и культур есть потенциалы, связанные с открытием будущего.

4. Пути России в глобальном мире

Современное господство Запада в мире и те модели управления и символического производства, которые насаждаются повсеместно в режиме вестернизации, во многом разрушительны для самого «золотого миллиарда». Установка на победу «экономического человека», безразличного к судьбам мира чревата экологическими и социальными катастрофами.

Россия сегодня попала в число стран, являющихся, с точки зрения Запада, недостойными существования в постсовременности. В числе прочих нам были предложены экономические модернизации, проведение которых было поручено людям, утратившим свою связь с Россией и принявшим на вооружение идеологию либерализма. Наши западники, обреченные презирать специфическую цивилизационную идентичность России примеряют ее к эталонам, диктуемым демократическим великим

учением. И здесь все те, кто меряет Россию в западной системе координат, начинают клеймить ее как авторитарное, враждебное демократии цивилизационное пространство. При этом многие забывают, что коммунистический опыт был в свое время апробирован Россией не в силу принадлежности к «азиатскому рабскому этосу», а силу ее интегрированности в европейское культурное пространство, откуда и пришли идеи Маркса. В то же время нацизм и фашизм имели место в просвещенной Европе, как до этого имела место якобинская диктатура. Так, тоталитарные девиации эпохи модерна — это продукты развития западной мысли Нового времени.

Современная модель глобализма — это вид текста, не укорененного в культуре или традиции, стремящегося не только избежать ангажированности прошлым, но и обезопасить себя от непредсказуемого будущего. То есть речь здесь идет скорее о гипертексте — конгломерате освобожденных от означаемого означающих, постоянно перетасовываемых по случайному принципу. Постмодернизм — это во многом реакция на цивилизационные потрясения первой половины XX века. А глобализм — воплощение этой реакции.

Когда мы говорим о России, и о православной цивилизации в целом, мы имеем в виду не только историческое пространство, отличное от Запада, но и качественно иное время — устремленность в будущее по ту сторону дискурса «конца истории». Страх перед будущим заставил Запад заморозить модернистские суперпроекты по обустройству мира, а выпавшая «золотому миллиарду» роль двойного победителя (во Второй мировой и в «холодной войне») предоставила колоссальную возможность закрепить свой статус в дискурсе. Постмодернизм говорит о деконструкции достижений предыдущих культур и наступлении эпохи эклектики «подобий» без установки на создание качественно новых «оригиналов». Глобализация говорит о ситуации, когда человечество уже пришло к наивысшим ценностям — к демократии и свободному рынку, и когда нет нужды в новых формационных прорывах и в качественно ином будущем. Есть лишь необходимость сохранить и преумножить достижения нынешней постсовременности, основанной на господстве «золотого миллиарда» и его потребительского этоса. И не беда, что с точки зрения последовательного постмодернизма — демократия — это тотализирующий дискурс, а невидимая рука рынка — симулякр.

Подобно другим странам, выпавшим из мирового авангарда в силу «цивилизационной несостоятельности», Россия, с точки зрения США, подлежит интеграции в мировое экономическое пространство по правилам глобализма. Это означает прозрачность экономики для удобного контроля со стороны международных финансовых институтов, выдающих кредиты, и открытость рынков для удобного движения мировых финансов. Более того, Россия является обладателем колоссальных ресурсов, использование и разработка которых при этом ведется не в полную силу,

и в этом смысле Россия является единственным в своем роде мировым резервом, обладающим как огромными площадями лесов, так и запасами полезных ископаемых. А ведь именно ограниченность ресурсов планеты вынудила победителей в «холодной войне» негласно отказаться от установки на достижение потребительского рая в планетарных масштабах, и взять курс на дистанцирование от остального мира. Поэтому Россия является зоной геостратегического интереса Запада, а пространство бывшего СССР — территорией для модернизаций и вестернизаций культивированных из продуктов «парада суверенитетов» негативно настроенных к России государств. Причем речь идет не только о России, но и обо всем Евразийском континенте, представляющем для Запада враждебную силу, потенциально способную стать источником преодоления «нового мирового порядка». В логику глобализации не входят не только блоки государств, но и отдельные сильные государства с идентификацией отличной от либеральной.

Стратегия разделения континента восходит еще к геополитическим классикам — А. Мехену и Х. Маккиндеру, к модели противостояния «море — суша» и понятию хартленда. Как ни странно, Запад до сих пор стремится завладеть хартлендом, а потому применяет на Евразийском континенте так называемую тактику геополитического сдавливания — «кольца анаконды»⁸. Только, раздробленный, слабый континент, разделенный на множество «сырьевых» государств будет эффективно встроено в новый глобалистский мировой порядок. Единое постсоветское пространство опасно для Запада и доктрины глобализации, ибо до сих пор является потенциальным ядром второго полюса устойчивой бинарной мировой политической системы.

Здесь стоит отметить, что сегодня инвестиционная привлекательность России наоборот возрастает, в то время как после неудавшихся модернизаций 90-х она резко снизилась. И, несмотря на обвинения в недемократичности со стороны западной прессы, мировому бизнесу это безразлично, когда речь идет о стабильных доходах.

Сегодня у России много проблем. По сравнению с благополучным Западом, наша экономика выглядит слабой, а политические институты несформировавшимися. При этом лучшего оставляет желать как материальное положение населения, так и его моральный облик. Некоторая стабилизация, ощущаемая сегодня, и даже буржуазное благополучие городов федерального значения — это лишь первый шаг на пути к укреплению экономики государства, необходимому повышению уровня жизни, культурной составляющей, а также и престижа страны на мировой арене.

Драма постлиберальной России в том, что она оказалась перед лицом дилеммы, которая ставит вопрос: по какому пути пойдет Россия? Возможно как возвращение к авторитарно-самодержавной государственности, так и полный развал страны с установлением американского протектората под какими-нибудь благозвучным международным названием.

Новейшие изменения в политике позволяют сделать некоторые выводы, которые слишком радикализируются в западной прессе и порой недооцениваются у нас, однако в непредсказуемой вселенной мира политического все изменчиво. Разрешение дилеммы российского будущего лежит за ее пределами. Слишком многое в нашем случае связано с рисками, и велик компрадорский соблазн избрать легкий путь — протекции либерального мирового гегемонизма, который уже чуть не освободил Россию от государственности и идентичности. Более трудный путь — это путь культурно-исторического творчества, связанный с осознанием и культивированием особой миссии.

Мировой финансовый рынок бездуховен и аморален. Глобализация высвободила экономику, над которой теперь у правительств практически нет контроля. Человек эпохи массового потребления восходит к нищенскому неоязычеству — его устремления связаны с победой сильного над слабым и удовлетворением воли к власти. Этот «экономический человек желания» так же аморален и эгоистичен, как и рынок. Именно поэтому чаяния Запада связаны с его [Запада] «индивидуальным» спасением, а помощь бедным странам в этом случае является не результатом сострадательности, а выгодным рискованым вложением. Сверхчеловеческий этос разрушителен, поскольку чреват сегрегацией в мировом масштабе — разделением единого мирового будущего на время тех, кто спасется, и тех, кто нет.

В отличие от западной неоязыческой картины мира, православие никогда не обращалось к спасению избранного народа, но говорило о всеобщем будущем. Более того, известно православное доверие к слабым и проигравшим, ведь именно они связаны с поиском лучшего. Так, большая часть планеты, в том числе и сама Россия, находится сегодня в состоянии проигравших. Это те, кто неустроен и неукоренен в современном миропорядке — народы, которые раскроют себя не в пространстве настоящего, а во времени будущего.

Истинная основа демократии исходила из христианского принципа духовного первородства человека, созданного по образу и подобию Божьему. Но западный человек оторвался от сопричастности космосу, в том числе, по-манихейски отделив в своей системе ценностей земное от духовного. С переходом мирового сообщества к рыночным отношениям, отношениям товарного обмена, произошло особое «грехопадение» западной культуры, которая отдалась во власть знака, и начала с безразличием относиться к объективной реальности — бытию.

И Америка, и Россия являются в определенном смысле наследниками Рима. Однако в силу исторических и цивилизационных различий, они восприняли разные черты римского этоса. Собственно эти два новых Рима и определили историческую драму биполярных отношений XX века. Дело в том, что США восприняли скорее западную, языческую составляющую римской традиции. Россия же избрала восточную, христи-

анскую. А это два альтернативных принципа — две мироустроительные установки. «Одна связана с технологическими гарантиями надежных и морально нейтральных механизмов, другая — с гарантиями, даваемыми духом в той мере и степени, в какой он пронизывает политическую материю государственности и всей общественной жизни»⁹.

Пространство православной цивилизации, является в некотором роде надцивилизационным, ибо не разрывает единое пространство человечества на обособленные ниши. Православная цивилизация — это проект, связанный с выстраданным путем большинства человечества, путем замены нынешней паразитарной глобальной картины «столкновения цивилизаций» на состояние симфонии народов. Православная идентичность при этом — не физический факт и не закрепленная наследственность, но феномен, связанный с выбором: который можно актуализировать в сознании и развить, а можно забыть и стереть из исторической памяти.

С одной стороны, Россия аккумулирует достижения Востока и Запада, с другой стороны, не принадлежит всецело ни к одному географическому пространству. Потому, в этом своем положении она долгое время обречена на одиночество. Во многом мы обречены на мучительный творческий поиск, далекий от безмятежного благополучия и буржуазного спокойствия. Православные — это глобалисты времени, а не пространства. И деструктивной постмодернистской иронии здесь противостоит мессианский пафос.

Россия — это пространство преодоления эпохи постмодерна. Это государство, большинство населения которого пока еще не порабощено потребительской моделью и сохранило пусть не так явно, в архетипах, православный этос. В этой связи важна миссия народа, взявшего на себя ведущую роль, но роль эта связана с заботой и ответственностью, а не с имперской гордыней. В этом случае, альтернативная деятельность «человека духа» в противовес «человеку желания» способна подготовить переход от состояния несправедливого «конца истории» к поиску качественно иного будущего.

¹ *Девятко И.Ф.* Модернизация, глобализация и институциональный изоморфизм: к социологической теории глобального общества // Глобализация и постсоветское общество (Аспекты-2001) М.: Стони, 2001. С. 13–14.

² *Дергачев В.А.* Глобалистика М.: Издательство Юнити-Дана, 2005, С. 13.

³ *Гордеев И.В.* Теория политики в эпоху постмодерна // «Ломоносов — 2004». М.: 2004. С. 398–400.

⁴ *Ильин И.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. С. 24.

⁵ *Гордеев И.В.* Трансформация политических систем: от модернизма к постмодернизму // Логика метаисторического времени М.: 2004. С. 175–179.

⁶ *Мартин Г.-П., Шуман Х.* Западная глобализация. Атака на процветание и демократию М.: Альпина, 2001. С. 27.

⁷ *Стиглиц Дж.* Глобализация: тревожные тенденции. Пер. с англ. М., 2003. С. 24.

⁸ *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2000. С.281–296.

⁹ *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. М.: Издательство Московского университета, 1999. С. 240.

Нижников С.А.

Россия и Европа в отечественной историософии XIX века

До сих пор в отечественной и европейской мысли можно встретить стереотипные суждения, характеризующие П.Я. Чаадаева как яркого западника, а Ф.М. Достоевского как истого славянофила. Попробуем разобраться, насколько несправедливы указанные клише и насколько противоречивыми личностями были названные мыслители, какими путями шло развитие отечественной историософии в XIX в.

П.Я. Чаадаев фактически первым остро и вызывающе поставил вопрос об особенностях исторического развития России и Западной Европы в их соотнесенности, чем способствовал образованию славянофильского и западнического направлений в русской мысли. Размышления об исторических судьбах России явились первым словом пробудившегося национального самосознания. Чаадаев на свой лад выразил общую для эпохи тягу сознания к историзму, к философскому осознанию протекших и грядущих веков.

Идейное творчество Чаадаева не поддается однозначной характеристике, ибо оно эволюционировало в процессе его интеллектуального и жизненного развития. Несколько огрубляя, можно сказать, что эта эволюция шла в направлении от «отрицательного патриотизма» к «положительному». Радикальную точку зрения «отрицательного патриотизма» Чаадаев изложил в своем *Первом философическом письме*, опубликованном в 1836 г. в журнале «Телескоп», которое вызвало нечто неопишное. «Письмо Чаадаева, — писал Герцен, — потрясло всю мыслящую Россию... все, даже сонные и забытые, отпрянули, испугавшись зловещего голоса. Все были изумлены, большинство оскорблено, человек десять громко и горячо рукоплескали автору». Про себя Герцен пишет: «Я... снова читал и читал. И это напечатано по-русски, неизвестным автором... Я боялся, не сошел ли я с ума»¹.

Что же в этом письме так всех взбудоражило? Приведем некоторые высказывания из него: «Мы, — пишет Чаадаев о России, — не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого, стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода... Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя». «Мы пришли в мир, — продолжает он, — подобно незаконнорожденным детям, без наследства, без связи с людьми, жившими на земле раньше нас, мы не храним в наших сердцах ничего из тех уроков, которые предшествовали нашему собственному существованию». Заключает

он этот пассаж следующим: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок».

Отсюда Чаадаев заключает, что Россия стоит «в стороне от общего движения, где развилась и сформулировалась социальная идея христианства». «В нашей крови есть нечто, — продолжает он, — враждебное всякому истинному прогрессу». В русской нации, считал Чаадаев, высокая чистота евангельских учений совмещается с неразвитостью задатков социального характера, что усилило обрядовый и аскетический элементы в православии. Отсюда вывод о тусклом и мрачном существовании России на протяжении всей ее истории. Какой же выход для России из этой удручающей ситуации видит Чаадаев? Как это ни странно для довольно глубокого в некоторых идеях мыслителя — во всецелом копировании европейско-католического пути.

Как критика со стороны славянофилов, так и само противоречивое развитие западного общества во многом способствовали изменению взглядов Чаадаева. С ним, как и с другими рьяными западниками, по словам П.В. Анненкова происходило то, что став туристами, они чувствовали себя как бы обманутыми Европой². «...Новые изыскания, — писал Чаадаев имея в виду исследования славянофилов, — познакомили нас со множеством вещей, оставшихся до сих пор неизвестными, и теперь уже совершенно ясно, что мы слишком мало походим на остальной мир, чтобы с успехом продвигаться по одной с ним дороге». Теперь Чаадаев начинает видеть в католичестве не только «вдвинутость» в историю, но и «людские страсти», «земные интересы», искажающие чистоту христианской истины. Он начинает сомневаться в самой возможности слияния религиозного и социально-прогрессивного начал, в возможности установления «царства Божия» на земле.

Так в письме А. Тургеневу от 1837 г. он пишет: «...Христианство предполагает жительство истины не на земле, а на небеси... Политическое христианство отжило свой век... должно было уступить место христианству чисто духовному... должно действовать на гражданственность только посредственно, властью мысли, а не властью вещества. Более нежели когда оно должно жить в области *духа* и оттуда озарять мир, и там искать себе окончательного выражения»³. Теперь черты этого духовного христианства он обнаруживает в восточной традиции: «...Христианство осталось в ней незатронутым людскими страстями и земными интересами, ибо в ней оно, подобно своему божественному основателю, лишь молилось и смирялось...»

Чаадаев в этих размышлениях предвосхищает идею русской всечеловечности Достоевского: «провидение... поручило нам интересы человечества... в этом наше будущее, в этом наш прогресс...» «Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечест-

ва». Таким образом, то, что ранее ставилось в упрек России, теперь оказывается делом самого Провидения. «Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы..., — продолжает Чаадаев, — таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша вселенская миссия уже началась».

Помимо славянофилов, на Чаадаева оказали влияние беседы с А.С. Пушкиным, под воздействием которых он признал, что история России «требует другой мысли, другой формулы». Пушкин заверял Чаадаева: «клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал»⁴. Теперь в изолированности России от западного мира Чаадаев видит не только недостаток, но и достоинство. «Мы — публика, а там актеры, — пишет он, — нам и принадлежит право судить пьесу». «Мы призваны, напротив, обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого... Таков будет логический результат нашего долгого одиночества; все великое приходило из пустыни».

Чаадаеву было присуще также апокалипсическое настроение, он остро ощущал катастрофичность бытия, его негарантированность: «Мысль Апокалипсиса есть беспредельный урок, применяющийся к каждой минуте вечного бытия, ко всему, что происходит около нас. Эти ужасающие голоса, оттуда взывающие, — их надобно слушать ежедневно; эти чудовища, там являющиеся, — на них надобно смотреть каждый день; это треск машины мира...» Так понимаемый Чаадаевым апокалипсис продолжается во все веки и начался с самого происхождения мира. Исходя из этого «идея о совершенстве, красоте, гармонии, добродетели, любви есть только изменение идеи о вечном сохранении». Для Чаадаева «истинная смерть находится в самой жизни». Для него смерть означает потерю сознания жизни. Это состояние он определяет как ад, проклятие и отчуждение⁵.

Тем не менее, Чаадаев не был последовательным в своих выводах, почти в одно и то же время в разных письмах он мог высказывать противоположные идеи. Так, в письме к Вяземскому он осуждал славянофилов за то, что они приписывали «нашей скромной, богомольной Руси» роль наставницы других народов. Можно согласиться с выводом исследователя Б.Н. Тарасова, что «мысль философа не эволюционировала, а пульсировала, развиваясь поступательно-возвратно»⁶. Дело в том, что Чаадаев вобрал в свое творчество разнородные вопросы, волновавшие и славянофилов, и западников. Он смотрел одновременно и на Запад, «ожидая от всеобъемлющей и целенаправленной внешней деятельности людей благотворного преобразования их внутреннего мира», и на Восток, «надеясь, что углубленная духовная сосредоточенность и соответствующее душевное расположение человека гармонизируют весь строй его отношений со всем окружающим. Чем пристальнее становились разнонаправленные взгляды, тем сильнее напрягалось сердце».

От западников Чаадаева отличало то, что его историософия наполнена религиозным содержанием и в ней наличествует нравственная цель, религиозное начало пронизывает все его размышления. Чаадаев называл себя христианским философом, и многие исследователи с этим соглашались. Конечно, религиозные представления вошли в его душу, однако их соответствие христианской концепции вызывает сомнение. По меньшей мере, его «христианская философия» нетрадиционна. Б. Тарасов пишет, что в ней «не говорится ничего ни о греховности человека, ни о спасении его души, ни о церковных таинствах, ни о чем-либо подобном. Чаадаев делал умозрительную «вытяжку» из библейской мистериальной конкретности и представлял христианство как универсальную силу, способствующую, с одной стороны, становлению исторического процесса и санкционирующую, с другой стороны, его благодное завершение как царство божие на земле»⁷. Для Чаадаева настоящая, соединенная с религией философия истории должна «пролить на всю беспредельную область человеческих воспоминаний свет, который должен быть для нас как бы зарею грядущего дня».

Дальнейший вклад в развитие историософии в русской культуре XIX в. внесли славянофилы, особенно в лице А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Началось все с того, что в 1839 году Хомяков прочитал в одном московском салоне статью *О старом и новом*. Размышления продолжил И. Киреевский. Хомяков говорил: «Не верю я любви к народу того, кто чужд семье, и нет любви к человечеству в том, кто чужд народу».

Однако уже Вл. Соловьев увидел слабые стороны критики славянофилами Запада, которые заключаются в том, что фактические недостатки Запада сравниваются не с русской действительностью, а с идеалами Древней Руси. Е.Н. Трубецкой отмечал заслугу славянофилов в том, что они «определенно поставили перед русским общественным сознанием вселенский христианский идеал *целостной жизни*», а также в том, что они «первые попытались перевести в область сознания недоосознанную и неисследованную дотоле глубину восточного православия». Недостатки же состоят в том, что у них «истина незаметно переходит в ложь, где христианский идеал легко смешивается с чуждыми ему, но яркими и соблазнительными чертами националистической романтики». То есть «ошибка их заключается только в *преувеличении своего* и в вытекающем отсюда неправильном соотношении между народным и христианским», этот соблазн состоит в «отождествлении вселенского и русского»⁸. Отсюда вытекает и не всегда оправданное противопоставление рассудочного и рационалистического как западного — и религиозного, христианского как русского. Устранение этих недостатков логически должно было идти через выработку христианского универсализма, в котором бы «потонула» националистическая точка зрения. В этом и самом, пожалуй, существенном пункте, Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев продолжают, углубляют и модернизируют историософскую мысль в России. Предпо-

сылки этого были высказаны уже Герценом, высказавшем следующую мысль о западниках и славянофилах: «...мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно»⁹.

Ф.М. Достоевский занимает в истории русской мысли особое место. Замечательный писатель, он был в то же время очень глубоким и оригинальным мыслителем, гениально проникавшим в самые сложные тайны человеческого духа. Н. Бердяев отмечал, что «...достаточно вспомнить одного Достоевского, чтобы почувствовать, какая философия может и должна быть в России...» Романы Достоевского — одновременно и философские трактаты, требующие от читателя предельной концентрации внимания, высокой этической культуры и отзывчивости. «Дневник писателя» — особый, созданный Достоевским литературно-философский жанр: сочетание публицистических статей, откликов на текущие события, воспоминаний, литературной критики и художественных произведений, — и все это подается в глубоко осмысленной, выстраданной интерпретации автора. Флоровский отмечает, что Достоевский «был гениальным мыслителем-философом и богословом»¹⁰. Он с необычайной силой и глубиной развернул идеал православного сознания (старец Зосима в *Братьях Карамазовых*), дал непревзойденную критику всяких социальных утопий и насилия (*Бесы*, 1872), проанализировал коллизии морального сознания и нравственного преображения человека (*Преступление и наказание*, 1866), через свое творчество воспитывал в людях добро и любовь. Со страдание он считал важнейшим законом человеческой жизни. Достоевский писал: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Уже в своем первом романе *Бедные люди* проявилась его основная черта как гуманиста — боль о человеке (Добролюбов). Он верил в могущество духовных начал в обществе и человеке, считая, что не бытие («среда») определяет сознание, но, напротив, духовное сознание, вера определяют все: «Энергия, труд и борьба — вот чем перерабатывается среда. Лишь трудом и борьбой достигается вера и чувство собственного достоинства. «Достигнем того, будем лучше, и среда будет лучше»¹¹. «Чтобы переделать мир по-новому, — полагал он, — надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу. Раньше, чем не сделаешься в самом деле всякому братом, не наступит братства»¹². Вместе с тем Достоевский весьма противоречивая фигура, мышление его парадоксально. Так в письме Наталье Дмитриевне Фонвизиной (1854) он раскрывает свое кредо: «Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения...»

В суждениях о западной культуре у Достоевского встречаются взаимоисключающие суждения. В письме к Страхову от 1871 г. он писал: «На Западе Христа потеряли (благодаря католицизму) и оттого Запад падает». А в записной книжке и значительно позже он отмечает: «вы скажете, что на Западе померк образ Спасителя. Нет, я этой глупости не ска-

жу... В Европе и теперь есть христиане, но зато страшно много извращенного понимания христианства».

В «Дневнике писателя» Достоевский пишет: «Европа — но ведь это страшная и святая вещь Европа. О, знаете ли вы господа, как дорога нам Европа, как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее и все великое прекрасное, совершенное ими?»). «Какой истинный русский не думает прежде всего о Европе», — спрашивает он в другом месте, и вместе с тем пишет: «Я хочу в Европу съездить, Алеша, — говорит Иван Карамазов, — и ведь знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое дорогое кладбище...»

В чем же конкретно ощущал Достоевский кладбищенский дух, охвативший Европу? Прежде всего, это потеря высшего смысла в виду потускнения или даже потери образа Христа, т. е. христианских ценностей, что привело к религиозному оскудению и аморализму; затем и вследствие этого господство «разумного эгоизма» в этике и создание вместо гармоничных общественных отношений «муравейника», комедии буржуазного единения. За отсутствием подлинного и действительного братства в душе западного человека социализм стремится разрешить стоящую перед ним задачу насильственным путем. Достоевский осознал, что социализм дает лишь мнимый исход европейской трагедии, а тем более он пагубен для России. Путь социальной революции бесплоден потому, что он не в силах правильно организовать социальные отношения, а разрушение в результате насилия моральных основ в обществе обнажает хаос в душе человека, с которым очень трудно справиться. По Достоевскому политический социализм вырастает из католической организации, в которой воплотилась идея теократии. Социализм же, пытаясь насильственно привести людей к социальному раю, является логическим развитием католической идеи, принявшей лишь иную форму.

За год до смерти Достоевский писал: «Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного и общего. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без церкви и без Христа, с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим все общее и все абсолютное, — этот созидавшийся муравейник весь подкопан. Грядет четвертое сословие, стучится и ломится в дверь, и если ему не отворят, сломает дверь».

В критике Достоевского много как истинного, так и спорного, когда временное принимается за постоянное. Уже в *Записках из подполья* он отмечал, что «цивилизация вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений... и ничего больше». Писатель не принимал капиталистических отношений, видел лишь их отрицательную сторону. Как и критикуемые им марксисты, он не мог в XIX веке увидеть потенции капитализма к самоизменению и саморазвитию.

Своей речью о Пушкине, произнесенной 8 июня 1880 г. на торжественном заседании Общества любителей российской словесности, Ф.М. Достоевский положил начало осмыслению всечеловеческого со-

держания российской культуры. «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите... наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей»¹³.

Речь Достоевского первоначально вызвала восторженный прием, но затем появились ее различные интерпретации. Она послужила катализатором для российской мысли, духовности и культуры в целом. Ни один сколько-нибудь значительный мыслитель не мог обойти ее молчанием. Развернулась полемика, начало которой отражено уже в *Дневнике писателя* за 1880 год. Одним из первых как на речь, так и на все творчество Достоевского, отозвался К. Леонтьев, затем в полемику включились Вл. Соловьев и С. Булгаков.

В брошюре *О всемирной любви* (1880), а затем и *Наши новые христиане...* (1882) Леонтьев обвинил Достоевского в проповеди космополитической любви к человечеству: «За последнее время стали распространяться у нас проповедники того особого рода одностороннего христианства, которое можно позволить себе назвать христианством «сантиментальным» или «розовым», склоняющемся к «утилитарному прогрессу»¹⁴. Достоевского Леонтьев обвинил в непонимании «чисто христианской» любви, в «смешном повторении европейских, и в особенности французских задов», имея в виду сен-симонистов и др.¹⁵

Леонтьев считал, что «пророчество всеобщего примирения людей о Христе не есть православное пророчество, а какое-то общегуманитарное», что «начало премудрости (т. е. настоящей веры) есть страх, а любовь — только плод. Нельзя считать плод корнем, а корень плодом». Достоевского он обвинил в морализаторстве, в отсутствии понимания трагизма жизни. Он считал, что писатель проповедовал «неопределенно-евангельское» христианство, игнорируя его конкретную восточную форму — православие, а старец Зосима говорит совсем не то, что говорят монахи в монастырях, да и вообще после смерти для чего-то провонял, в то время как строгий отшельник и постник Ферапонт в «Братьях Карамазовых» «почему-то изображен неблагоприятно и насмешливо»¹⁶.

Леонтьев надеялся увидеть в Достоевском консервативно-православного писателя, а тут Пушкинская речь: «И вдруг эта речь! Опять эти “народы Европы”! Опять это “последнее слово всеобщего примирения”! Этот “всечеловек”!»¹⁷ Он обвиняет писателя в проповеди «всемирного, однообразного братства», в то время как именно Достоевский развернул в «Бесах» и других романах непревзойденную критику всяких социальных проектов-«муравейников».

Исходя из своего восприятия веры через страх, Леонтьев подверг критике Толстого и Достоевского за «розовое христианство». Он обвинил их в том, что они «об одном умалчивают, другое игнорируют, третье отвер-

гают совершенно». Однако, по наблюдению Булгакова, Леонтьев был повинен в той же односторонности. Это, тем не менее, не означает, что либо Достоевский, либо Леонтьев категорически неправы, ибо «христианство многократно и многообразно, и в известных пределах оно дает простор и личным оттенкам, даже их предполагает»¹⁸. Однако в вере Леонтьева, «родившейся от испуга и поддерживавшейся волевым напряжением, навсегда осталось нечто надрывное, получили преобладание мрачные и грозные тона»¹⁹. Если у Достоевского «розовое христианство», то у Леонтьева — «пепельное».

Отповедь Леонтьеву дал также Вл. Соловьев в своих «Трех речах в память Достоевского» (1881–1883), особенно в своем приложении к ним, названном «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в “новом христианстве”». Он отмечает, что христианство Достоевского отнюдь не «розовое», что оно выстрадано им, и более того, что Достоевскому удалось построить «положительный религиозный идеал». Он называет его «ясновидящим предчувственником» истинного христианства²⁰. Соловьев подчеркивает также, что идеалом Достоевского была не национальность, а религиозно-нравственная идея, могущая осуществиться на почве национальности. Критикуя Леонтьева, Соловьев считал, что «гуманизм Достоевского утверждался на мистической, сверхчеловеческой основе истинного христианства»²¹. Отвечая на обвинение Леонтьевым Достоевского в хилиазме, Соловьев отмечает, что «безусловной границы между «здесь» и «там» в Церкви не полагается. И самая земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин изменяющийся»²².

Однако в своей трактовке высказанных Достоевским идей Вл. Соловьев отходит от адекватного их развития. Он пытается представить Достоевского как предтечу философии всеединства. Для Соловьева «окончательный идеал и цель не в народности, которая сама по себе есть только служебная сила, а в Церкви...»²³ Для него «полнота христианства есть всечеловечество». Церковь же он понимал как «обоженное чрез Христа человечество»²⁴.

Итоги данной полемики подводит спустя годы В.В. Зеньковский. Достоевский, считает он, пролагал пути русского универсализма. Тогда, в 60–70-е годы XIX в. во многом уже снимаются противоположности между западничеством и славянофильством, обнаруживается некий синтез обоих направлений. «У нас, русских, две родины: Россия и Западная Европа, — скажет Достоевский»²⁵. Хотя сама проблема отношения России к Западу не исчезает, она принимает иной характер. Приведем характерные строки из объявления о выходе в свет органа «почвенников» — *Времени* (строки эти написаны Ф.М. Достоевским): «Мы знаем теперь, что не можем быть европейцами... мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность в высшей степени самобытная и что наша задача — создать себе новую форму — нашу собственную, родную, из почвы нашей взятую; мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими сте-

нами от человечества. Мы предугадываем, что характер нашей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея может быть синтезом всех тех идей, которые с таким мужеством развивает Европа... что все существенное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности». В первом номере *Времени* говорилось о западниках и славянофилах как изжитых движениях: «они потеряли чутье русского духа». «Русская земля, — писал в одном из номеров «Времени» Достоевский, — скажет свое новое слово, и это новое слово, быть может, будет новым словом общечеловеческой цивилизации и выразит собой цивилизацию всего славянского мира»²⁶.

Тем не менее, В.В. Зеньковский обнаруживает в почвенничестве Достоевского элементы еще не преодоленного национально-религиозного чувства. Однако почвенники не смешивали понятие «народ» с простонародьем. Для Достоевского понятие народа шире и глубже, оно фактически метафизично: «Судите народ не по тому, что он есть, а по тому, чем он желал бы стать»²⁷. «Здесь ключ к известной идее Достоевского, что русский народ богоносец, — подчеркивает Зеньковский, — эта вера есть самое глубокое и творческое в Достоевском, из нее выросла его мечта о “всечеловеческом” призвании России». Вместе с тем Зеньковский пишет, что историческая Россия не есть «святая Русь», «но святая Русь *преживает* в России, скрыта в ней, как ее зиждущая сила, как ее идеал и путь...»²⁸ И хотя в Достоевском не было узкого национализма, он шел от русского миссионерства к мессионизму, — считает Зеньковский, — слишком отождествлял сознание русского человека с православием (образ Шатова в *Бесах*). «Почвенничество, — продолжает Зеньковский, — было *искушением своеобразного христианского натурализма* и вместе с тем благовестием русского мессианства, углубившим аналогичные идеи предыдущей эпохи»²⁹. «Святая Русь не столько даже задана, сколько уже и дана по Достоевскому, — и если славянофилы видели ее в далеком прошлом России, то Достоевский видел ее в современной России. Это чувство освященности России и проводило незаметно в самые тайники мысли начало натурализма, мешало трезвому взгляду и превращало миссионерство в мессионизм, — как усмотрение всечеловеческих устремлений в русском национальном характере, сочетание почвенничества с универсализмом создавало идиллический взгляд на Россию, легко перерождалось в ограниченный национализм и сводило все мировые проблемы к русской проблеме»³⁰. Однако Достоевский, развивая идею о русском народе как богоносце, исходил из того, что «если великий народ не верует, что в нем одна истина, если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своей истиной, то он тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ» (Шатов).

Тем не менее, Зеньковский пишет, что вселенская правда приводилась Достоевским в слишком близкую связь с Россией, в связи с чем он «оставался во власти христианского натурализма, во власти утопиз-

ма». Зеньковский также обнаруживает хилиастическую идею в творчестве Достоевского, обращенную к русскому народу. Она, по мнению исследователя, содержит в себе как глубокую правду, так и возможность опаснейшего соблазна. Чтобы избежать последнего, необходимо понять, что во всем христианском мире, а не в одной России, совершается тайна Промысла Божия. На основании сказанного Зеньковский делает вывод, что «в Достоевском его почвенничество помешало глубже и скромнее понять роль России в истории. Кроме того, Достоевский, по его мнению, не рассмотрел проблем внутрицерковных, а также проблемы соотношения церкви и государства. Но, спросим мы, почему писатель должен делать то, чем должны заниматься профессиональные богословы?

В противовес Зеньковскому А.В. Гулыга отмечает, что Достоевский как «всемирный болельщик» возникает из «почвенника» и преодолевает все ограниченности почвеннической идеологии, вырастает из нее: «чем сильнее привязанность к родной земле, тем скорее она перерастает в понимание того, что судьба родины неотделима от судеб всего мира. Отсюда стремление устроить дела всевропейские и всемирные как характерная русская черта»³¹. Ф.М. Достоевский полагал, что всечеловеческое рождается из расцвета национального. Нет культуры, религии или философии, как глубокой духовной традиции, лучшей или худшей, богатой или бедной, — здесь все самобытно и уникально. Вместе с тем всечеловеческое не является механическим набором определенных идей или произведений, оно является ядром каждого из них. Можно сказать по-другому: единый духовный архетип человечества светится различными гранями своих национальных культур, через каждую из которых он видится целиком и полностью, но специфическим образом, и чем больше у него граней, тем богаче спектр духовного содержания архетипа. Действительное единство людей не в лозунгах и идеологиях, оно обретается созиданием общих духовных ценностей. Всечеловеческое, по своей сути и в своей истине, не может противоречить национальному, так как является высшим его расцветом. Поэтому можно высказать на первый взгляд парадоксальную мысль: *всечеловеческое является сущностью национального*. Нет поэтому нужды отказываться от чего-либо родного, чтобы стать ближе всем, — это имело бы как раз обратный результат, только оболочку без реального содержания. Но лишь развивая свое национальное, можно приблизиться к всечеловеческому, и это единственно реальное и содержательное его раскрытие, к которому шла историософская мысль в России XIX века, преодолевая крайности и односторонние интерпретации взаимоотношения России и Европы. И современная новая Россия может иметь достойное будущее, лишь творчески обратившись к тем принципам, из которых исходили великие отечественные мыслители уже позапрошлого века. Они — не позади нас, не в прошлом, а в нашем настоящем и будущем.

³¹ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 220–221.

- ² Анненков П.В. Литературные воспоминания. М., 1960. С. 369.
- ³ Анненков П.В. Литературные воспоминания. М., 1960. С. 210–211.
- ⁴ Переписка А.С. Пушкина. М., 1982. Т. 2. С. 290.
- ⁵ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 165, 168–169.
- ⁶ Тарасов Б.Н. П.Я. Чаадаев и русская литература первой половины XIX века // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 23.
- ⁷ Тарасов Б.Н. П.Я. Чаадаев и русская литература первой половины XIX века // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 10.
- ⁸ Трубецкой. Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. М., 1995. Т. I. С. 69.
- ⁹ Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1961. Т. 9. С. 170.
- ¹⁰ Флоровский Г.В. Блаженство страждущей любви // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 68.
- ¹¹ Достоевский Ф.М. ПСС: В 30 т. Л., 1972–1990. XXI. С. 18.
- ¹² Достоевский Ф.М. ПСС: В 30 т. Л., 1972–1990. XXVI. С. 25, 275.
- ¹³ Достоевский Ф.М. ПСС: В 30 т. Л., 1972–1990. XXVI. С. 147.
- ¹⁴ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 330.
- ¹⁵ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 338.
- ¹⁶ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 331.
- ¹⁷ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 332.
- ¹⁸ Булгаков С.Н. Победитель — Побежденный (Судьба Н. К. Леонтьева) // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. II. С. 556.
- ¹⁹ Булгаков С.Н. Победитель — Побежденный (Судьба Н. К. Леонтьева) // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. II. С. 556.
- ²⁰ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 302.
- ²¹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 320.
- ²² Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 322.
- ²³ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 301.
- ²⁴ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 306, 321.
- ²⁵ Достоевский Ф.М. ПСС: В 30 т. Л., 1972–1990. XXIII. С. 30.
- ²⁶ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 87–88.
- ²⁷ Достоевский Ф.М. ПСС: В 30 т. Л., 1972–1990. XXII. С. 43.
- ²⁸ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 117.
- ²⁹ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 116.
- ³⁰ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 119.
- ³¹ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 83.

Бойко Л.А.

Идея русской культуры в философии И.А. Ильина

Развитие современной России с необходимостью обращает наше внимание к философско-культурологическим учениям, в которых ярче всего проявляются исходные интуиции духовной жизни общества. Сущность российского общества нашла свое выражение в философской мысли России XIX–XX вв. Ее лучшие представители исходили из живого опыта восприятия русской культуры, непосредственно постигали ее духовный смысл. Умело используя богатейшее наследие классической европейской философии и опираясь на духовные традиции восточнохристианского умозрения, они стремились создать систему мировоззрения, практической частью которой как раз и являлась *философия культуры*. Именно она наполняла конкретным жизненным содержанием достаточно отвлеченные онтологические и гносеологические конструкции русских мыслителей, начиная с П.Я. Чаадаева и ранних славянофилов и завершая П.А. Сорокиным и А.Ф. Лосевым. Последний, например, подчеркивал, что «всякое знание реально только тогда, когда оно есть историческое знание; и всякое бытие реально только тогда, когда оно есть социальное бытие»¹, поэтому «вне истории — все абстрактно»². По словам Лосева, именно в обществе, т. е. наиконкретнейшем «объединении наибольшего числа признаков бытия», человеческая личность проникается жизненным содержанием Абсолюта. Отсюда следует признание онтологического статуса философии культуры как наиболее жизненной и конкретной философской науки.

Подобные воззрения встречаем и в трудах С.Л. Франка, Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского. С.Л. Франк в книге «Духовные основы общества» (которая представляет собой опыт систематизации классической западноевропейской и русской философско-культурологической мысли) пронзительно замечает, что общество — это «подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек»³. Реальность эта имеет характер «духовного и сверхвременного всеединства» божественного и человеческого бытия и, потому, согласно Франку, наиболее адекватно постигается только в духовном жизненном опыте при помощи мистической (металогической) интуиции. Познавательный процесс обнаруживает свою жизненно-опосредованную природу, которая максимально полно реализует себя только в сфере социокультурной мысли.

Об этой же — онтолого-гносеологической особенности философии истории и культуры пишет другой русский интуитивист — Н.О. Лос-

ский. Он отмечает, что максимальная интуитивная конкретность философствования достигается русскими мыслителями в социальном учении о соборности, основанном на синтезе индивидуалистических и универсалистских интерпретаций общества. Согласно Лосскому, философия соборности указывает на необходимость духовно-онтологического понимания социума как органического «единства и свободы многих лиц, на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям»⁴.

В.В. Зеньковский подчеркивает, что русская философия существенно антропоцентрична и персоналистична, «она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории»⁵. Из этого тезиса он делает вывод об этической и социокультурной направленности русской философии.

Не удивительно, что практически у каждого крупного русского мыслителя мы находим вполне определенное философско-культурологическое и историческое учение, где проблемы духовной природы общества, культуры и цивилизации, свободы и прогресса, сущности человеческой жизни рассматриваются с позиций христианского миропонимания. Так, например, В.Ф. Эрн пронизательно замечает, что русская философия является прямой и законной наследницей античного и восточно-христианского логизма. Будучи «философией Логоса», она существенно религиозна, целостна и конкретна, в этом смысле, является подлинным богопознанием, «Богослужением идеи»⁶. Об этом же пишет и Н.О. Лосский, назвавший русскую философию «разработкой всеобъемлющего христианского мировоззрения»⁷.

Такие мыслители, как А.С. Хомяков, Н.Я. Данилевский, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, Е.В. Спекторский, по праву считаются создателями оригинальных философско-культурологических концепций, продолжающих лучшие традиции классической философской мысли. В своих философских воззрениях они, как правило, руководствовались методологическими принципами христианского платонизма и диалектики, рассматривая общество как духовно-мистическое единство, в котором совпадают божественное и человеческое начала. С.Л. Франк в статье «Русское мировоззрение» связывал русскую философию с «наднаучным интуитивным мировоззренческим учением» и соответствующей «религиозной мистикой»⁸. «Особенностью русского мышления является то, что интуиция присуща ему, так сказать, с малолетства»⁹. Так, русская религиозная этика, по словам Франка, есть «с одной стороны, онтология, а с другой — философия истории и социальная философия. В ней всегда говорится о судьбе и будущем человечества, ибо отдельный человек может найти нравственное успокоение и спасение только вместе с человечеством, в универсальном духовном организме коллективной жизни людей»¹⁰.

Отметим, что интуитивистская настроенность русской философской мысли далеко не всегда была последовательной и логически выверенной.

Она нередко сбивалась на узкую дорогу отвлеченно–рационалистического западноевропейского философствования в духе абстрактно-метафизических или трансценденталистских идей. Именно поэтому философское творчество названных ранее социальных мыслителей (за исключением, разве что, Франка и отчасти Булгакова) было достаточно далеко от создания систематической теории общества как совокупности логико-интуитивных учений о сущности культурной, политико-правовой, социальной и экономической жизни. Русские мыслители XIX — начала XX в., верно улавливая диалектику духовного бытия общества, как правило, не стремились придать этой диалектике завершенный и интегральный характер. Они чаще всего останавливались лишь на самых общих характеристиках общественной жизни, не «опускаясь» на ее конкретные жизненно-исторические уровни. Всеобщность духовного неизбежно становилась абстрактной и безжизненной, лишившись своих особенных (т. е. социокультурных, политико-правовых и экономических) форм.

Преодолению этого весьма существенного противоречия и недостатка русской общественной мысли была посвящена философия истории и культуры И.А. Ильина, которая представляла собой попытку придать содержанию русской социальной мысли ее собственную *логическую* и *интегральную* форму. В своей концепции Ильин органично сочетал *логический интуитивизм* восточно-христианского миропонимания и умозрительную систематику западноевропейской мысли (в духе Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гуссерля, Зиммеля и др.). Опираясь на гносеологическую и методологическую стратегию интуитивизма (принцип духовно-предметной очевидности), он всю свою жизнь стремился воплотить единство теоретической и практической философии, реализовать свои онтологические и гносеологические концепции в философско-культурологических исследованиях.

Актуальность этих исследований еще более отчетливо проявляется на фоне теоретико-методологического кризиса западной философии истории и культуры 2-й пол. XX в. Ее история показывает, что процесс формирования и автономного развития разнообразных парадигм — например, позитивизма, марксизма, неокантианства, феноменологии, структурного функционализма, постиндустриальной и глобализационной теорий привел к чрезмерной атомизации социокультурной мысли и, как следствие, ее *распредмечиванию*. Каждая из этих стратегий предлагала свое, зачастую весьма одностороннее, понимание социума, гипостазируя какие-либо его частные и относительные элементы (натуралистические, экономические, ценностно-культурные, психологические, механистические, информационные и т. п.) и выдавая их за абсолютные и универсальные принципы. Именно так поступали О. Конт, К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер, Э. Гуссерль, А. Шюц, Т. Парсонс, Т. Адорно, Ю. Хабермас, А. Тоффлер, И. Уоллерстайн и многие другие социальные мыслители. Так, например, в XIX в. на статус всеобщих и интегральных научных

систем претендовали позитивизм и марксизм, в XX — неокантианство, феноменология, парсонизм, различные постиндустриалистские парадигмы и т. д.

Однако современное состояние социальных наук показывает, что действительного научного синтеза западная мысль так и не смогла достичь. Слишком глубокими оказались ее внутренние противоречия, порожденные субъективно-индивидуалистической и рационалистической культурой Новой Европы. По словам А.Ф. Лосева, субъективизм проявлял себя в новоевропейской философской культуре в самых разнообразных и изощренных формах. «То это — вырожденчески гипостазированные интеллектуальные схемы картезианства. То это — насильственно изолированная и тем самым умерщвленная сфера чувственного восприятия в английском эмпиризме. То это — цельный субъект немецкого идеализма и романтизма, цельный, но ведь тоже изолированный и абсолютизированный. То это — утопающее в своих чувствах и настроениях Я “магического идеализма” Новалиса, то мистическое чувство в религии Шлейермахера, то чисто логическая стихия разума у Гегеля, то чисто алогическая стихия жизни у Шопенгауэра»¹¹.

История западной философии говорит нам о том, что европейский рационализм с самого начала своего существования был проникнут духом «отвлеченных начал» (В. Соловьев) и пытался свести живую и конкретную действительность к рассудочным схемам. Его антипод — эмпиризм (позитивизм) впал в другую крайность. Отказав в праве на существование рациональному знанию, он признал единственным источником «подлинно научного знания» чувственный опыт, имеющий дело только с «конкретными и достоверными фактами». Изначально целостный предмет познания окончательно потерял свое внутреннее органическое единство (т. е. системность, синтетичность), что и сделало невозможным создание универсальных научных систем. По отношению к социальной философии это выразилось в том, что последняя так и не смогла найти подлинную логическую основу для органического синтеза (именно синтеза, а не эклектического, или механического объединения) своих научных парадигм.

Создание интегральной социально-философской парадигмы являлось серьезной проблемой для западной социальной мысли. Она часто склонялась в сторону отвлеченного и сугубо аналитического знания, искусственно вырывая из органической целостности предмета какую-то его часть и противопоставляя ее всем остальным. Например, позитивизм, произвольно игнорирует сущностную сторону социального бытия, неокантианская социология неоправданно резко противопоставляет внутренние (ценностно-смысловые) внешним, фактическим моментам общественной жизни. Продолжением неокантианства выступает феноменологическая социология, которая делает акцент на смысловом описании явлений общественной жизни. Неудовлетворительность этой парадигмы в том, что

социальный факт требует не только описания, но и объяснения. Структурный функционализм отличается абстрактностью своих схем (зачастую сугубо механистических), их неспособностью охватить общество как живую органическую целостность. Постиндустриалистские и современные глобализационные парадигмы явно преувеличивают роль информационных процессов, забывая, что последние, в силу своей технологической, релятивистской природы, не могут быть признаны в качестве всеобщих и безусловных принципов социально-исторического и культурного бытия.

Непосредственное, жизненно-интуитивное восприятие общества и культуры как единой, духовно-органической целостности *перестало быть гносеологической ценностью и методологическим ориентиром для западных социально-философских парадигм*. Эти парадигмы были опосредованы различными релятивистскими и редукционистскими идеями и, поэтому не могли решить проблемы *интегрального знания об обществе*. Бремя решения этой трудной теоретической задачи взяли на себя русские мыслители серебряного века, среди которых особое место занимает Иван Александрович Ильин.

Разработку проблемы философии истории и культуры он начинает с анализа гегелевской философии. По мнению И.А. Ильина, Г.В.Ф. Гегель не смог преодолеть иррациональность эмпирического в истории. Ильин пишет, что гегелевская философия в силу своей пантеистической, рационалистической и имманентистской направленности неизбежно сталкивается с непреодолимым затруднением: «основное откровение пантеизма приводит ее к такому метафизическому замыслу, который не оправдывается данными эмпирического мира»¹². В результате «спекулятивный характер исторического процесса остается не показанным» и диалектические законы всеобщности и необходимости «не владеют им как великою эмпирической единичностью»¹³. Историческая трагедия Богоявления становится «трагедией Божьих страданий»¹⁴.

Пытаясь дать собственную трактовку социокультурного процесса, Ильин подчеркивает, что история как раскрытие единого Предмета, т. е. Духа Божия, осуществляется в виде эволюции многих, во времени и в пространстве разьединенных народов и государств. Мировая история имеет дело «с индивидуумами, которые суть народы», и «с целыми, которые суть государства», предметом ее являются высшие достижения национального духа и национальные государства в их своеобразии. Это означает, что философия истории должна исследовать не единую и всеобщую Субстанцию, а множество субстанций, каждая из которых творит собственную жизнь и благо. «В этой «особенной» жизни народов, в их индивидуальных судьбах и самобытных «наследиях», лишь там и сям «просвечивает» и отмечается спекулятивная закономерность, а жизнь, судьба и единство Духа Божия отходят в нераскрытую, проблематическую глубину»¹⁵.

В своей критике отдельных положений гегелевской историософии, Ильин отмечает, что у Гегеля «весь процесс истории с большим трудом укладывается в основную социально-философскую схему: от “универсализма” Греции к “индивидуализму” Рима и к “индивидуалистическому универсализму” германского духа... Множество эмпирически сложившихся, пространственно и временно разъединенных, разновременнo отживших “народных духов”, “избранных” и “неизбранных” остается в дискретном, или, если угодно, “диспаратном” состоянии»¹⁶.

Обнаружив указанное затруднение, русский философ акцентирует внимание на множественности проявлений национальных культур в мировом историческом процессе. Он склоняется к традиционной для русской философии идее соборности как выражению социального принципа «единства во множестве». Множественность проявляется в том, что «у каждого народа иной и особый душевный уклад и духовно-творческий акт... особая, национально-зорожденная, национально-выношенная и национально выстрадавшая культура»¹⁷. Источником духовно-национального своеобразия и многообразия истории выступает христианский принцип абсолютного персонализма. Согласно этому принципу, духовное своеобразие народа есть лишь верное и последовательное раскрытие исторической сущности христианского миропонимания. «Каждый народ, — подчеркивает Ильин, — служит Богу, как умеет, — всей своей историей, всей культурой, всем трудом и пением своим. Один народ служит творчески и цветет духовно, а другой — не творчески и духовно хиреет. Есть такие народы, что перестают служить и становятся шлаком истории; и есть такие, что в своем малом и скудно-беспомощном служении угасают, не достигнув расцвета. А есть такие, что могут осуществлять свое служение только под водительством другого, духовно сильнеешего народа...»¹⁸

Будучи христианином мыслителем, Ильин полагал, что истинный и положительный национализм может иметь только религиозный смысл. В отношении христианского человечества это означает, что подлинным основанием духовной и культурной жизни народа является идея Богочеловека — Иисуса Христа. Именно она приводит к сверхнациональному, интуитивному созерцанию мировой истории и культуры как «вселенского братства людей». Раскрывая внутренний смысл идеи соборности, диалектики «родного и вселенского» (Вяч. Иванов), Ильин пишет о том, что подлинная вселенскость «не только не отрицает национализма, но вырастает из него и закрепляет его, так что истинный националист может вступить во вселенское братство только как живой представитель своего народа и его национального духа»¹⁹. В силу этого, единство истории человечества мыслится Ильиным не как всесмешение рас и народов в человечестве, а именно как соборное «единство во множестве», как единство в многообразном историческом движении народов к Богу. Это мыслимое единство человечества наиболее точно передается словом «братство». Общечеловеческое братство, по Ильину, есть братство всех

людей перед лицом Божиим. Это братство не обезличивает людей. Оно не обещает всеобщего социального и духовного равенства, а скорее подчеркивает «естественное» человеческое неравенство. Понятие «братство» — емкая словесная форма, в которую облакается христианское содержание историософии русского интуитивиста. Во-первых, этим словом обозначается христианское представление о «кровно-родственных» связях всех живших и ныне живущих людей, происшедших от одних прародителей. Во-вторых, представление о родственных связях человечества формирует в христианской философии истории идеальный образ человеческих взаимоотношений — межличностных и международных — как отношений внутри единой семьи. Братство выражает идеальные стороны человеческих отношений в рамках реальной, эмпирической истории. Ильин намеренно не пытается философски выстроить постисторическое состояние человечества, ход «метаистории», так как это, по его мнению, неизбежно приведет к заблуждениям абстрактной метафизики. «Поздний» Ильин не рассматривает в своей историософии внешнее, чисто количественное «единение человечества в Боге» как единую и единственную цель в истории. Не механическое «единство человечества в Боге», а процессуальное духовное восхождение мира к Богу составляет подлинный смысл истории. В этом восхождении каждый народ прокладывает свой собственный культурно-исторический путь. Народ выступает в истории как конкретный культурный организм, как уникальная личность. «Каждый народ и каждая страна есть живая индивидуальность, — утверждает Ильин, — со своими особыми данными, со своей неповторимой историей, душой и природой»²⁰. В каждой такой «национальной макроличности» философ различает три основные составляющие: «инстинкт», «характер» и «дух». В зависимости от цели и задач каждой конкретной работы он обращает внимание на особенности идеальных взаимоотношений внутри каждой логически возможной пары этой «троицы». Русский философ выступает здесь как последовательный приверженец диалектического тринитаризма, наполненного историософским содержанием. Он различает «национальный инстинкт», «национальный характер», «национальный дух» народа. Каждый народ имеет национальный инстинкт, данный ему от природы. Это означает, что онтологический статус обретает сфера «коллективного бессознательного». Национальный инстинкт выступает как первичная и вместе с тем самая «низшая» сфера в духовной структуре народа. Согласно Ильину, национальный характер — это устойчивое и, вместе с тем, динамичное состояние «души» народа, подчеркивающее самобытность народа как «макроличности», так как характером принято называть «всякий постоянный уклад души»²¹. Душа выше инстинкта, но ниже духа. Понятие «национальный дух» в аспекте «предметности» тождественно национальной духовной культуре, так как народ создает культуру, питаясь духовными энергиями Творца. На этом пути самобытного разворачивания «нацио-

нальной природы» (инстинкта), национальной души (характера) и национального духа (культуры) складывается то, что выступает как драгоценное своеобразие народа. По Ильину, раскрытием духовно-национального своеобразия Россия исполняет свое историческое предназначение, реализует свою идею.

Историческое предназначение народа реализуется на путях «самоутверждения» и «служения» высшему благу, т. е. Божеству. Одним из главных факторов, оказывающих влияние на реальную историческую жизнь народа, является «инстинкт самосохранения». Действенность «национального инстинкта самосохранения не ограничивается воспроизводством все новых и новых поколений, рождением и жизнью своей создающих реальное основание для бесконечного земного существования народа, обеспечивающих национальное историческое «бессмертие». «Бессмертие» народа состоит не в бесконечной продолжительности жизни его «органического тела», обновляющегося сменяющимися друг друга поколениями, а скорее в достижении национальным инстинктом, инстинктом самосохранения, «духовных обстоятельств» исторической жизни. Инстинкт национального самосохранения обретает предметное содержание во внешней устремленности к Духу и внутренней открытости духу. В этой устремленности к духовному внутренняя глубина как бы совпадает с внешней бесконечностью. Дух открывается духу.

Таким образом, в своем учении Ильин указывает на необходимость «одухотворения» национального инстинкта как «движения от бессознательного к сверхсознательному» в исторической жизни народа. В целом, не только отдельный народ, но и все человечество призвано одухотворить свой инстинкт. Именно «инстинкт национального самосохранения» приводит к открытию Божественного в своей истории.

Вопрос о духовной самобытности русской истории и культуры Ильин, как и многие другие русские мыслители, связывает с проблемой отношения России и Европы. Анализируя мировые причины кризиса западноевропейской христианской культуры, он пишет о недопустимости слепого подражания западным ценностям и идеалам. «Запад нам не указ и не тюрьма. Его культура не есть идеал совершенства. Строеение его духовного акта (или вернее — его духовных актов) может быть и соответствует его способностям и его потребностям, но нашим силам, нашим заданиям, нашему историческому призванию и душевному укладу оно не соответствует и не удовлетворяет. И нам незачем гнаться за ним и делать себе из него образец. У Запада свои заблуждения, недуги, слабости и опасности. Нам нет спасения в западничестве. У нас свои пути и свои задачи. И в этом — смысл русской идеи... *Мы Западу не ученики и не учителя. Мы ученики Богу и учителя себе самим.* Перед нами задача: творить русскую самобытную духовную культуру — из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом — смысл русской идеи»²².

Характеризуя «сердечно-созерцательный», интуитивистский смысл духовной культуры России, Ильин уделяет особое внимание традициям отечественной науки. Он подчеркивает, что русская наука должна органично сочетать универсальные принципы логики, методологии и начала собственного — православно-христианского мирозерцания. «Она призвана вырабатывать свое мировосприятие, свое исследование... Русский ученый призван вносить в свое исследование начало сердца, созерцательности, творческой свободы и живой ответственности совести... русский ученый призван насыщать свое наблюдение и свою мысль живым *созерцанием*, — и в естествознании, и в высшей математике, и в истории, и в юриспруденции, и в экономике, и в филологии, и в медицине. Рассудочная наука, не ведающая ничего, кроме чувственного наблюдения, эксперимента и анализа, есть наука духовно слепая: она не видит предмета, а наблюдает одни оболочки его... Русский же ученый призван созерцать жизнь природного организма; видеть математический предмет; зреть в каждой детали русской истории дух и судьбу своего народа; растить и укреплять свою правовую интуицию; видеть целостный экономический организм своей страны; созерцать целостную жизнь изучаемого им языка; врачебным зрением постигать страдание своего пациента»²³. По Ильину, задача русского ученого в том, чтобы создать науку творческого созерцания — «не в отмену логики, а в наполнение ее живою предметностью; не в попрание факта и закона, а в узрение целостно-го предмета, скрытого за ними»²⁴.

Как видим, смысл русской, т. е. православно-христианской, идеи Ильин соотносил с принципом свободного *воцерковления* общества и культуры. При этом он подчеркивал, что русскому духу необходимо различать в своей жизни церковное и религиозное и открыть себе доступ к светской культуре. Русский философ имеет в виду создание «новой христианско-иоанновской, но не церковно-водимой культуры». Согласно Ильину, «Россия должна была утвердить свой новый христианско-иоанновский акт во всех областях светской культуры — в имевшей зародиться русской светской науке, в имевшем возникнуть русском светском искусстве, в имевшем сложиться новом укладе русской светской (личной и общественной) жизни и нравственности, в новом светском укладе права, правосознания, правопорядка и государственности, в новом укладе русского частного и общественного хозяйства... И вот судьба России, ее призвание, ее национальная идея, ее культура определились этим заданием: создать новую восточнохристианскую культуру, новую русско-национальную творческую идею и новое русско-национальное самосознание»²⁵.

В итоге, Ильин приходит к выводу, что будущая Россия призвана создать новое христианское правосознание и новую русскую культуру в духе соборного, церковно-светского христианства²⁶. При этом она должна избежать пагубного соблазна национального мессианизма и вступить на

путь культуросозидающей церковно-светской деятельности. Именно эта деятельность, основанная на принципах духовной и предметной очевидности, сердечности и доброты, положит начало духовному обновлению и преобразению христианского мира.

«Этим Россия, как духовный организм, служила не только всем православным народам и не только всем народам европо-азиатского территориального массива, но и всем народам мира. Ибо Православная вера есть особое, самостоятельное и великое слово в истории и в системе Христианства. Православие сохранило в себе и бережно растило то, что утратили все другие западные исповедания и что наложило свою печать на все ответвления христианства, магометанства, иудейства и язычества в России»²⁷.

На наш взгляд, интуитивизм Ильина имел спекулятивно-диалектическую направленность. Это проявлялось, в частности, в том, что русский философ, как никто другой, осознавал не только внутренний антиномизм церковно-христианского и культурно-светского начал, но понимал безусловную необходимость их органического синтеза. Он писал о том, что христианство совмещает в себе противоположности *мироотвержения* и *мироприятия*: «мир» отвергается, поскольку он *не в Боге* или *против Бога*, не во Христе или против Христа (мир как источник или орудие безбожия); мир *приемлетя как созданный Богом и получивший от Бога свой смысл и свое предназначение*. Данное предназначение состоит в том, чтобы «принять мир вследствие приятия Христа и на этом построить христианскую культуру». Последнее, согласно Ильину, как раз и составляет сущность идеи России и русской культуры во всемирной истории.

¹ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 360.

² Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 360.

³ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 53.

⁴ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 518.

⁵ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Ростов-н/Д., 1999. Т. 1. С. 18.

⁶ Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Г. Скворода. Жизнь и учение. Мн., М., 2000. С. 83.

⁷ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 516.

⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 574.

⁹ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 151.

¹⁰ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 153.

¹¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 479–480.

¹² Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 462.

¹³ Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 466.

¹⁴ Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 476.

¹⁵ Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 463.

¹⁶ Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 465–466.

¹⁷ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 324.

¹⁸ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 325.

- ¹⁹ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 328.
- ²⁰ Ильин И.А. Наши задачи // Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 48.
- ²¹ Ильин И.А. Творческая идея нашего будущего // Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. М., 1998. С. 465.
- ²² Ильин И.А. Наши задачи // Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 426–427.
- ²³ Ильин И.А. Наши задачи // Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 429–430.
- ²⁴ Ильин И.А. Наши задачи // Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 430.
- ²⁵ Ильин И.А. О национальном призвании России // Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. М., 1998. С. 409.
- ²⁶ Ильин И.А. О национальном призвании России // Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. М., 1998. С. 410.
- ²⁷ Ильин И.А. Наши задачи // Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 299.

Творчество А.Ф. Лосева в контексте становления марксистской философии истории в России (критико-аналитический очерк)

Эволюция русской философской мысли во всех ее содержательных аспектах по-настоящему стала раскрываться лишь в последнее время. Тайны, скрытые в ее глубинных пластах поражают наше воображение своей самобытностью, что в значительной степени подрывает старый подход — стремление рассматривать русскую философию в качестве своеобразного калькирования западных теоретических моделей.

В этом смысле особенно показательна судьба А.Ф. Лосева как философа и религиозного мыслителя. Он долгое время — не по своей вине — находился в творческом «подполье» и редкие выходы его на поверхность мало будировали философскую общественность. Положение резко изменилось лишь в последние годы. Публикация его фундаментальных трудов по истории эстетики, старых работ по различным философским и теологическим вопросам — это был подлинный «лосевский поворот» в общественном философском сознании, обозначивший ведущее место Лосева в творческой эволюции этого сознания.

Здесь главную роль сыграл не просто фактор энциклопедической образованности мыслителя (мало ли образованных людей на Руси!), а скорее — то, что связано с внутренним пафосом и онтологической направленностью его творческих поисков, и — как это ни парадоксально звучит — то, что составило основу его религиозного христианского традиционализма. Когда схлынула первая волна отечественного философско-религиозного ренессанса начала XX в. и наступила эпоха безраздельного господства иного мировоззрения, Лосев был, пожалуй, единственным мыслителем, сумевшим сохранить и развить дальше внутреннюю самобытность отечественного философского мышления, воспроизвести и творчески преобразовать в новых условиях старые теоретические ценности. В условиях нынешнего философско-религиозного ренессанса он стал его связующим звеном с началом века, помогая удерживать этот стихийный поток теологической экспрессии, отравляемый зачастую различными ложномистическими испарениями, в русле — и на уровне — теоретических приобретений старой философской и теологической классики.

В предлагаемой статье рассматривается достаточно трудная и запутанная проблема соотношения лосевской и марксистской философии. Ни для кого не секрет, что тема «философия истории Лосева и марксизм» — в плане продуктивного философского рассуждения — весьма не выигрышна. Вопрос о том, был ли А.Ф. Лосев далек от марксизма и испытывал ли он когда-либо потребность принять философскую часть этой док-

трины в качестве методологической опоры своего мировоззренческого отношения к действительности, для подавляющего большинства его читателей является риторическим. Философия Маркса и философия Лосева — вся интрига их сопоставления пребывает во внешней плоскости и как бы в неподвижности, в замкнутости законченного и окончательного противостояния.

Однако, как бы это не прозвучало парадоксальным, автор доклада исходит из гипотезы о том, что во внутренних перспективах лосевского философского мира присутствуют в снятом виде трансценденталии марксистского уровня. Их спекулятивная энергия породила в лосевской рефлексии — особенно в сфере *species intelligibilis* — нечто вроде интегративного эффекта, что позволило Лосеву во многих положениях выйти за первичные установки своей доктрины в области размышлений, содержание которых преодолело границы всякого рода персональных обозначений, — даже тех, которые невольно вызывали чувство неприязни или логико-познавательного дискомфорта.

Это можно объяснить следующим образом. Марксистская философия, как только она стала официальной идеологией правящих кругов, была нацелена на постоянное погружение в массовое сознание и, в сущности, деперсонализировала свое содержание, хотя и прикрывало это обстоятельство непременными ссылками на авторитет первых имен. Выражаясь по-бэконовски, это были настоящие *idola theatri*, под стихийным воздействием которых догматически закрепленные — и, в силу этого, омертвленные — формулы марксистской мысли императивно ограничивали свободный поиск истины, создавали атмосферу нетерпимости вокруг ее бескорыстных волонтеров, обретающих правду прежде всего по диктату совести. То, что Лосев был одним из тех, кто серьезно пострадал от этих маскардно-сакральных фетишей, общеизвестно. Но это была, если так можно выразиться, *экзотерика* марксистской философии, ее верхний идеологически отрететированный пласт, спекулятивная культура которого была настолько низка, что последняя даже не сознавала необходимости себя для должного уяснения самой себя. Она довольствовалась первичными определениями и считала их голую простоту высшим выражением интеллектуальной красоты и убедительности. Следует, однако, отметить, что был и другой философский пласт. Многие глубокие, оригинальные, поисковые идеи творческого марксизма, выпадающие из узкого, застрахованного контекста официальной доктрины, герметизируя свое содержание, образовали довольно мощный *эзотерический* слой мысли, который продуктивно осваивался различными направлениями под тем или другим категориальным псевдонимом.

Я полагаю, что Лосев также не избежал этого. На мысль об этом наталкивает ряд обстоятельств.

Во-первых, Лосев как энциклопедист не мог не учитывать в своей духовной практике мыслительный опыт марксизма, который высоко оцени-

вался на Западе по своему внутреннему достоинству, не обусловленному теми идеологическими установками, которые господствовали в тогдашней России.

Во-вторых, в самой России определенные элементы марксистской философии явно стыковались с русской национальной идеей — хотя бы в плане утверждения мощной российской государственности, ведущей роли труда, принципов социального равенства и подчинения индивидуального начала общему интересу, что тоже не могло не импонировать Лосеву как православному мыслителю, не одобряющему западные аксиологические модели.

В-третьих, Лосев по личной судьбе — вначале под давлением внешних обстоятельств — порой прибегал к использованию марксистского философского инструментария и не мог не заметить, что в этой системе воззрений, если к ней подойти непредубежденно, есть целостное содержание, укорененное в определенных аспектах реальной жизни и как раз в тех, в которых неоплатоническая или христианская стратегия мысли не дает удовлетворительного ответа, так как не располагает надлежащими объясняющими средствами.

На наш взгляд, необходимо различать как минимум три формы взаимодействия лосевской мысли и марксистской философии: 1) прямые цитирования «классиков марксизма-ленинизма», служившие надежным «прикрытием» подлинных «идеалистических» убеждений Лосева; 2) общая «диалектико-материалистическая» риторика, необходимая для «усыпления бдительности» цензуры и прохождения работы в печать; 3) сознательное использование социально-экономических категорий для разработки диалектической концепции мировой истории и культуры. Последнее обстоятельство как раз и подтверждает факт положительного влияния марксизма на философско-историческое учение Лосева. В этом учении русский философ стремится объединить методологию культурно-исторического и социально-экономического (формационного) объяснения всемирной истории. Так, например, в своей работе «История эстетических учений» он выделяет три «универсальных типа человеческой культуры» — феодализм (идея), капитализм (материя) и социализм (действительность). «В феодализме идея, сущность или личность, слита с материей, или явлением, в одну единую, абсолютную нераздельную действительность, но эта действительность дана идеально... В капитализме тот же самый синтез дан не средством первой категории, идеи, но средствами второй категории, “материи”, или “явления”, так что в основу положена не идея вообще, не сущность и личность вообще, но материально, природно данная сущность и личность, т. е. человеческий субъект. И, наконец, в социализме тот же основной диалектический синтез дан средствами третьей категории, “действительности”»¹.

Первый культурный тип — феодализм — Лосев определяет как систему, построенную на абсолютизации чистой идеи (духа), т. е. абсолютиза-

ции личностного бытия. Общественная жизнь этой культурной системы разнокачественна и иерархична, отношения различных иерархических слоев общества определяются частноправовыми нормами, экономика характеризуется преобладанием «личностного», натурально-крепостнического хозяйства, а сфера искусства — сакральностью, где иконопись, храмовая архитектура, культовая музыка, литургия выражали глубины духовного, абсолютно-личностного бытия.

Следующая за феодализмом капиталистическая культура характеризуется абсолютизацией субъективно-личностного, чисто человеческого индивидуального начала. Основой всей жизни становится автономная человеческая личность, которая берет на себя функции Абсолюта. Из этого следовала секулярность всей духовной и материальной культуры: протестантизм в религии, субъективизм и психологизм в искусстве, индивидуализм в социально-политической сфере, рынок, свободное предпринимательство и конкуренция в области экономических отношений.

Синтезом феодализма и капитализма является социалистическая культура, в которой, по словам Лосева, примат человеческой личности «переходит в свое отрицание, т. е. в примат человеческого же, но внеличностного». Этим отрицанием выступает коллектив, т. е. инобытие личности. Причем, внеличностное предстает в социализме одновременно и природным, и человеческим. Единством этих противоположностей является производство. «Социализм, если его брать в его наибольшей противоположности капитализму, есть культура, основанная не на примате субъективных глубин отдельного человека, а на примате производства... Отсюда — строительство фабрик и заводов, городов и всего, что способствует интенсивности экономически-производственной жизни»².

В «Дополнениях» к «Диалектике мифа» Лосев приходит к выводу о том, что социализм как «материалистически-общественная стихия», данная в аспекте своего алогического становления неизбежно порождает *анархическую* цивилизацию. Последняя представляет собой необходимый итог всей «человекобожеской», или *антропократической* стадии всемирно-исторического процесса. Диалектически закономерный переход от феодализма через капитализм к социализму Лосев понимает не в смысле жестко детерминистской однолинейной схемы, а в духе интегрального хронологического развития всех трех общекультурных типов, существовавших всегда вместе, «в разной пропорции и с разной степенью интенсивности».

Важно отметить, что это идейное влияние марксистской историософской методологии на философско-исторический интегрализм Лосева не имело догматического характера, и было обусловлено вполне объективными историко-философскими причинами. Оно не могло превратить русского религиозного мыслителя в марксиста, так же, как, например, использование неоплатонической диалектики не делало его апологетом язычества.

«Ну, хорошо! — скажет мне мой суровый критик, уязвленный той, якобы поспешной, легкостью, с которой я приписываю А.Ф. Лосеву некие марксистские идеи. — Мне понятен Ваш подход, но, согласитесь, все, что Вы говорили, это — Ваши слова, Ваши “комментаторские поползновения”, в значительной мере обусловленные той мировоззренческой позицией, на которой Вы стоите и которая побуждает Вас, исходя из своих идеологических интересов, усматривать в положениях нашего мыслителя то, что, по существу, мало соответствует их действительному содержанию. Нет ли у Вас аргументов повесомее тех, на которые Вы опирались до сих пор?»

«Хорошо, что Вы затронули этот вопрос, — отвечу я своему обеспокоенному аналитику. — Такие аргументы есть! Их нетрудно увидеть. Для этого достаточно непредвзято проанализировать, к сожалению, малоизвестное широкому кругу читателей, Заявление Лосева А.Ф. в Главлит от 30 декабря 1929 года по поводу незаконного запрещения печати ряда дополнительных глав его труда «Диалектика мифа и сказки». Хотелось бы сразу указать на то существенное обстоятельство, что начетчики от марксизма (как и всякие начетчики, в том числе и те, которые от имени марксизма осуществляли в то время главлитовскую цензуру) — это далеко не тот марксизм, который следует считать его относительно адекватным выражением. Ибо истинное марксистское мышление, будучи критичным и самокритичным по логике своего возникновения, формирования и развития, приемлет любую честную критику. Оно обладает мощным теоретическим ресурсом, не требующим для своего применения, как некогда говаривали блюстители римской юриспруденции, *lex in manibus*. А если такое случилось, то в этом нет вины самого марксизма как науки, пытающейся постигнуть мир в его объективности.

«Если такое случилось, — восторженно повторит мой оппонент, — но ведь это как раз и случилось! Не пришлось ли здесь философу поневоле, как писал поэт, становиться “на горло собственной песне” и выдавать себя за сторонника чуждых ему мировоззренческих интенций? Не пришлось ли мыслителю, загнанному в догматический идеологический капкан, для того, чтобы иметь возможность сказать хоть что-то, это “что-то” вуалировать категориями марксистского ряда и, “на всякий случай”, признавать правоту небезызвестной сентенции Гетевского Фауста: *Entbehren sollst du, sollst entbehren* — «Ты должен терпеть, мириться с лишениями» — в том числе, если применить это к данной ситуации, и с лишением возможности в чистом виде высказывать свои истинные взгляды, не прикрывая их марксистским колпаком! Что я могу сказать по поводу этой филиппики?

Несомненно, спровоцированный мной критический выпад оппонента заслуживает серьезного внимания. Внешне он выглядит весомо. Но верен ли он по существу? Я полагаю, что нет! Наш критик не учитывает характер Лосева как человека и мыслителя, который всей своей жизнью

доказал правоту гегелевского суждения: истинный философ не только ищет истину, но и обладает мужеством отстаивать ее, причем, как это непосредственно следует из гегелевского текста, смелый дух правды (истины) является первым условием философского исследования.

Тот факт, что великий русский мыслитель формирует свои суждения в русле приведенной гегелевской этической посылки, ясно виден даже по стилистической манере Лосева. Хорошо известен популярный афоризм, идущий от французского естествоиспытателя Ж.Бюффона: *Le style c'est l'homme*. И это не только остроумное изречение, эпатазирующее тех ученых культуртрегеров, усредненное мышление, которых чурается художественных «прививок», якобы затемняющих, непосредственное содержание научного высказывания. Это далеко не так! В стилистической манере ученого сказывается не только знание и соответствующее использование тех или других риторических фигур, но и глубинные экзистенции его духа, выявляющиеся во взаимодействии языка и мышления, в органическом слиянии их энергетических полей, что придает логике чистой мысли эстетическую концентрацию, возвышает ее на уровень интеллектуально-эстетической интуиции. В этом плане стилистика лосевского научного языка свидетельствует об открытости и нескованности его мышления, незашоренности его сознания какими либо идеологическими ухищрениями, порождающими своеобразный адаптационный синдром, в силу которого человек не может не говорить о том, о чем он говорить не может, и страдает от этой афазии. Этот синдром «мировоззренческого капкана» в то время был свойствен многим, но не А.Ф. Лосеву — в силу мощи его подвижнического характера, мощи и энциклопедической организованности его мышления, которое не могло, не потеряв своего рыцарского достоинства, смириться с любой неправдой, какой бы малой она ни была. Вот почему я считаю, что упомянутое Заявление А.Ф. Лосева, направленное в Главлит, это — документ высокого интеллектуального и морального содержания.

О чем же свидетельствует этот документ? Он убедительно свидетельствует о том, что философ, нисколько не отступая от ранее выработанных им теоретических принципов, сумел в марксистском мировоззрении найти для себя методологическую — пусть не универсальную, но все же достаточно прочную — точку опоры. И это не какая-то произвольная смысловая мешанина разнородных элементов, а пронизанное родственным светом четкое, логически доказательное обозначение новых идей, нового методологического подхода, творчески стыкующегося с ведущими марксистскими формулами, и прежде всего — с фундаментальным положением об определяющей (но именно определяющей лишь в конечном итоге) роли экономических детерминантов. «Впервые за много лет литературной деятельности, — пишет А.Ф. Лосев, — я выступаю в этом труде («Диалектика мифа и сказки». — *А.Г.*) с социологическим, точнее, с *социально-экономическим анализом* фактов культурной истории, ...с

толкованием мифологии и эстетики с точки зрения их *социально-экономического* происхождения» (курсив А.Ф. Лосева. — *А.Г.*). И далее: «Социология не умеющая находить для своих объектов “экономического эквивалента” (Плеханов) — такая социология, конечно, не может претендовать на конкретность». Здесь ясно просматривается новая эпистемологическая ситуация, новая мировоззренческая *locus standi*, на основе которой происходит не только использование, но и соответствующее обогащение самих марксистских принципов, что как раз и насторожило главлитовских чиновников, убоявшихся этой свободы мысли и новизны. Говоря о своих открытиях, о формулировке общих принципов социально-экономической трактовки мифологии и эстетики, А.Ф. Лосев не случайно подчеркивает: «Это — вещь новая в мифологической науке. Хотя я не могу претендовать на звание марксиста, но поскольку я продумал несколько социально-экономических схем в этой области, где этих схем не было, постольку, я думаю, было бы интересно подвергнуть это дискуссии». «Я не знаю сейчас в СССР такого “идеалиста”, — саркастически замечает Лосев, — который бы столь открыто и ясно, на большом материале, на сотнях страниц, применял в своей области принципы классово-вой борьбы и производства».

Конечно, в этих новых положениях мыслителя порой встречаются суждения, вызывающие сомнения, требующие дополнительной, более точной социально-исторической трактовки. И это естественно! В творческом развитии ученого наметился серьезный мировоззренческий поворот, шла выработка иного методологического русла, обозначение граней нового логико-гносеологического пространства. Поэтому не будем слишком пристрастны в оценке и этих фактов, не будем, как любил говаривать Паскаль, подменять логику мысли логикой сердца. Конечно, в любой научной работе логика сердца имеет свой вес, свое традиционное место: здесь порой утверждается то, на что не достало убедительных аргументов у теоретического мышления.

Это, несомненно, касается и рассматриваемой нами проблемы «философия истории Лосева и марксизм». Ее дальнейшее осмысление и более обстоятельное концептуальное истолкование еще только предстоит осуществить в полной мере.

¹ Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 383–384.

² Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 381.

Коновалова Е.М.

**Тема России
в трудах П.А. Сорокина**

Творческий путь Питирима Сорокина огромен: более полусотни книг, множество статей и эссе — был резко разделен волею судьбы на два неравных периода, русский и американский. Тем не менее, став классиком западной социально-философской мысли, автором «Социальной и культурной динамики», «Кризиса нашего времени» и других работ написанных на английском языке, ему удалось сохранить связь с Россией, оставшейся неизменным объектом исследований ученого.

Первые труды, посвященные анализу социального устройства и будущего России были написаны еще на родине, такие как «Современное состояние России», «Большая Россия». В этих работах ученый анализируя изменения в экономике, численности и составе населения констатирует факт не столько численных потерь, сколько влияние качественных изменений в составе населения на способность этого общества к дальнейшему развитию: «судьба любого общества зависит от свойств его членов, общество, состоящее из идиотов и бездарных людей, никогда не станет преуспевающим. Дайте группе дьяволов великолепную конституцию, и все же этим не создадите из нее прекрасное общество. И, наоборот, общество, состоящее из талантливых и волевых лиц, неминуемо создаст и более совершенные формы общежития». Отсюда следует что, для развития исторических судеб любого общества, безразлично какие качественные элементы в нем усилились или уменьшились в определенный период времени.

Внимательное изучение явлений расцвета и гибели целых народов показывает, что одной из основных причин было именно резкое качественное изменения состава населения в ту или другую сторону. Изменения, испытанные населением России во время войны и революции, ужасающие, так как процент гибели выдающихся людей, одаренных и умственно квалифицированных выше чем «рядовой серой массы» это привело к потере действительной национальной идеи и возможности дальнейшего целостного развития страны.

Далее, пережитое во время революции подтолкнуло к научному изучению этого явления, так появилась работа «Социология революции», раскрывшая логику, этапы и механизмы социальных революций. Сорокину удалось доказать, что революционный процесс представляет собой частный случай социально-флуктационного изменения, который чаще проявляется, когда амплитуда колебания, характеризующего циркуляцию социальных сил внутри конкретной системы стратификации, достигая своего максимального значения, разрывает ее на части, внося временный

хаос, из которого постепенно выстраивается новый социальный порядок со своими формами неравенства, механизмами мобильности. Таким образом, революция у Сорокина выступает как патологический, болезненный процесс тотальной социальной дезорганизации, который отражается не только на одном поколении.

Но у всякого даже болезненного процесса есть непременно своя логика и типовые предпосылки и условия: 1) Увеличение подавленных базовых инстинктов, потребностей (пищеварительный, инстинкт собственности, инстинкт самосохранения, половой, ограничения свободы) большинства населения, а также возможность даже минимального их удовлетворения; 2) Широкое распространение репрессий среди весомой группы населения; 3) Еще одной предпосылкой революции является отсутствие достаточных средств подавления у правящей социальной группы.

Но революцию нельзя обозначить одной датой, это процесс, имеющий определенную длительность. В полном жизненном цикле всех революций просматриваются три типические фазы. Первая обычно очень кратковременна и отмечена радостью освобождения от тирании и ожидания реформ. Она «лучезарна» своим настроением, правительство гуманистично, его политика мягка. А вот в людях начинают просыпаться «звери». На смену этой фазе приходит вторая, деструктивная: «великая революция превращается в ужасающий шквал, неразборчиво сметающий все на своем пути. Она безжалостно искореняет не только обветшалые, но и жизнеспособные институты и ценности общества, тем самым уничтожая не только отжившую свой век политическую элиту, но и множество творческих лиц и групп. Революционное правительство на этой стадии безжалостно, а его политика деструктивна и насильственна». Третья, конструктивная, фаза характеризуется созданием новой социально-культурной системы. Причем, этот новый строй основывается не только на новых революционных идеалах, но и реанимирует дореволюционные жизнестойкие институты, ценности и способы деятельности.

Таким образом, революция лишь ненадолго дает долгожданную свободу обществу, раздавая старые привилегии новым вождям. «История есть кладбище аристократий. Одни уходят, другие — занимают их место. Революционеры, незаметно для самих себя, превращаются в реакционеров. Народные вожди занимают старые господские апартаменты. Пирамида социального неравенства выстраивается заново — таков неизбежный закон всех революций. Именно к таким неутешительным выводам приходит Питирим Сорокин, анализируя ситуацию в России после октябрьского переворота, и выступая принципиальным противником революций из-за огромного потока крови, неоправданного уничтожения материальных и духовных ценностей. То, что со временем можно записать в позитив революции, можно достичь реформами. Таков его вывод: «история социальной эволюции учит нас тому, что все фундаментальные и по настоящему прогрессивные процессы есть результат развития знания, мира, солидарности,

кооперации и любви, а не ненависти и зверства, неизбежно сопутствующей революции. Вот почему на революционный призыв я отвечаю словами Евангелия: Отче мой! Да минует меня чаша сия!»

В 50-х годах П. Сорокин издает еще одну работу, посвященную судьбе России и русского народа: «Основные черты русской нации в XX веке», в которой рассматривает характерные черты русского народа в контексте общественного развития в России. Он полагает, что при рассмотрении этого вопроса надо брать те черты нации, которые видны не в индивидуальном общении, а в историческом процессе. По этому под русскими он имеет в виду 3 исторические общности: великороссов, белорусов, украинцев. Одной из главных черт русской нации, отличающей ее от других, является ее длительное существование, что свидетельствует о ее «огромной жизнеспособности, замечательном упорстве, всеобщей готовности ее представителей идти на жертвы во имя выживания и самосохранения нации, а так же о необычайном демографическом, территориальном, социальном, политическом и культурном развертывании ее исторической жизни». При появлении Советского союза Сорокин не говорит о какой-то отдельной советской нации, считая, что русская нация — это та «которая выдержала войну, одержала победу над фашизмом». Считал, что преимущество русских в том, что нация пережила самое большое многообразие политических режимов. Развеивал миф об особой революционности русской нации, приводя для обоснования этого тезиса эмпирические данные, иллюстрирующие общую продолжительность революционных периодов в России и на Западе. Приводит факты выдвижения отдельных представителей не русских национальностей на самые высокие посты (Сталин, Троцкий, Зиновьев, Каменев). Он полагает, что политика не дискриминации и равенства расовых и этнических групп в России — одна из причин сравнительно мирного расширения границ русской нации и государства.

Создав свою концепцию об этническом развитии России, он продолжает ее развивать в своей новой работе «Россия и Соединенные Штаты», намного опередив время в своем сравнительном исследовании. П. Сорокин выделяет довольно удивительные сходства в ценностях и институтах двух стран (хотя высвечивает и ряд различий), начиная с фактического утверждения того, что две страны никогда не воевали друг с другом. Анализируя структурные элементы лежащие в основе каждого общества, делает интересные выводы. Обе страны характеризуются «единством разнообразия», которое основывается на сплоченной социальной целостности и этнической и расовой гетерогенности, обеспечивающим культурное богатство и разнообразие. Сравнивая ключевые исторические события, ученый приводит факты, говорящие об общности двух стран. Также как в США произошла отмена рабства в 60-х годах XIX века, у нас произошла отмена крепостного права. Кроме того, П. Сорокин развенчивает различные мифы о России, начиная с «беспощадного угнетения» этническими русскими других народов и заканчивая мифом о мистической

непрактичной русской душе, которая является полной противоположностью рациональной, расчетливой американской». Вероятно, еще пронзительней был вывод о коренном сходстве в «существовании демократической структуры и ее основных социальных институтов». Считал, что является излишним преувеличением говорить о жесточайшем автократическом режиме в России, выделяя элементы демократии в общине, а после 1861, в земстве — провинциальном, местном и муниципальном управлении. «Политическая система России схожа по своему функционированию с демократической. Также как и большинство европейских стран. И там где царский режим проявлял автократические тенденции, это было под германским влиянием, который подражал автократии Фридриха».

После 1860 года Россия и США вступили в период модернизации, включая становление гражданского общества. В 1906, после принятия конституции, в России были созданы основные органы, призванные обеспечить демократические свободы. Также произошел значительный социальный и экономический прогресс (включая рост уровня жизни, и доход на душу населения.)

Коммунистическая революция стала неожиданным шагом назад, считает П. Сорокин. Он надеялся, что демократические тенденции проявятся после войны, но этого не случилось, тем не менее, «США и Россия должны сознавать свою совместимость и даже взаимную дополняемость: Соединенные Штаты должны влиять на Россию тем, чтобы она покончила с нарушениями прав человека, Россия же должна обогащать культуру, особенно искусство и науку США», — считает автор.

Тем не менее, к 60-м годам Сорокин публикует ряд оптимистических прогнозов относительно будущего Родины в контексте разработанной им теории социокультурных типов, включающих в себя чувственную форму культуры, базирующуюся на основополагающем принципе, что «истинная реальность и ценность является чувственно воспринимаемой и что за пределами реальностей и ценностей, которые мы можем видеть, слышать, ощущать во вкусе, нет другой реальности и нет реальных ценностей». Этот принцип доминирует в западной науке и философии, праве и этике, экономике, политике, социальных институтах после XV века. Идеациональная религиозная культура основывалась на «том основном принципе, что истинная реальность и ценность это — сверхчувственный, сверхрациональный Бог и его Царство... чувственная реальность или ценность либо просто мираж, либо негативное греховное... теология логически становится царицей наук». Такая форма культуры преобладала в Средневековье, примерно XV–XVIII века. Далее третий тип — интегральный: «его основной принцип гласит, что истинной реальностью-ценностью является неопределенное многообразие, которое имеет сверхчувственные, рациональные и чувственные формы, неотделимые одна от другой». Каждый из этих трех социокультурных типов периодически сменяет друг друга.

В концентрированной форме теория интегративного развития, маятникового общества изложена в эссе П. Сорокина «Взаимное сближение Соединенных штатов и СССР к смешанному социокультурному типу», опубликованном в 1960 году. В этой работе он пишет: «Господствующим типом возникающего общества и культуры, вероятно, будет не коммунистический и не капиталистический, а тип специфический, который мы можем представить как интегративный. Он объединит большинство позитивных ценностей, и освободится от серьезных дефектов каждого типа». Обосновывая необходимость и возможность перехода к интегративному обществу, ученый приводит ряд аргументов. Первая группа аргументов носит социально-философский, общетеоретический характер, и касается анализа системы капитализма и социализма, доказывая, что ни тот, ни другой тип не способен обеспечить решение проблем личности.

Питирим Сорокин вскрывает недостатки социализма, на несколько десятилетий опередив его критиков, считая, что социализм не способен удовлетворить жизненные потребности людей, не может дать подлинного равенства во всех сферах жизнедеятельности личности, не обеспечивает социальную справедливость. Последующее подтвердило правоту исследователя: «советский» социализм не смог создать эффективную мотивацию труда, динамичное развитие экономики, он реализовал уравнительно-иждивенческое распределение на невысоком уровне. Анализируя капитализм, указывает на его неспособность решить проблемы личности и общества, обращая внимание на три крупных порока капитализма: упадок из-за разрушения свободных предпринимательских основ буржуазного общества, нет гарантий равенства людей в основных сферах жизнедеятельности, социальная справедливость реализуется по принципу «каждому по капиталу». Таким образом, по логике развития, социализм и капитализм сойдут с исторической арены, и на смену придет смешанная формация, которая выступает как синтез чувственной, религиозной и рациональной цивилизации, которая будет свободна от дефектов, порождающих такие явления как Гитлер или Сталин. В новой цивилизации исчезнут условия, при которых могут возникать тоталитарные режимы. Это отражает «социальный закон флуктации тоталитаризма и свободы», выведенный П. Сорокиным. Он показывает, что тоталитарная система экономики, идеологии и политики имеет глубокие исторические корни, и встречалась в истории Древнего Египта, Спарты, Рима, Византийской империи, Китая, Индии. Ее питательная среда — глубокий кризис, переживаемый обществом. «Всякий раз, когда в определенном обществе возникает значительный кризис в форме войны или угрозы войны, большого голода, большой экономической депрессии или опустошительной эпидемии, землетрясения или наводнения, беспорядков и революции или в виде другой крупной критической ситуации. Тогда масштабы и суровость правительственной регламентации неизменно увеличиваются, и экономика общества, политический режим, образ жизни и идеологии испыты-

вают тоталитарную трансформацию и чем сильнее кризис, тем сильнее трансформация». Когда же кризис преодолевается, наблюдается де тоталитарная де конверсия к свободе.

Второй аргумент П. Сорокина вытекает из теории конвергенции. Как известно, одинаковая среда порождает одинаковые следствия. Таким образом, появление однотипных технологий ведет к одинаковым изменениям в экономической, социальной и других сферах.

Под воздействием общих технико-технологических информационных и иных процессов все больше появляется общих черт у всех стран мира, что приводит к интегративному обществу.

Третий аргумент в обосновании неизбежности интегративного общества связан со сближением духовных ценностей и идеалов на основе науки, образования, права и морали, что привело к возрастанию объема единых ценностей, что служит духовной предпосылкой.

Большую общенаучную значимость имеет аргумент, связанный с биологическими основами социального поведения человека, такими основаниями являются: наследственность, борьба за существование, дифференциация. Все это является препятствием для перехода к смешанному обществу. Тем не менее, действие социальных факторов по мере общественного прогресса способно преодолеть биологические основы, ведущие к капитализму. Еще одной основой перехода к смешанному обществу, является социальный опыт человечества. Анализируя историю цивилизации, он отмечает, что в прошлом опыте есть немало негативного социального наследия: войны, грабежи, эксплуатация, Однако есть и противоположное наследие: подвижничество, добро, служение людям.

В социальном опыте есть основы и капиталистического и социалистического опыта.

Наиболее полно тенденцию трансформации удастся рассмотреть на примере конвергенции США и России — двух стран, которые ученый знал особенно хорошо и к культуре которых принадлежал. В период холодной войны эти страны возглавляли противоборствующие лагеря, и подобные утверждения, выдвинутые П. Сорокиным, оказались неприемлемыми в обеих странах. Первоначально эти прогнозы начинали сбываться: Россия отказалась от социалистической экономики, появилась рыночная экономика, провозглашены демократические принципы, что сблизило обе системы. Однако появились новые различия, Россия потеряла лидерство в геополитическом и экономическом пространстве, тогда как влияние США возросло. При этом Соединенные Штаты значительно продвинулись по пути трансформации в постиндустриальное общество, Россия же откатилась назад, к капитализму, причудливо сочетая в себе и элементы позднейиндустриального общества. Нам остается надеяться, что России удастся преодолеть все системные кризисы и трансформировать в интегральное общество.

В работе «Главные тенденции нашего времени» П. Сорокин генерализует свои основные открытия, обосновывая одну из главных тенденций

нашего времени: «перемещение творческого лидерства из Европы и Европейского Запада, где оно было сосредоточено в течение последних пяти столетий, в более обширный район Тихого океана и Атлантики, особенно в Америку, Азию, Африку». Это эпохальная тенденция, проявляется в распаде великих европейских империй, возникновении потенциально великих азиатских держав: Индии, Китая, Японии и евроазиатской России. Такое периодическое перемещение центров творческого лидерства является общеисторической закономерностью. Исходя из теории социокультурных изменений состояния современных западных и восточных ценностей, ученый обосновывает прогноз тенденции их проникновения и объединения в интегральный социокультурный порядок.

Одно из основных положений прогноза заключается в том, что существующие ценностные условия более благоприятны для создания западно-восточных разновидностей интегрального строя, чем для сохранения, дезинтегрированного чувственного порядка в обновленной форме на Западе и окаменевшего идеационного порядка на Востоке или их эклектической смеси. «Периодически повторяющаяся история дезинтеграции доминировавших ранее порядков показывает, что их упадок обусловлен, истощением органического запаса созидательных сил. Реализовав свои ограниченные творческие возможности в своих достижениях, каждый строй в конечном счете, истощает свой творческий резерв, становится бесплодным и неспособным удовлетворять насущные потребности своего народа и общества. Однажды став творчески бесплодным, строй не может избежать дезинтеграции или мумифицировать пустую скорлупу». И далее, «Любая великая культура, которая заканчивает свою жизнь превращением в этот вариант перманентной свалки, теряет свою индивидуальность и становится просто материалом, просто цивилизационным навозом и удобрением для других великих цивилизаций или культурных систем. И любой народ, общество или нация, которая не сможет создать новый социокультурный порядок вместо того, который распался, перестает быть лидирующим историческим народом. И превращается в этнографический материал, который будет поглощен и использован другими, более творческими обществами».

Выводы П. Сорокина являются весьма поучительными для прогноза будущего России. Наша страна стоит перед одной из самых трагических альтернатив за всю свою тысячелетнюю историю: распада некогда локальной цивилизации и превращения в «этнографический материал». Спасение России, как и всего человечества, он, как ни странно видит в духовном преображении человека: «Конструктивные религиозные и моральные силы обязаны вырасти в достаточной степени, чтобы, в конечном счете, одержать победу над деструктивными, создать новый общественный и культурный и личностный порядок в человеческом универсуме».

Потемкина Т.В.

Некоторые аспекты русской идеи как основы национального самосознания русского народа

В конце XX — начале XXI вв. Россия, пережив кризис государственности, вновь стоит перед необходимостью самоопределения. Развал Советского Союза нивелировал коммунистические ценности, что лишило общество цели развития, а людей — социальных и нравственных ориентиров. Поэтому сегодня как никогда важно осознание национального единства, общности и самобытности культуры народов, проживающих на территории Российской Федерации. Достичь этого единства нации предстоит на фоне набирающего темпы процесса глобализации, который нередко обрачивается насаждением Западом «всемирной демократии». Этим объясняется особая важность не просто очередного обращения к проблеме Русской идеи, а ее философского рассмотрения в свете новых реалий и выявления ее современного содержания.

Генезис понятия «национальная идея» можно рассмотреть на примере философии Гегеля, который представил его в образе смены национальных духов, стоящих вокруг «трона» Абсолютного духа и являющихся аспектами его самоосуществления. Они имеют свою истину в абсолютной всеобщности — мировом духе. Раскрытие национальных духов — это есть движение Абсолютного духа к самому себе, процесс его самопознания. При этом переход к государственному устройству осуществляется народом лишь тогда, когда в нем реализуется его идея вообще. Без этой идеи ему недостает обладания всеобщим наличным бытием, а его самостоятельность не является суверенностью. Только лишь когда народ осуществляет процесс самопознания, а в этом процессе осознает свою идею, он переходит к строительству суверенного государства. Народ, который существует на стадии разумной государственности, уже имеет свою идею, являющуюся моментом самопознания Абсолютного духа. Для русского народа, это — Русская идея, отражающая его суть и дух, и являющаяся при этом идеей государственной, ибо только на стадии разумной государственности осуществляется национальная идея.

Сущность понятия «Русская идея» раскрывается через исследование процесса зарождения самого понятия, которое показало, что неотъемлемыми категориями Русской идеи выступают такие ее интенции как провиденциализм, эсхатологизм, универсализм и мессианизм русского народа, а также соборность, всечеловечность (всемирность), всеединство и державность. Однако на сегодняшний момент такая интерпретация Русской идеи не соответствует объективным потребностям времени и степени развития современной русской философской мысли. Возникла необходимость рас-

смотрения Русской идеи сквозь призму методологии объективного идеализма для выявления ее духовно-практических оснований.

Русская национальная идея как попытка философского анализа миссии и предназначения русского народа оформилась лишь в середине XIX века, хотя ее развитие осуществлялось на протяжении более чем тысячелетней истории России. В течение этого времени Русская идея оказывала непосредственное влияние на становление и развитие русской нации. Это нашло выражение в функциях Русской идеи — таких как этническая, социально-историческая, политическая, этическая, аксиологическая, антропологическая и философская. Осуществление данных функций было обусловлено духовно-практической осевой структурой самобытности русского национального сознания.

Этническая функция Русской национальной идеи проявлялась в том, что в периоды кризиса и разрухи она служила онтологическим основанием для того, чтобы народности, населяющие территорию древнерусского государства, осознавали себя единым целым и неделимым субъектом христианской истории.

Сегодня Русская идея также способствует осознанию единства нации, пониманию уникальности и ценности ее исторического развития, русской культуры. Она содействует осознанию того, что русский народ — государствообразующий, что он является духовно-практическим основанием существования Российского государства, что изменения в системе государственного управления необходимо начинать с изменений его стереотипов, идеалов и ценностей. В этом состоит политическая функция Русской идеи.

Идеалы и ценности русского народа неизменно связаны с такими функциями Русской национальной идеи, как аксиологическая и этическая. Их формирование происходило на основе религиозно-мифологических элементов национальной идеи, существовавших в течение всей истории русского государства. Так, целью исторического развития русского народа до середины XVII в. было утверждение православного царства на земле. Поэтому все свои поступки, мысли и чаяния русский человек соизмерял с православными ценностями и идеалами. Раскол 1654 года изменил общественное самосознание. Суть этих изменений — в понимании греховности этого мира и русского государства. Общество раскололось на две части — одну, занимающуюся поисками «града Китежа», и другую, исповедующую идеалы и ценности эпохи Просвещения с ее научной методологией, разумностью, а в дальнейшем — связанную с позитивизмом и релятивизмом в вопросах не только науки, философии, но и общественного развития, цели и смысла человеческого существования. Таким образом, произошла смена парадигмы развития русского общества. Сoterический идеал, определяющий цель человеческого существования как достижение Царства Божьего на земле, сменился на эвдемонический, предполагающий счастье на земле здесь и сейчас. Поэтому аксиологиче-

ской и этической функцией Русской идеи является подведение онтологического основания под формирующиеся и уже сформировавшиеся идеалы и ценности русского народа.

Русская национальная идея как деятельное основание существования русского народа формировала имманентную сущность его души. Поэтому русского человека всегда интересовали вопросы собственного предназначения, смысла и цели своего существования. Ответы на эти вопросы нашли свое отражение в Русской идее. Это определяло ее антропологическую функцию, ибо она является трансцендентальным методом познания человеком своего предназначения в этом мире. Антропологическая функция Русской идеи проявляется через трансцендентальный метод познания социально-исторической сущности самой России. Сама же Русская национальная идея, являясь трансцендентно-имманентной категорией, может быть познана лишь через трансцендентно-имманентную душу русского человека. Поэтому ответы на вопросы о предназначении, цели и смысле своего существования, которые находит человек, носят философский характер и определяются философской функцией Русской идеи.

Такая взаимосвязь Русской национальной идеи с душой русского человека была тонко прочувствована и описана в произведениях писателей-художников России, таких, как Ф.М. Достоевский и Н.С. Лесков. Они отобразили ее в художественной форме, в которой угадывалась социально-историческая проблематика эпохи. Так, в своих работах Ф.М. Достоевский осуждал идею накопительства, обогащения любой ценой, получившую широкое распространение в середине XIX века. Он считал, что в такой системе ценностей человек как нравственное существо отодвигается на второй план. Сущность этих изменений писатель гениально изобразил в написанной им «Легенде о Великом Инквизиторе». Он утверждал, что только вера в Бога способна помочь человеку сохранить свои человеческие качества, остаться нравственной личностью и не потерять смысла жизни. Поэтому и Русская идея связывалась мыслителем с православной верой русского народа, с чистотой души русского человека.

Интуитивно-стихийное осознание Русской идеи отражено и в творчестве Н.С. Лескова. Он, знавший о русском народе не понаслышке, определил ее как «непостыдную совесть» русского человека, которую он «достаёт из глубин своей души в особые моменты жизни». Она является отражением его отношения к трансцендентному, к Богу, к этическим ценностям своей нации, своего народа. Через это отношение проявляется сущность самого человека, ведь только через соотнесения себя (конечного) с Богом (бесконечным), человек осознает свою сущность, свое предназначение, цель и смысл своего существования. Такое отношение отражено и в самой Русской идее, являясь ее характерной чертой. При этом сама Русская национальная идея и формирует этические ценности и идеалы русского человека, определяет его «этику повседневной жизни»,

так как Русская идея как идея мессианского предназначения России, всегда была нравственна в своем основании. Мы, русские, всегда искали добра и спасения не только для себя, но для всех. И сегодня в условиях глобализации, вестернизации современного мира, осуществления «всемирной демократии», наша задача — показать, что не только «может быть», но и «есть» другой путь развития цивилизации — это путь не материального обогащения, но духовного становления и самосовершенствования народа, нации, государства.

Построение цивилизации, основанной на духовно-нравственных принципах, станет продолжением и отражением Русской идеи, сформировавшейся и развивавшейся в России на протяжении веков; идеи, которая во многом определяла «идеалы и внутренней политики: верховная власть понималась как арбитр, не дающий сильным “забываться” в их отношениях со слабыми, — и внешней: Россия как союзник, опора обиженных, угнетенных»¹, — писал А.С. Панарин в произведении «Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке». Тем более, что всемирная глобализация как вестернизация, или, скорее, американизация, ставит вопрос о необходимости того, чтобы «в числе гигантов современного мира, — отмечает Панарин А.С. в той же работе, — отыскался аутсайдер — страна, достаточно мощная по своему потенциалу, амбициям, но в то же время не разделяющая языческих восторгов перед материальным могуществом, сохраняющая в своей традиции готовность перечить сильным, защищая слабых. У нас нет сомнения в том, что если такому аутсайдеру суждено появиться, а его появления ждут многочисленные “неудачники” мира сего, — им окажется Россия»². Но для того, чтобы предвидение Панарина сбылось, необходима дальнейшая работа по определению онтологических оснований Русской идеи, по определению ее духовно-практических основ.

¹ Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 262.

² Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 263.

Родионов С.Н.

Судьба России в постмодернистскую эпоху: в поисках пути, истины и жизни

Довольно часто наше время объявляется и называется «переходным», однако понимание того, куда же мы «переходим» и что нас может ожидать даже в самое ближайшее будущее, бывает разным и недостаточно проясненным. Поэтому совершенно необходимым является анализ особенностей социальных отношений и мотивов человеческой деятельности, обусловленных распространением постмодернистских идей в России. Вопрос о том, что придет на смену нынешнему состоянию общества остается открытым, однако смена миропорядка вряд ли может быть адекватно истолкована в духе традиционной, идущей еще из XIX века идеологии.

Действительно, сейчас мы испытываем определенные трудности в объяснении происходящих в мире перемен, общественных катаклизмов и социальных противоречий. Тем более, необходимо предпринять существенные усилия по изучению множества проблем, связанных с положением человека в современном обществе. При этом не следует только лишь ограничиваться «простейшим» определением того, что современное общество — это общество «кризисной культуры» и «кризисного сознания», где доминируют настроения катастрофичности и апокалиптичности.

Следует понимать, что в современном обществе происходят сложные процессы и необходимо сделать вывод о том, что мы являемся не просто свидетелями множества социальных трансформаций, но мы уже вовлечены в них. Именно поэтому так важно рассмотрение влияния постмодернистского дискурса на общественные явления, например, воздействие постмодернистских идей и установок на мотивы социального действия, функционирование инстанции приватного целеполагания, становления жизненных предпочтений и ориентаций индивидов в условиях развертывания процесса адиафоризации.

В чем же состоит сущность процесса адиафоризации, этого нового элемента в жизни как «рядовых» членов общества, так и общества в целом? Рассмотрим мотивы социального действия индивидов в ситуации постмодерна, в условиях тотального развертывания процесса адиафоризации, и соответственно, возникновение проблемы смыслоутраты в конструировании жизненных стратегий индивидов.

В эпоху постмодерна система связей и зависимостей между индивидами представляет собой особый механизм взаимодействия, в котором превалирует отсутствие самодостаточной, позитивной жизненной ориентации приватного лица, когда тенденция к замене этического дискурса в целеполагании и действиях людей стала всеобщим распространенным

явлением. Исключение значительной части человеческой деятельности из области моральных суждений, лишение моральной значимости в человеческих взаимозависимостях, доминирование в жизненных установках и предпочтениях, прежде всего, настроенности на решение тривиальных, меркантильных задач — есть тенденция развертывания в современном обществе процесса адиафоризации на фоне присутствия постмодернистского дискурса.

Каковы же реальные условия и механизм социального взаимодействия, приводящий к развертыванию процесса адиафоризации, деформирующего жизненные стратегии человека, разрушающего стремление людей к солидарным действиям и установлению морального порядка?

В современной цивилизации и, в особенности, в Западном мире налично система связей и зависимостей между индивидами, представляющая собой особый механизм взаимодействия, в котором превалируют отсутствие (потеря) самодостаточной, позитивной социальной ориентации частного лица, т. е. тотальное отчуждение приватного целеполагания и морального действия.

Результатом данного процесса отчуждения является установление такого порядка вещей в социальных взаимоотношениях, когда предопределено отторжение, неприятие волевых потенций и действий индивида в определенной социальной среде. Все чаще жизненные установки и предпочтения (интересы, потребности, желания, ожидания и т. п.) как безусловные личностные формы и атрибуты бытия людей наталкиваются на непреодолимые, жесткие общественные ограничения, враждебное или индифферентное отношение социальных институтов и структур.

Подобного рода социальные взаимодействия приводят к тому, что человек становится чужд самому себе, — отказываясь или не имея возможности следовать собственному целеполаганию, он становится социальной «нонперсоной», или иными словами, — существом лишенным индивидуально-субъективного начала. Беспрекословно подчиняясь законам и воле внешней среды, находясь в ней, не каждый человек способен сохранять ориентир на достижение поставленной собственной цели и улавливать логику социальных взаимодействий.

Причина проста: находясь в «чуждом» или «индифферентном» социальном пространстве, приватное лицо уподобляется нерациональному и нецелеполагающему существу. Пребывание в подобной среде не оставляет за отдельным человеком самостоятельного смысла существования, лишает его возможности организации сферы индивидуального культурного пространства (privacy) и отнимает силы для решения нетривиальных (немеркантильных) задач.

Адиафоризация достигается выведением явлений и действий из области морального суждения (оценки) комплексом специфических средств, которыми обладает государственная машина в лице бюрократии и различного рода социальных структур.

В постмодернистском обществе адиафоризация приобретает установку на легитимное насилие по отношению к частному лицу и специфическое дистанцирование от объекта насилия. Это приводит к образованию вакуума в нравственных отношениях. Любое отклонение от «general consensus» или же попытка личности приобретения оценочного (морально-го) суждения встречается обществом, как правило, без одобрения. Тем самым личность лишается своей основной мотивационной реализации.

В эпоху постмодерна, мы должны признать, моральная значимость человеческого действия сведена до минимума, где моральные обязательства либо перекадываются с личности на конструируемые и управляемые обществом над-индивидуальные организации, либо ответственность размывается в глубинах бюрократического «безличного правления». И потому, в конечном итоге, исключение значимых моральных мотивов и побуждений постмодернистским дискурсом вносит в индивидуальные действия элемент амбивалентности, что позволяет утвердиться широко распространенному непостоянству, переменчивости и нерешительности в следовании жизненным стратегиям.

В постмодернистском обществе наблюдается утрата индивидами желания предпринимать усилия по сохранению в своих действиях устойчивых признаков морального ценностного целеполагания и поведения. Более того, многие люди, будучи вовлеченными в процесс адиафоризации (вовлеченными, как правило, помимо собственной воли) отказываются от моральных обязательств перед другими, считая их «неуместными», «излишними» и «обременительными» в достижении тех или иных меркантильных целей.

Разумеется, подобное положение вещей, а именно влияние процесса адиафоризации на жизнь общества и индивидуальное целеполагание, возникло не сегодня. И во времена модерна люди обладали склонностью либо перекадывать моральные обязательства с личности на конструируемое и управляемое обществом над-индивидуальные организации, либо переносить ответственность в пространство функционирования бюрократического «безличного правления». В результате этого появилась, с одной стороны, тенденция к замене этики, то есть подобного закону свода правил и соглашений на нравственные чувства, интуиции и порывы автономных личностей, и с другой стороны, тенденция к «адиафоризации», то есть к исключению значительной части человеческой деятельности из области моральных суждений, а стало быть, к лишению ее моральной значимости.

Эти процессы не исчезли и не ушли в прошлое. Следует заключить, что сегодня моральные установки формируются непосредственно в процессе выработки жизненной стратегии и не столь «напрямую» тесно связаны с социальными и системными структурами. Другими словами, следует акцентировано заявить о том безусловном факте, что формирующие влияние на состояние морального климата в современном обществе, в

наибольшей степени оказывает не столько бюрократический способ управления социальными процессами и координации деятельности, а жизненные стратегии постмодерна.

В контексте присутствия постмодернистского дискурса в разнообразных формах жизненных проявлений укажем, что в современном обществе разрешающая способность индивида, а именно его способность находить возможность «проектировать» свою собственную жизнь ограничивается повсеместно и постоянно. Манипулирование выбором целей индивидов и ограничение индивидуальных предпочтений становятся характерной особенностью нашего времени.

Безусловно, что процесс адиафоризации непосредственным образом связан с негативной избыточностью, проявлением агрессивной экспансии постмодернистских культурных приоритетов и стратегий Запада, которые определенным (деструктивным) образом влияют на социокультурную ситуацию в современной России.

Огромную роль в противостоянии и противополжении данной духовной экспансии и диктата Запада несет в себе вера Православная и Церковь как власть духовная и сила нравственная.

Да, мы видим, что современной России происходят сложные трансформации в разных общественных сферах: политике, экономике, культуре и в повседневной жизни людей. Пока в России не установились стабильные отношения ни в одной из сфер общественной жизни, и те негативные процессы, которые происходят в политике и экономике, разумеется, непосредственным образом влияют на социокультурную ситуацию в России в целом. Действительно, — это, безусловно, так, однако следует учитывать неоднозначное влияние культуры Запада (что почти «идентично и «тождественно» — постмодернистской культуре), на происходящие в России процессы.

В интересах национальной культуры и возрождения национального самосознания, постоянного нравственного очищения нам следует помнить наставления пастырей церковных, которые предупреждали русских людей неоднократно об опасности слепого идолопоклонничества перед чужеродными идеями и пристрастия к иноземному. Задолго до появления, распространения постмодернистских идей и установок, прозвучали пророческие и гневные слова Великого Подвижника Церкви праведного отца Иоанна Кронштадского о недопустимости и гибельности для русского человека беспамятства и безбожного отношения к Отчизне: «Перестали понимать русские люди, что такое Русь! Она есть подножие Престола Господня. Русский человек должен понять это и благодарить Бога за то, что он русский»¹.

Мы должны ясно представлять себе, что современный Запад несет миру не только такие идеи, оправданные в его собственном развитии, а всего лишь двойственные по возможным следствиям: Запад стал символом имитаторской вестернезации, разрушения духовной иерархии, пре-

вращения моральных ценностей в «размытые» понятия, где свобода чувственных наслаждений и свобода каприза занимают пространство «внутренней свободы» постмодернистской интерпретации применительно к общественным явлениям.

И, по-видимому, необходимо сделать закономерный вывод — попытка механического заимствования западных ценностей и «образцов» приводит к самым негативным последствиям. В этом плане особый смысл мы обнаруживаем в словах Высокопреосвященнейшего Иоанна Митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского, который справедливо указывал на то, что «не любить Отечества и предпочитать ему другие государства столь же низко и неблагодарно, как не любить родителей своих, оказывая привязанность к посторонним лицам, непричастным к рождению и воспитанию...»²

Наш анализ распространения постмодернистских идей в России и негативного воздействия процесса адиафоризации на многие стороны жизни современного российского общества, а также и на индивидуальное моральное целеполагание частных (частных) лиц, безусловно, показывает, что без активного привлечения духовно-нравственного потенциала Православной Церкви в противостоянии этим явлениям светская власть вряд ли сможет достичь успеха.

Повторимся и констатируем — сегодня культура и духовная жизнь в России переживают глубокий кризис: многие культурные ценности и идеалы недавнего прошлого потеряны или же дискредитированы, а новые не приобрели устойчивости и позитивного содержания, прогрессирующий духовный диктат Запада приводит к дезинтеграции и дезорганизации общества. Духовность и национальные истоки русской культуры нередко предаются забвению, или отвергаются. Однако целостность русской (российской) культуры не разрушена, и обретение ею своей цивилизационной идентичности, как внутреннего гармонического универсума не только возможно, но и постепенно осуществляется. И в этом немалая заслуга Русской Православной Церкви, которая, безусловно, общими усилиями с народом и государством обнаруживает способность России следовать законам нравственности без примитивного «обрамления» своего пути меркантильными задачами. Ибо православные идеи пребывают «во всяком благочестии и чистоте» истинной христианской духовности.

Поэтому не следует драматизировать сложившуюся сложную социокультурную ситуацию в России отказывать ей в перспективе продуктивного развития, лихорадочно на неолиберальной основе «обнаруживать» ее якобы «богооставленность» и впадать в паническое состояние: «Горе нам, если под грузом тягот и лишений нынешней смуты, перед лицом предательства, ненависти и злобы, обрушившихся на нас со всех сторон, дрогнем и отречемся от служения, дарованного Господом нашему народу за веру и верность, самоотверженность и готовность к бескорыстной жертве...»³

Этот призыв архипастыря Русской Православной Церкви тем более актуален по той причине, что мы наблюдаем активную преобразовательную деятельность по выведению российского общества из кризисного состояния, как со стороны Русской Православной Церкви, так и нового руководства страны. Более того, с высоты Православного Царства обнаруживается, что мы не забыли, что мы народ, русский православный народ.

Русский православный человек и не должен «обеспокоиться» и «растеряться» в искушении присутствия лукавого — он молится и из глубины веков слышит увещевающий глас святоотеческих поучений.

Однако, к сожалению приходится констатировать тот прискорбный факт, что в современной России, имеется определенный круг интеллектуалов, для которых «соблазн» войти в «неблаговидную» роль приверженцев «идолопоклонничества» перед Западом не представляется «особым» грехом.

Кроме того, наши доморожденные «либертианцы», (прежде всего представители политической элиты и интеллектуальной элиты различных социальных групп и слоев), в силу ряда обстоятельств, не способны удержаться от механического восприятия постмодернистских идей, а поверхностное ознакомление с современными «идеологическими инвестициями» и мифологемами Запада, отнимает способность на не ангажированный взгляд или выражение конструктивной критики в связи со сложными процессами, которые происходят в современной российской социальной реальности. Подобное интеллектуальное насилие необходимо включает в себя радикализм мышления и нигилистское мировосприятие, которое в свою очередь предполагает наличие резкого неприятия традиций и общепринятых форм общественного устройства. Радикальный и нигилистский образ мышления, трансформирующий в соответствующий тип социального действия, как правило, отражает «умонастроение» достаточно узкой прослойки общества — а именно интеллигенции. В России нигилизм как форма самосознания русской интеллигенции есть идея тотального отрицания. Следует, безусловно, согласиться с мнением Высокопреосвященнейшего Иоанна Митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского, который, не просто справедливо указал носителя «идеи тотального отрицания», но и дал блестящую характеристику этому феномену, отрицательно, в силу своей природы, влияющему на общественные устои: «...сформировавшись как слой безродный, безкорневой, лишенный мало-мальского понятия о настоящей духовной жизни, но наделенный безмерной интеллектуальной гордыней и разорением, интеллигенция стала главным разрушителем традиционных ценностей русской жизни...»⁴

Нигилизм явился закономерным итогом отщепенства «образованного» слоя России от основ подлинно русского мировоззрения и, говоря словами протоирея Георгия Флоровского, — это есть «роковая болезнь — одичание умственной совести». Нравственная «недостаточность» и нравст-

венное убожество нигилизма проявляется, прежде всего, в неприятии религии и религиозного миропонимания.

Особое раздражение у многочисленных приверженцев западничества и в определенных кругах русофобствующей интеллектуальной элиты вызывает православная идея государственности и соответствующие принципы русского православного понимания государственного «домостроительства».

Как известно, церковь признает власть как силу способную действовать, влиять и определять ход событий в земной жизни людей. Власть является основой всякой общественной организации, любой упорядоченности и государственности, служа прочной религиозной основой человеческого общежития. В то же время, — церковь признается и не подвергается сомнению трансцендентное происхождение этой силы. Зададимся простым вопросом. Что есть государство без духа народного и без духа православного? Ответ очевиден. Это аморфное образование — не более чем химера и дикость. И более того — это есть явное разорение и опустошение земли русской. Вспомним пророческие слова истинного патриота и радателя за мощную российскую государственность великого русского мыслителя Ивана Киреевского, который напоминает нам, простым смертным, а заодно и нынешним правителям о здоровье нации, невозможном без присутствия духа православия: «...Все, что препятствует правильному и полному развитию Православия, все то дает ложное и не чисто православное направление народному и образованности, все то искажает душу России и убивает ее здоровье нравственное, гражданское и политическое. Поэтому, чем более будут проникаться духом Православия государственность России и ее правительство, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ и тем крепче его правительство и, вместе с тем оно будет благоустроеннее, благоустройство правительственное возможно только в духе народных убеждений»⁵.

Однако, мы наблюдаем чрезвычайное забвение русского идеала государственного мироустройства, когда ничтожная часть населения называемая «интеллектуальной элитой» и «распределителем жизненных ресурсов нации» приемлет лишь секуляризованные, бездуховные формы бытия. Мы должны помнить, что Преподобный Амвросий нас предупреждал, что нельзя забывать «света Церковного» и мы, православные люди, устраивая свою жизнь должны всеми своими силами способствовать тому, чтобы свет веры распространялся в противовес дерзкому хульному вольнодумству и языческому «глупообразующему» способу восприятия мира.

Реконструкция мира на подобных основаниях включает в себя побуждения явно неблагонамеренные, так как радикалы всех мастей увлечены борьбой, целью которой является проведение тотальной интеллектуальной работы по осуществлению основного греховного предназначения нигилизма — «расчерквления» общественного сознания, — результатом

чего станет «духовное обнищание» русского народа и размывание традиционных ценностей, жизненного уклада и мерного течения жизни под покровом Церкви и православного вероучения. Истинно православный человек, соединившийся с Богом, живет в мирской ипостаси вне сиюминутных интересов и внутренний голос соединения с Богом требует «не разрушать общество, а хранить его и улучшать, вести по возможности к совершенству», и убеждает нас, что такое совершенство — «не разделение, а союз: союз людей с Богом, Государства с Церковью и братский союз людей между собой».

И только малочисленные представители интеллектуальной элиты, которые пребывают во власти политической конъюнктуры, светской иерархии «заинтересованности», могут возомнить, что их собственная гордость и себялюбие, лукавство, где душа влачится в пучине страстей, может определять целесообразность их действий и помыслов. О таких вот «недоучках и пролетариях науки» гневные слова Константина Петровича Победоносцева:

«В каком невежестве и в какой дикости ума растет и развивается эта масса недоучек или пролетариев науки, воспитанная на статьях либеральных газет, на нелепых прокламациях, на подпольных памфлетах, на слухах и сплетнях, из уст в уста передающихся»⁶.

Нельзя не заметить — умаление, уничижение внутреннего религиозного духовно-нравственного начала русской государственности со стороны нигилистов носит целенаправленный характер и открыто направлено на разрушение союза свободных нравственных существ, жертвующих частью своей свободы для охраны и утверждения общими силами Закона Нравственности, который составляет необходимость их бытия на пространстве российской государственности. Любое проявление своеволия нигилизма сводится к тому, что утрачивается потребность в Истине, теряется «образ здравых словес», а хаос мыслей и нелепость идеалов начинают преобладать. Прискорбный пример подобного невежественного проявления «дикости ума», по словам К.П. Победоносцева, например, произошел с Петром Чаадаевым, блистательным русским мыслителем и мастером парадоксального мышления, но который, чрезмерно увлекаясь и поверхностно удовлетворяясь плодами западно-европейского просвещения, не пожелал уступить «познавательному смирению перед действительностью» и в своих тирадах об истории становления российской государственности противопоставил «передовой Запад» и «отсталую Россию». Более того, его русофобствующая персона стала объектом слепого подражания, а отсутствие благонамеренности в мыслях о судьбе России, его русоненавистнической идеи расплодили сонм антиправославных, антинациональных, антигосударственных нигилистических движений и умонастроений.

Увлечение западничеством приводит, прежде всего, к крайне жесткому неприятию жизненного российского мироустройства и вероисповедной

самобытности, а идея «европеизирования» русской жизни и утверждение, что Россия досадное недоразумение на теле европейского стандарта и «прогрессивных» преобразований — есть прямой путь к губительному искажению светлого образа «Святой Руси», и, в конечном счете, разрушению России. Нигилистские взгляды на Русь окончательно прерывают служение соборного и державного православного народа, делают — невозможным, невыполнимым и неосуществимым Божий промысел и как бы отвергается будущая великая судьба нашей родины.

Мы знаем, что православная идея государственности предусматривает безусловность признания факта, согласно которому мы должны принять соответствующее церковное вероучение о промыслительном предназначении России. Эта «обязанность» в тоже время, через наличие и посредством мощной централизованной государственности рассматривается Церковью как средство к «житию мирному, во всяком благочестии и чистоте», как условие удобнейшего и скорейшего спасения душ человеческих, как «ограда церковная», обеспечивающая надежную защиту народным святыням. И именно этой православной идее государственности мировоззренчески противопоставляет себя нигилизм, настаивая на доминанции временной меркантильной «пользы» и сиюминутного «удовольствия», на их практическом применении в государственной и частных сферах жизни общества. Тщедушность попыток представителей нигилистического уклада мышления дискредитировать значение Святой Церкви в жизни государства для любого православного человека очевидна.

Оглядывая русскую историю, православный наблюдатель повсюду находит несомненные следы промыслительного Божия попечения о России. События здесь происходят почти всегда вопреки «объективным закономерностям», свидетельствуя о том, что определяют историю не земные, привычные и, казалось бы, незыблемые законы, а мановения Божии, сокрушающие «чин естества» и недалекий человеческий расчет. Мы видим и знаем, что Россия, несмотря на неисчислимые тяготы и невзгоды, выпадающие на ее долю, продолжает жить в мироздании вопреки тяжким обстоятельствам и условиям, в особенности, наперекор холодному расчету примитивной стратегии «выгоды» Запада.

Однако же, верно сказано о конечном результате воздействия губительности нелепых безумных возмутительных учений на «горделивые умы и «непокорные души»:

«...Если же человек, потакаая гордыне и себялюбию, отказывается нести иго и бремя Божьего тягла, то и сам Господь отступает благодатию от его непокорной души, предоставляя ей влачиться в земной жизни под воздействием бесовского лукавства и собственных страстей. Тогда теряет несчастный своеволец “образ здравых словес”, способность непредвзято и верно оценивать себя и мир вокруг. Тогда тучная почва страстей в избытке производит из себя нелепые и губительные учения, искусительные помыслы и разрушительные чувства...»⁷

Будем надеяться, что спрос на нигилизм в нашей сегодняшней жизни будет постепенно падать; впрочем, этот позитивный процесс уже осуществляется. Ведь не зря же произнесены метафоричные, несколько ироничные слова Константина Леонтьева о том, что в России «каждый урядник есть тоже немножко Помазанник Божий» и, мы, безусловно, полагаем, что, несмотря на карикатурность и смехотворную, тщедушную ничтожность попыток встать «вровень» с нашим Господом Иисусом Христом, несмотря на свое нравственное убожество и скудоумие многие нигилисты, в конечном итоге, устают разрушать «ненавистную реальность» и постепенно становятся способны заменить страсть к разрушению на осознание великой, спасительной роли Церкви.

К тому же, мы надеемся, что в умах и душах нынешних радикалов и различного рода нигилистски настроенных мыслителей, а также в умах и душах постмодернистски оснащенных «недоучек» и «пролетариев науки», искренне преданных адептов Запада, в умах и душах доморощенных «либертианцев» имеется определенный запас потенциальных возможностей возврата к познанию Истины с помощью благодатного света Святой Церкви.

Отметим, что некоторые исследователи находят основание полагать, что уже возникла Россия постмодерна с соответствующими отличительными признаками. Так, например, считает Александр Дугин, лидер Международного евразийского движения. По его мнению, к ней принадлежит узкий слой российского населения, а именно российская элита, которая занята «бесплодным» продуцированием «общечеловеческих» понятий и состоящая из людей с космополитическим сознанием. Он справедливо утверждает, что в постмодерне живет Россия космополитической элиты. Это люди, определенного культурного типа, обозначенного французским социологом Кошеном понятием «малый народ» (речь идет о культурно-социологической, а не этнической категории). Но в любом случае, это носители специфической ментальности. Эта Россия видит свои интересы в активном включении в «золотой миллиард», «встроенности» в пространство западной культуры и экономически, и духовно-интеллектуально — там, где воцарился постмодерн. И носители «постмодерна» уже не опознаются русскими как «свои», ибо, по-нашему глубочайшему убеждению, они проявляют отчужденность от своей страны, имея в своем сознании комфортный набор политкорректных штампов, интернациональный сленг для «удобства» контакта с «просвещенным», «развитым» и «цивилизационным» Западом.

Безусловно, следует четко представлять и сознавать, что пусть и тончайшая элитарная прослойка в России, настроенная «прозападно», может привести не только к духовно-нравственной деградации страны, но и неминуемо приведет к ее распаду.

Разумеется, мы далеки от слишком простого и броского утверждения о том, что «там, где есть реклама, MTV, сериалы и т. д., — там есть постмо-

дерн...»), но тот факт, что постмодерн представляется большинству россиян чуждым явлением, безусловно, неоспорим. Однако признаем и другую «безусловность» — нельзя не видеть, что достаточно сложные и разнообразные социальные трансформации происходят на фоне присутствия постмодернистского дискурса и его широкого воздействия на общественные процессы, как на системном уровне, так и на пространстве приватного целеполагания. И мы не можем и «не замечать» данное воздействие.

Прямо указывая, на неблагоприятную роль приверженцев «идолопоклонничества» перед Западом, в то же время, мы считали необходимым, обратить внимание на то, что феномен распространения постмодернистских идей в России, «продуцированный» посредством специфических манипулирующих воздействий, имеет неоднозначный, нередко деструктивный характер воздействия на национальное самосознание и культуру. И, тем не менее, мы убеждены, что «псевдоценности» Западного мира, навязываемые нам, пока еще вносят локальные искажения в нашу жизнь и не способны радикально изменить систему российских духовно-нравственных традиций.

Мы убеждаемся, что полтора десятилетия отечественных реформ зримо показали, что слепое и некритическое восприятие социально-философских доктрин и постмодернистских идей, утвердившихся на Западе, способно вызвать непрогнозируемые последствия, вплоть до эффекта, прямо противоположного ожидаемому (например, диффузия духовных и нравственных ценностей, «размывание» интеллектуальных ресурсов и пр.). Бурное развитие информационных технологий и облегчение доступа к информации не должны формировать «ущербность» национальной культуры и представлять для нее Западную (постмодернистскую) цивилизацию некой «референтной группой». Россия не может быть бессильной перед Западом, и ее сила не в следовании постмодернистской «индифферентности», «гламурности», «радикализации», а в духовном возвращении к самой себе, к осознанию исторической всеобщности пути, истины и жизни.

¹ Православная Русь. 1991. № 9. С. 7.

² *Высокопреосвященнейший Иоанн, Митрополит С.-Петербургский и Ладожский.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994. С. 336.

³ *Высокопреосвященнейший Иоанн, Митрополит С.-Петербургский и Ладожский.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. С. 4.

⁴ *Высокопреосвященнейший Иоанн, Митрополит С.-Петербургский и Ладожский.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. С. 241.

⁵ *Киреевский И.В.* ПСС. 1911. Т. 1. С. 219.

⁶ *Победоносцев К.П.* Великая лож нашего времени. М., 1993. С. 184.

⁷ *Высокопреосвященнейший Иоанн, Митрополит С.-Петербургский и Ладожский.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994. С. 237.

РАЗДЕЛ II

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ, ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ РОССИЕВЕДЕНИЯ

Баранов А.В.

Ценности российской цивилизации в современном массовом сознании

В наше время растет актуальность осмысления политических ценностей. Только те новшества, которые не отторгаются обыденным и научным сознанием современников глобализации, могут укореняться в жизни без потрясений. Политические ценности общества наиболее корректно познаваемы в рамках цивилизационного анализа.

Политические ценности нечасто исследуются в контексте российской цивилизации. Среди публикаций по теме выделим философские работы А.С. Панарина, В.Д. Плахова, Э.С. Маркаряна, и др.¹ Социологи и политологи рассматривают ценности российской цивилизации в аспекте массового сознания и политической культуры. Таковы статьи А.В. Гордона, Б.В. Дубина, В.А. Ачкасова, И.Г. Дубова². Несмотря на злободневность темы, в научной литературе крайне противоречиво, а подчас и бездоказательно оцениваются российские политические традиции. Сложилось два полярно противоположных взгляда на проблему — в русле радикального западничества либо изоляционизма. Многие участники споров вольно обращаются с историческими фактами.

Цель нашей работы — исследовать проявления ценностей российской цивилизации в современном массовом сознании. Тема предполагает ценностный выбор автора, сделанный в пользу множественности и равноценности цивилизаций. Только признание диалога равноправных «миров» на основе их самобытных традиций может дать реалистичную оценку политики.

Политические ценности рассматриваются в трех измерениях: институциональном, ментальном и коммуникативном. Первое измерение является по строению политических акторов, прежде всего — государства. Второе измерение — по иерархии ценностей и ориентаций массового сознания. Третье измерение дано на основании повседневных форм и способов политической деятельности.

Цивилизация — неповторимая общественная система, создавшая самостоятельное и устойчивое мировоззрение индивидов и их объединений. В «духовное ядро» цивилизации входит совокупность знаний, ценностей, ориентаций, способов деятельности людей по «экзистенциальным» для данного общества вопросам: о смысле жизни, о счастье и успехе, об устройстве природы и общества, о ключевых категориях бытия и сознания³. Наиболее системным можно признать социокультурный подход, т. к. именно духовные ценности и принципы лежат в основе изменений всех сфер общества. Всемирная конференция ЮНЕСКО по культурной политике (1983 г.) признала самобытность цивилизаций «жизненным ядром культуры, тем динамическим принципом, через который общество, опираясь на свое прошлое, черпая силы в своих внутренних возможностях и осваивая внешние достижения, отвечающие его потребностям, осуществляет постоянный процесс самостоятельного развития»⁴.

«Духовное ядро» цивилизации включает в себя, согласно Э. Шилзу, следующие компоненты: общую «картину мира»; представления о смысле жизни и смерти, добра и зла, успеха и неуспеха; религиозные ценности; осмысление власти и права; понимание соотношения «индивид — группа — общество — человечество»⁵. На основе данной «центральной», осевой совокупности ценностей исторически складываются и передаются от поколения к поколению социокультурные традиции. Повседневно они проявляются в форме менталитета — установок сознания и стереотипов социальной деятельности. Конечно, «ядро» цивилизации исторически изменчиво, в каждом конкретном случае оно имеет своеобразное содержание и степень однородности. Самобытность (идентичность) цивилизации — явление историческое, подверженное порой весьма стремительным изменениям. Но «духовное ядро» остается устойчивым, за исключением ситуаций системного кризиса. «Ядро» цивилизации взаимосвязано с «периферийными» подсистемами ценностей, которые обеспечивают возникновение и адаптацию новшеств в пределах «поля притяжения» традиции.

Ядро сообщает определенную преемственность, устойчивость различным подсистемам общества, в т. ч. и политической. Поскольку российская цивилизация сложилась в Средневековье, она относится к «ценностным обществам», в которых религиозная компонента «духовного ядра» преобладала над светско-культурной, этической, а тем более, экономической, социальной и политической сферами жизни.

Политические традиции понимаются в контексте нашей темы как устойчивые стереотипы повседневного мышления и поведения, передаваемые от поколения к поколению благодаря социализации. Традиции включают в себя и институциональное, и неинституциональное измерения. Традиция являет собой форму приспособления общества к природной среде и внешним макросоциальным факторам бытия. Она включает в себя объекты социокультурного наследования (ценности). В качестве

традиций выступают преобладающие в обществе культурные образцы, институты, нормы, идеи, ценности, стили жизни.

Традиционные ценности существуют благодаря постоянным взаимосвязанным и диалектически противоположным процессам: интериоризации (усвоению индивидами и их сообществами социальных ценностей), а также экстериоризации (распространению внутренних убеждений названных субъектов на «внешний» для них мир — общество в целом).

Традиционные ценности выполняют жизненно важные для любого социума задачи: интегрировать общество, поддерживать его устойчивое бытие и развитие, адаптировать общество к новым реалиям. Задача культурной адаптации, как и другие, включает в себя основные виды деятельности: информационно-коммуникативную, регулятивно-нормативную, аксиологическую, социализирующую, интегрирующую, инновационную.

Поскольку ценности изучаются различными науками подчас изолированно друг от друга, важен и плодотворен междисциплинарный синтез достижений философии, культурологии, истории, этнологии, политических наук. Особо отметим редко замечаемое социологами и политологами явление. Традиционные ценности существуют на двух уровнях сознания и практик общества. «Большая» традиция рефлексивируется интеллектуалами и творится ими⁶. Ее формами в повседневности выступают идеологии, концепции и политические учения. Ее пространственный уровень — социум или, по меньшей мере, его регионы как субнациональные структуры, способные к самоорганизации. «Малая» традиция (по Р. Редфилду) — плод массового и эмпирического сознания. Она воплощается в проявлениях менталитета: обычаях, ритуалах, настроениях, мифах, повседневных (часто неосознаваемых) способах действия.

Политический «генотип» российской цивилизации многократно исследовался как в философской, так и в исторической, государствоведческой, психологической научных парадигмах⁷. Сформировались две наиболее системные концепции проблемы.

Одна из них истолковывает политическое пространство России как «исторический конгломерат народов, относящихся к разным типам развития, объединенных мощным, централизованным государством с великорусским ядром». Россия воспринимается как несамостоятельное пространство, как периферия Запада и Востока — «дрейфующее общество». А.С. Ахиезер расценивает историческую динамику России как «глобальный инверсионный цикл», т. е., попросту шараханье из крайности в крайность — от «восточной» соборности к «западному» индивидуализму. Медиация (гармоничный синтез полярных ценностей) очень редка и представляет краткий эпизод в инверсионном цикле, причем страна не может ни вернуться к традиционному типу общества, ни совершить прыжок к либеральной (западной) цивилизации — к глобальному будущему⁸.

Противоположная парадигма может быть названа «россиецентричной». Она основана на принципах преемственности исторического пути страны, выявления внутренних факторов идентичности, осмысления России как геополитической закономерности евразийского пространства⁹. Идентичность России трактуется либо этноцентрично (на основе восточнославянской системы ценностей), либо синтезно (на основе имперского симбиоза традиций). На наш взгляд, вторая из трактовок ближе к истине.

Политическая «матрица» российского общества включает в себя систему идей и ценностей, выросших на почве православного мировоззрения: соборность, гармоническое единство духовной и светской власти (симфонию), морализм права, «добротолубие». В конкретно-исторических исследованиях убедительно доказано, что данный ценностный выбор не был произвольной случайностью, а диктовался естественно-экологическими условиями бытия в континентальной Евразии¹⁰. Становится понятной положительная сочетаемость православного, исламского и буддистского мировоззрений в Российской империи. Ведь конфликты между ними были преходящими и локальными, а большей частью объяснялись геополитическим «давлением» внешних цивилизаций. В то же время проявлялся устойчивый конфликт между менталитетами русских и поляков на почве ценностных противоречий православия и католичества. Как видим, близкое этническое родство играло сугубо подчиненную роль в сравнении с цивилизационным фактором. Таким образом, генетически политическая «матрица» России ближе традиционалистскому восточному архетипу. В основе строения политической структуры лежит у нас не самоорганизованное гражданское общество, как на Западе, а «государство правды», контролирующее основные потоки власти и собственности. Именно такая организация политики обеспечивала самостоятельность России в ряду государств Евразии, создавала условия выживания и интеграции общества¹¹. Территориальное расширение Российского государства нельзя адекватно объяснить в рамках концепции насильственного колониализма, применимой к западным политиям. Для России присоединение Сибири, Поволжья, Кавказа и т. д. было установлением естественного контроля над своей цивилизационной нишей — континентальным Северо-Востоком Евразии. Расширение стратегически диктовалось целью защиты от опустошительных набегов кочевников, противостояния агрессивному натиску Османской империи и т. д. Между Россией и традиционным Востоком сложилась определенная комплиментарность. Именно этим объясняется успешность российских завоеваний на Востоке. И напротив, как только властвующая элита забывала о цивилизационных императивах политики и пыталась закрепить за страной «инородные тела» — части западной цивилизации (Польшу, Финляндию, Прибалтику), — Россию ждал медленный, но неотвратимый откат на континентальное пространство.

Исследование институционального измерения политических традиций ставит вопрос о социокультурном своеобразии российского государства,

о соотношении нравственных и правовых норм бытия, диалектике этнического и надэтнического (имперского) в структуре управления. Мощное централизованное государство веками восполняло собой нехватку «скреп» самоорганизации общества в условиях элементарной бедности материальных ресурсов. Именно государство брало на себя функции поддержания равновесия групповых интересов, обеспечивало социальную помощь. Единство России поддерживается не столько силой, сколько потребностью в сохранении элементарного порядка на огромном пространстве Евразии. Имперство служит, прежде всего, способом устроения совместной жизни народов, обеспечивает плодотворный синтез культурных и хозяйственных достижений.

Будучи страной с сильной религиозно-политической традицией, Россия до модернизаций XVIII–XX вв. управлялась в большей мере нормами обычного права и религии, нежели нормативными актами. Источником власти считалась воля Бога, а не изменчивые людские желания.

Многочисленные реформы в духе вестернизации (от Петра I до Ельцина) взламывали поверхностный слой политических институтов, но не разрушали ценностное ядро государства. Что такое советский тоталитарный режим с точки зрения институциональной, как не «вывернутая наизнанку», апостасийная форма православной империи? А однопартийная система и моноидеология — разве не инобытие идеи «подлинной веры»? И напротив, коренным образом не сочетаемые с цивилизационным ядром проявления (советский федерализм, атеизм, приоритет роста этнических окраин) постоянно «выхолащивались».

Централизованная форма государства оказалась настолько прочна, что ее родовые черты проглядывают из-под «локутного одеяла» постсоветской неопределенности. Нынешний политический режим либо вынужден, либо неосознанно использует православные несущие конструкции государства: единство системы власти; ее идеократическое обоснование; управление внешне независимыми игроками политической сцены из властного центра. Традиционный патриотизм является, на наш взгляд, единственным ресурсом повышения популярности современного строя. Это подтверждается, если принять во внимание концепцию административных рынков власти С.Г. Кордонского. В целом позитивистский подход парадоксально подтверждает родство нынешнего строя с таковым времен Московского царства. Меняется лишь технологический и социально-стратификационный дизайн.

Современное кризисное состояние российского общества значительно деформирует исходные цивилизационные традиции, складывавшиеся на протяжении истории. Применяя концепцию «рецидивирующей модернизации», можно предположить: многоукладное российское общество откликается на внешний вызов глобализации своим расслоением. Возникают «островки постиндустриализма» (столицы и крупные города) на фоне нищающей провинции. Обостряется извечный раскол ценностей

общества по осям: коллективизм — индивидуализм, равенство — неравенство, безбожие — религиозность, западничество — самобытность. В.А. Ачкасов прав, утверждая: «В этой ситуации именно традиция (или замещающая ее идеология) служит не только символом непрерывности, но и критерием пределов инновации и их легитимности, а также мерилom интенсивности и направленности разрушительной социальной активности масс»¹². Не соглашусь только с оценкой данной активности как исключительно разрушительной, которую можно объяснить западническими предубеждениями Ачкасова.

Тенденция к глобальному господству Запада, к нивелировке многовековых социокультурных различий между цивилизационными ареалами мира неизбежно вызывает ответную реакцию возрождения религиозной, политической и культурной идентичности. Это уже происходит в России и странах «второго эшелона» модернизации на Востоке. Например, крайне важен 20-летний опыт «исламской революции» в Иране — первой хронологически преодолевшей ограниченный выбор между марксистским и либеральным вариантами развития, открывшей череду антиглобалистских движений информационной эпохи.

В случаях органичного синтеза традиций и новшеств, взвешенной долгосрочной политики элит, общенационального согласия по насущным вопросам стратегии развития общества «второго эшелона» модернизации способны к успешной трансформации (Япония, Бразилия, Южная Корея и т. д.). Именно их успешный «вызов» подталкивает США и страны Запада в целом к финансовой дестабилизации конкурентов, к неокOLONIALным войнам и к другим формам отстаивания мирового господства.

В ситуациях, когда системы ценностей мировоззрения несовместимы, неорганичная модернизация может вызывать либо эффект успешного «самодостаточного развития» (Иран, Ливия, Куба, Белоруссия), либо реакцию загнивания и архаизации общества — реципиента отторгаемых новшеств. Увы, к последнему варианту можно отнести современную Россию. Достаточно сослаться на оценки перспектив нашего общества в работах М. Фридмана, С. Коэна, В. Мерри¹³.

Ментальное измерение политических ценностей наиболее поддается изменению, в т. ч. манипулятивным. Социальная аномия, присущая для межсистемных политических ситуаций, породила ярко выраженную «рыхлость» и амбивалентность бытующих ценностей и ориентаций деятельности. Так, социологические опросы ВЦИОМ и Фонда «Общественное мнение» показали: считают себя верующими от 55 до 64% респондентов. Но 40% верующих не соблюдают никаких обрядов. Воцерковленными в полной мере можно счесть лишь 5–10% всего населения, способных канонически верно истолковать основы своей религии и постоянно участвующих в православных ритуалах¹⁴. Нельзя говорить всерьез и о влиятельности богословского объяснения политических проблем — хотя бы в силу информационной слабости РПЦ на ведущих телеканалах, в сети Интернет,

в структурах гражданского общества. Итак, «высокая (большая)» традиция православия слаба. Но этого никоим образом нельзя сказать о «малой» традиции — стихийных чувствах сопричастности к культурным ценностям, гордости за подвиги прошлых поколений, динамических восприятиях текущей политики. Ничего не выиграв от постсоветской системы (или думая, что не выиграли), весомые слои современного общества ищут идеал в прошлом. Они взыскуют порядка и ясности. Православие дает им искомые ценности.

Лонгитюдные исследования общественного мнения, проведенные в 1990-х гг. под руководством М.К. Горшкова¹⁵, позволили выделить три ценностные системы россиян: постиндустриальную индивидуалистическую (25–30 % респондентов), традиционалистическую коллективистскую (35–40 %), противоречиво-аморфную (30–35 %). Ранжирование системы ценностных ориентаций показало, что на 1-м месте был тезис: «Спокойствие совести и душевная гармония» (93,8 % опрошенных); на 6-м — «Родина у человека одна, и нехорошо ее покидать» (56,3 %); на 7-м: «Жить как все — лучше, чем выделяться среди других» (43,3 %); на 13-м: равенство доходов и общественного положения важнее, чем равенство возможностей (28,2 %). Вместе с тем многие ценностные ориентации индивидуалистичны. На 2-м месте — суждение «Равенство возможностей важнее, чем равенство доходов и положений» (71,8 %); на 3-м — «Свобода человека — это возможность быть самому себе хозяином» (66,5 %); на 5-м — «Только на интересную работу стоит потратить жизнь» (57,6 %) и т. д. Крайне любопытно, что согласие опрошенных с идеями экономической свободы и неравенства слабо сочетаются с принятием политических прав и свобод (33,5 % — за). Идею «Человек должен стремиться к власти» одобрили только 6,2 %! Прослеживалась за 1993 — весну 2000 гг. тенденция роста уравнивательных настроений, недоверия к демократическим институтам и действовавшей власти. При этом сторонники самобытного пути России разделены в политических симпатиях. 31,4 % из них — сторонники смешанной республики (опрос 1995 г.); 20,3 % — за президентскую республику; 13,7 % — за возрождение власти Советов; 11,1 % — конституционные монархисты. Поддержка партий на 1996 г. — более всего за ЛДПР (28,8 %), за группировку А.И. Лебеда (25,5 %); за «Яблоко» (23,3 %), за Аграрный союз (19,7 %), в пользу ДВР (15,9 %). Любопытно, что КППФ набрала менее всего сторонников среди традиционалистов (12,6 %) ¹⁶.

Социологические данные подтверждают вывод: легитимация власти в общественном мнении сохраняет идеократический смысл. В массовом сознании доминирует патерналистическая модель отношений между индивидом, сообществом и государством¹⁷. 15 лет реформ усилили тягу к державной опеке, что проявляется и в оценке истории страны. Наибольшую популярность получают полководцы-победители, защитники Отечества, но вместе с ними — и осторожные реформаторы. Характерно непри-

ятие в историческом сознании эпох революций, утрат геополитического и экономического влияния¹⁸.

Чтобы оценить возможность диалога цивилизаций, мы изучили отношение сторонников православия к иным верующим и к возможности их политической деятельности. Прежде всего, выяснено: отношение верующих к этому вопросу очень слабо отличается от всего состава респондентов. Восприятие русскими православными немцев и евреев в той же мере терпимо, как и у всех опрошенных (66 % и 57 % симпатизирующих данным народам при 3 и 8 % неприязненных). Православные гораздо терпимее к мусульманам, чем атеисты (по данным РАН и РФФИ, 1992 г.)¹⁹. Опрос в 1999 г. под руководством И.Г. Дубова (3 тыс. респондентов, квотная выборка в 19 регионах) выявил²⁰, что религиозные взгляды политика безразличны для 24 % верующих и для 31,8 % всех опрошенных. Для верующих предпочтительна православность политика (38,6 %), его причастность к иным христианским конфессиям (25,6 %); к атеизму (11,6 %); к исламу (5,3 %); к буддизму (1,3 %); к иудаизму (0,7 %).

Мы наблюдаем быстро меняющиеся состояния политической психологии. Поддержка выборочно воспринятых ценностей православия причудливо сочетается с преобладающими светско-западническими или эклектичными взглядами.

Итак, российские политические ценности исторически являлись частью «духовного ядра» российской цивилизации, обеспечивали способы передачи политического наследия новым поколениям. В числе основных ценностей «ядра» — соборность, гармоническое единство духовной и светской властей, морализм права, «добротолубие». Православное мировоззрение положительно сочеталось с другими традициями Евразии, но находилось в сущностном противоречии с западной традицией, восходящей к католицизму.

В массовом сознании современных россиян выявлен социокультурный раскол, нарастание тенденций безразличия и поверхностного восприятия политики, отчуждение от последней. Одновременно сохраняется весомый (до 30 % респондентов) тренд с преобладанием православных традиционных ценностей. Он неоднороден в оценке преходящих политических событий, но имеет некоторые перспективы мобилизации ввиду кризисности российского общества. Предстоит неотложный выбор: поощрять ли фрагментацию политических традиций и их замещение либо стремиться к творческому развитию самобытных традиций России.

Метод сценарного прогнозирования позволяет выделить ряд альтернатив. Путь безоглядной вестернизации может дать России только шагкую «колонизальную демократию» и функцию сырьевого придатка постиндустриального центра планеты. Этот вариант чреват расколом и архаизацией России. Другой сценарий — «самостояние» нашей страны в мире, для чего нужен недостающий политический субъект — национально ответственный

ный крупный бизнес в союзе с сильным государством. При всей желательности данный вариант вряд ли реален в ближайшие годы. Скорее всего, сбудется промежуточный сценарий — прерывистый цикл реформ и контрреформ с целью не выйти из глобальной «мир-системы» Запада, а обрести в ней сравнительно обеспеченное полупериферийное место.

Альтернативой нынешнему состоянию нашего общества может стать создание самобытного проекта цивилизационного развития «в обход modernity», опирающегося на российские ценности и традиции. Ключевую роль в данном проекте могли бы сыграть принципы социального партнерства, приоритета духовности над узкоматериальной выгодой, устойчивого и экологичного развития, государственного регулирования рынка, максимальной мобилизации ресурсов на нужды «точек роста» наукоемких секторов экономики. Россия должна играть самостоятельную роль в мировой экономике и дипломатии, выстраивая новые распределения «силовых полей» евразийского пространства, если она желает развиваться в условиях глобализации.

Итак, теории цивилизаций возникли в качестве обоснования европоцентризма и идей эволюционного прогресса. Ныне, качественно преобразованные, эти теории дают осмысление альтернативности и плюралистичности мира. Диалог цивилизаций возможен только на основе объективного познания их ценностных оснований, отказа от схем вестернизации.

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003; Плахов В.Д. Традиции и общество. М., 1982; Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2.

² Гордон А.В. Архетипы российской власти // Куда идет Россия? М., 2000. С. 21–29; Дубин Б.В. Православие, магия и идеология в сознании россиян (90-е годы). М., 1999. С. 359–367; Ачкасов В.А. Россия как разрушающееся традиционное общество // Полис. 2001. № 3. С. 83–92; Дубов И.Г. Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам // Полис. 2001. № 2. С. 78–92.

³ Близкие, но не тождественные моему определению цивилизации см.: Шаповалов В.Ф. Россияведение как комплексная научная дисциплина // Общественные науки и современность. 1994. № 2. С. 37–46; Липкин А. «Духовное ядро» как системообразующий фактор цивилизации: Европа и Россия // Общественные науки и современность. 1995. № 2. С. 57–67; Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / Сост. Б.С. Ерасов. М., 1998. С. 25.

⁴ Сравнительное изучение цивилизаций... С. 282.

⁵ Сравнительное изучение цивилизаций... С. 162–165; 171–175.

⁶ Реофилд Р. Большая и малая традиции // Великий незнакомец: Крестьяне и фермеры в современном мире. М., 1992. С. 200–202; Шамигулин В.И. Консерватизм и свобода. Краснодар, 2003. С. 301–356.

⁷ Eisenstadt S.N. Patterns of Modernity. N.Y., 1987. Vol. II. P. 4; Laue Th.von. World Revolution of Westernization: The Twentieth Century in Global Perspective. N.Y., 1987. P. 203.

⁸ Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта. М., 1991. Т. 1; Ахиезер А.С. Социокультурная динамика России // Полис. 1991. № 5; Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И. «Русская система» как попытка понимания русской истории // Полис. 2001. № 4. С. 37–48; Семенова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. Брянск, 1996. С. 8.

⁹ Шаповалов В.Ф. Россияведение. М., 2001; Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 419–461.

- ¹⁰ *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи: В 3 т. СПб., 1998; *Миров Л.В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998; *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М., 1997.
- ¹¹ *Моцелков Е.Н.* Переходные процессы в России. М., 1996. С. 33, 54, 69–70; *Шутов А.Ю.* Политический процесс. М., 1994. С. 45, 51–57.
- ¹² *Ачкасов В.А.* Россия как разрушающееся традиционное общество // *Полис*. 2001. № 3. С. 84.
- ¹³ *Козн С.* Провал крестового похода: США и трагедия посткоммунистической России. М., 2001. С. 52–54; *Загладин Н.В.* США: общество, власть, политика. М., 2001. С. 158–168.
- ¹⁴ *Дубов И.Г.* Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам // *Полис*. 2001. № 2. С. 80–85; *Рыжов Ю.* Социологи не виноваты // *Независимая газета*. 02.04.2003.
- ¹⁵ *Гориков М.К.* Российское общество в условиях трансформации. М., 2000. С. 357–363.
- ¹⁶ *Гориков М.К.* Российское общество в условиях трансформации. М., 2000. С. 122, 222.
- ¹⁷ *Седов Л.А.* Перемены в стране и в отношении к переменам // *Куда идет Россия?* М., 1995. С. 194; *Грунт З.А. и др.* Российская повседневность и политическая культура // *Полис*. 1996. № 4. С. 68.
- ¹⁸ *Пихоя Р.Г.* Историческая память населения России // *Отечественная история*. 2002. № 3. С. 194–202.
- ¹⁹ *Воронцова Л.М., Филатов С.Б.* Религиозность — демократичность — авторитарность // *Полис*. 1993. № 3. С. 141–148.
- ²⁰ *Дубов И.Г.* Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам // *Полис*. 2001. № 2. С. 86–92.

Россия перед выбором: между мобилизационной идеей и образовательно-воспитательной политикой

Сегодня у нас много рассуждают о необходимости мобилизационной идеи для России. Это заманчиво звучащее понятие очаровало даже многих людей, стоящих у кормила нашего государства, которые теперь обращаются к экспертам по всевозможным делам с главным вопросом: как управлять российским народом? Смысл термина «мобилизационная идея» предельно прост: что бы такое сказать народу, в чем бы его убедить, чтобы подвигнуть его действовать в определенном направлении? Или, говоря военным языком, мобилизовать — значит поставить его «под ружье» и дать команду выдвигаться в заданном направлении.

Всякое здравое и полезное рассуждение должно, прежде всего, основываться на фактах, примерах из жизни. Поэтому полезно сперва припомнить, что вспоминается, когда произносят слова «мобилизационное общество»? Это будут наполеоновская Франция, Пруссия после 1848 года и Германская Империя 1871–1918 годов, Япония с 1867 г. (год революции Мэйдзи) до ее поражения во Второй мировой, Италия времен Муссолини, нацистская Германия, СССР и соцстраны, и пожалуй, США времен выхода из Великой депрессии и последних лет «после 11 сентября».

В сознании этих обществ можно увидеть три главные черты. Во-первых, идея чрезвычайности, исключительности переживаемого этапа истории. Во-вторых, страх опоздать и проиграть внутренним и внешним врагам («теперь или никогда»). И, в-третьих, достаточно высокое доверие народа к правящей элите, вождям и партиям, к тем целям и задачам, которые они указывают.

Обратившись к реалиям сегодняшней России, мы увидим, что этих трех условий у нас нет. В широких слоях народа нет ни сознания чрезвычайности текущего момента, ни страха проиграть какое-то соперничество с кем бы то ни было, нет и доверия к правящему классу.

Теперь нужно задаться вопросом, зачем была нужна мобилизация в этих обществах? Франция желала обезопасить завоевания своей революции от внешнего вторжения путем распространения их на весь континент, Пруссия объединяла вокруг себя Германию и защищала свое «место под солнцем», Япония отстаивала свое положение независимой страны от попыток ее колонизации странами Запада. Итальянский и германский фашизм обещал навести долгожданный порядок и удовлетворить национальное самолюбие немцев и итальянцев. Советская власть стремилась отстоять «завоевания Октября» и явить всему миру преимущества коммунистического строя перед «загнивающим» капитализмом.

Оглянувшись здесь на Россию, снова увидим, что сходных целей у нас нет: Россия не нуждается во всемирном утверждении или отстаивании какого-то передового строя, внутренний порядок по крайней мере внешне наведен, угроза превратиться в колонию не ощущается (даже на китаизацию Дальнего Востока смотрят со спокойствием обреченного), новое политическое объединение постсоветского пространства тоже не находит поддержки ни во власти, ни в населении.

Повсюду разлита какая-то апатия, равнодушие и бессмысленность происходящего. Прежние идеологии — либерализм, социализм, национализм, — сопутствовавшие мобилизации вышеназванных стран, сегодня лишены всякого вдохновляющего пафоса. Либеральные учреждения — представительная демократия, всеобщее избирательное право — по крайней мере по внешнему виду установлены, рыночная конкуренция провозглашена основой экономического развития, характеристика России как социального государства закреплена в Конституции, о роли русского народа в мировой истории говорится с высоких трибун. То есть тех целей, которые провозглашались в идеологиях, нам также больше не нужно достигать. Все уже как будто достигнуто. А конкурентоспособность так и не стала народной идеей.

А между тем интуитивно все понимают, что что-то нужно делать. Экономическая отсталость, общая неблагоустроенность страны, падение нравственного и культурного уровня народа, неуважение к закону — все это давно отмечено, в том числе и властью, однако признаков улучшения ситуации не видится. И в то же время наверху ищут рецепт какого-то чудесного и скорого исцеления России.

Сто лет назад над теми же вопросами русской жизни размышлял главный идеолог последних десятилетий существования Российской Империи К.П. Победоносцев. Сегодня, после всех разочарований XX века, после краха всех исключительно заманчивых обещаний и проектов, стоит вдуматься в слова этого человека удивительно светлого ума. «Все недовольны в наше время, и от постоянного, хронического недовольства многие переходят в состояние хронического раздражения. Против чего они раздражены? — против судьбы своей, против правительства, против общественных порядков, против других людей, против всех и всего, кроме себя самих... Нынешнее недовольство — болезнь повальная, эпидемическая, которою заражено все новое поколение. Люди вырастают в чрезмерных ожиданиях, происходящих от чрезмерного самолюбия и чрезмерных, искусственно образовавшихся потребностей. Прежде было больше довольных и спокойных людей, потому что люди не столько ожидали от жизни, довольствовались малой, средней мерой, не спешили расширять судьбу свою и ее горизонты. Их сдерживало свое место, свое дело и сознание долга, соединенного с местом и делом», — писал в статье «Болезни нашего времени» всесильный обер-прокурор Св. Синода. Тогда, да, пожалуй, и сегодня, общество смотрит на него как на старого

ретрограда, чуждого «новым идеям», свежим веяниям, прогрессу и т. п. Однако теперь, когда обнаружилось, что установление демократии, республики, рыночной экономики, социальной политики само по себе не делает людей счастливыми, устраняет всеобщее недовольство, а порой даже и повышает его, доводя до состояния подавленности, апатии и безверия, — теперь полезно вдуматься в глубокие мысли Победоносцева.

Предлагаемые им пути кажутся непривлекательными из-за трудности духовных обязательств, которые они налагают на человека. Ведь очень тяжело противопоставить личную бытовую аскезу раздающимся со всех сторон призывам к удовольствиям, призывам «брать от жизни все»; тяжело поступиться самолюбием и признать свое несовершенство, свою «нищету духа» перед теми, кто учит нас принимать себя такими, какие мы есть. Тяжело хранить верность благородному делу, когда оно не приносит быстрого обогащения и почестей. А между тем, именно такие качества как неприязнительность, чувство долга, верность, терпение, упорство, критический взгляд на самого себя, а потом и на окружающий мир отличает того, кого можно было бы назвать «мобилизованной личностью» — человека самостоятельного, упорно продвигающегося к намеченной цели, не растрчивая силы на второстепенное.

Конечно, можно отмахнуться от слов Победоносцева: дескать, он был апологетом самодержавия, противником свободы и демократических учреждений. Однако это будет страшным заблуждением. Вот его подлинные слова: «Действительно свободен может быть лишь тот человек, кто самостоятелен, то есть, ясно сознавая цель своей жизни и деятельности, стоит на своем основании и может, не шатаясь, в своем долге постоять за себя. То же должно сказать и о всяком человеческом обществе: если оно в этом смысле обладает действительной свободой, то и способно организовать у себя свободные учреждения»¹. Вот главная потребность России — внутренне самостоятельные, сознательные и проникнутые чувством долга люди. К таким нет нужды применять какие бы то ни было хитроумные технологии мобилизации, нет нужды указывать им дорогу, куда следует идти.

Другой выдающийся русский мыслитель И.Л. Солоневич удивительно точно заметил: «Из всех свобод для подавляющего большинства человечества самой важной является свобода хозяйственной деятельности»². А коль скоро мы отмечаем в нынешней России такие проблемы как экономическая отсталость и неблагоустроенность, некомфортность, то закономерно напрашивается вывод: население до сих пор не умеет пользоваться хозяйственной свободой.

Известно, что такое умение не является врожденным, а представляет собой продукт воспитания, причем главным образом на примерах других, а еще лучше в собственной семье. Семейное ремесло, семейное дело — это явление почти исчезло из нашей действительности. Разве что изредка можно встретить потомственных военных, врачей, учителей или

чиновников. А ведь такая семья, связанная общим хозяйственным делом в Европе была основой низшей ячейки гражданского общества — местной (муниципальной) общины.

Следовательно, сегодняшняя Россия нуждается не в мобилизационной, а в правильной воспитательной идее. Нужна не временная мобилизации народа на выполнение каких-либо сомнительных масштабных проектов, а то, что Столыпин в свое время назвал «укреплением низов» — воспитание внутренней свободы человека, приучение его к самостоятельности, самодеятельности и ответственности.

Как уже сказано, сегодня как будто делается все, чтобы подавить такую внутреннюю свободу, репрессировать человеческую душу. Приходится, к сожалению, указать и на то, что государственная образовательная и информационная политика играет в таком положении вещей ключевую роль. В школе молодой гражданин вынужден учиться по скучным учебникам, совсем не пробуждающим у него интерес к изучаемому предмету, талантливых учителей не хватает, новые методики привели к перегруженности учеников множеством бессмысленных и бесполезных упражнений. Школа не прививает привычки к размышлению над окружающим миром, к систематическому труду и усидчивости, не прививает интерес к чтению — основам внутренней свободы. Отсутствие живой связи школы с семьей, с реальными нуждами общества превратило всеобщее обучение в какую-то повинность, которую всякий вынужден отбывать в течение одиннадцати лет.

Фальшивая реклама, газетная и телевизионная ложь, несоответствие слов делам и фактам действительности приучают население к мысли, что по совести жить невозможно. Эта страшная мысль в большинстве случаев ведет к тому, что человек либо «подавит и посмеется над всем чистым и святым, украшающим жизнь» (Н.В. Гоголь) и ринется во всякие авантюры, свободный от угрызений совести, либо к тому, что он подавит в себе всякое стремление к активной общественной жизни, уйдет в себя и преисполнится апатии в отношении настоящего и будущего.

Где можно найти источник обновления и оживления народной жизни, воспитания внутренне свободного гражданина, формирования отвечающей задачам времени государственной образовательной и информационной политики? Думается, единственным таким источником может быть религия, а еще точнее, то для восьмидесяти процентов нашего населения — это православие.

«Нации и культуры, государства и империи строятся только на традиции и религии, что по существу есть одно и то же. Так строился Рим, так строилась Великобритания, так строятся США, так строилась Россия. На философии ничего построить нельзя. Хотя бы по той простой причине, что традиция едина и долговечна, а философий есть сотни и меняются они каждое десятилетие»³, — писал И.Л. Солоневич.

Актуализация в нашей современной российской культуре базовых интенций христианства, сохраняемых на протяжении двух тысячелетий

вселенским православием способна стать альтернативой сформировавшейся системе символично-репрессивного подавления личности и «ампутации души» (термин Д. Оруэлла). Такая актуализация способна не только дать мощный духовный стимул к внутреннему духовному раскрепощению и созидательной творческой активности человека, в том числе и конструктивному политическому участию, но и реабилитировать историческое знание — сокровищницу альтернативных решений в сфере земного устройства человеческой жизни. Жития святых, церковное предание, история церкви, постоянное обращение к опыту древней церкви и скорбь о его искажении в последующие века приучают человека сознавать себя частью, деятельным участником всемирно-исторического процесса, творцом не только своего внутреннего мира и окружающего быта, но и большой Истории.

Словом, сегодня России нужна не мобилизационная стратегия, не мобилизационная идея, а разумная и правильная воспитательно-образовательная политика, укорененная в традициях русской истории и православия. Плод такой политики — свободный и деятельный гражданин — поспеет не завтра и не послезавтра, а может быть, через одно-два поколения. Но стоит ли в погоне за быстрым успехом достигать напряжения народных сил какими-нибудь новыми прекрасноречивыми обещаниями и идеями, после крушения которых наступит новая, более долгая и более глубокая фаза всеобщей апатии и подавленности? От того, какой выбор сделает сегодня власть, зависит то, какую Россию мы будем иметь в будущем — усталую и апатичную или бодрую и сильную.

¹ *Победоносцев К.П.* Свободные учреждения // Тайный правитель России: К.П. Победоносцев и его корреспонденты. М., 2001. С. 427.

² *Солоневич И.Л.* Коммунизм, национал-социализм и европейская демократия. М., 2003. С. 157.

³ *Солоневич И.Л.* Коммунизм, национал-социализм и европейская демократия. М., 2003. С. 98.

Расторгуев В.Н.

Социальное государство: от конституционного принципа к политическому и геополитическому планированию

Мы часто упускаем из виду, что социальное государство — это, прежде всего, политическая доктрина, а не набор конкурирующих научных или околонучных концепций, в которых теоретики пытаются выявить общие черты самых различных моделей государственного устройства, и тем более не футурологические схемы или нравственные поучения, предназначенные для исправления мира. Что же представляет собой политическая доктрина, в том числе доктрина социального государства, и чем она отличается от традиционных теоретических построений? Если свернуть обоснование до нескольких тезисов, то можно ограничиться следующими положениями.

Политическая доктрина — это идея, которая существует и проявляется в трех формах, модусах.

Первая и наиболее доступная форма «бытия» политической доктрины — система идеологем, т. е. политических знаний и представлений особого рода. Отличие идеологем от других форм знания заключается в их способности закладывать в сознание и подсознание многих людей, а иногда и многих миллионов, не только некоторую систему образов, но и единую для всех программу действий, общую установку на определенный тип политического поведения, а также универсальные критерии оценки прошлого, настоящего и будущего. Именно эти знания, от которых никто не в состоянии отказаться в политизированном мире, но которые требуют критического отношения, составляют ядро компетенции политиков и тех, кто пытается разобраться в хитросплетениях современной политики.

Политические доктрины взрывают изнутри единство любого сообщества, которое держится на гражданской, этнокультурной, языковой, профессиональной или иной основе, но одновременно объединяют политиков-единомышленников в партии, превращают толпы в организованные массы. Доктрина социального государства также взрывоопасна: она дестабилизирует неограниченную власть капитала, многократно усиливает негативную реакцию общества на распространение хищнического первоначального накопительства, подрывает фундамент политического монополизма. В результате целенаправленного распространения политических доктрин самого широкого спектра — от радикальных до умеренных, от левых и национально-патриотических до либерально-демократических — их адептами становятся иногда целые народы, социальные и профессиональные группы. Этот процесс, усиленный использованием образова-

тельных стратегий и возможностей масс-медиа, иногда называют индоктринацией — внедрением политических доктрин в массовое сознание.

Двадцатый век, открывший потенциал всеобщего образования и электронных СМИ, качественно изменил роль и степень влияния политических доктрин. Из послушного инструмента в руках политиков они, став достоянием индоктринированных масс, превратились в силу, подчиняющую волю политиков и политических партий, которые сами попадают в зависимость от господствующих доктрин. Для того чтобы сохраниться на политической сцене, политические деятели всех направлений и уровней (от местных депутатов до лидеров ведущих стран) вынуждены ориентироваться на определенные политические доктрины, которые конкурируют между собой, обостряя и «канализируя» и без того острое противоборство политических сил. Идея социального государства, зародившаяся в ряде европейских стран как альтернатива социал-демократическим движениям (вспомним известную позицию Бисмарка по поводу построения социального государства) и многоликой «марксистской доктрине», имеющей, кстати, мало общего с теориями самого К. Маркса, становится в наше время одной из наиболее влиятельных политических доктрин. Ее уже невозможно игнорировать, но можно переосмыслить, «переформатировать», приспособить к нуждам отдельных групп. Такой «перелицовкой» заняты целые армии политтехнологов-интерпретаторов, деятельность которых иногда так же далека от политической науки, как мастерство гримера от профессии врача.

Вторая форма «бытия», а точнее «инобытия» политической доктрины — это не что иное, как политический проект. Роль политических проектов и их влияние на политические процессы трудно переоценить, поскольку они представляют собой систему так называемого императивного знания. Чтобы понять природу этого знания, имеющего мало общего с научными теориями, можно воспользоваться приемом, который использует известный политолог Жан-Франсуа Лиотар. Демонстрируя отличия политики от науки, он ссылается на крылатую фразу «Карфаген должен быть разрушен!» В этих словах звучит не гипотетическое предположение, а политическая воля, не стремление к истине, а лишь одно желание — обладать и пользоваться властью для достижения поставленных политических целей. Причем, в отличие от выдвигаемых гипотез, состоявшихся теорий и научных доктрин (то есть учений или теорий, достойных изучения), политические доктрины принимаются без проверки на истинность.

Да и как их можно верифицировать, если для этого потребовалась бы вечность и полное единомыслие? Никто, никогда и никому не позволит поставить социальный эксперимент такого исторического масштаба над народами в «чистом виде». Все предпринимавшиеся ранее попытки подобного «экспериментирования» кончались политическим крахом, что, кстати, также не означает ошибочности доктринальных посылок.

Поэтому политические доктрины принимаются не элитарным экспертно-научным сообществом, а голосованием в правительствах и парламентах, в котором участвуют люди, явно не компетентные или не достаточно компетентные, как правило, в научном плане. Даже наличие степеней и званий у действующих публичных политиков не служит и не может служить свидетельством их компетентности по всем вопросам. Да это и не достижимо в принципе. Политики обладают иным качеством — политической компетенцией, то есть правом принимать судьбоносные решения. Зазор между компетенцией и компетентностью — следствие неизбежного дефицита времени, полной и достоверной информации при принятии решений, а также неизбежная плата за право граждан участвовать в политике и избирать тех кандидатов, кому они доверяют, а, следовательно, наделять вотумом доверия те доктрины, которых кандидаты или партии придерживаются.

Социальное государство как политическая доктрина — один из наиболее динамичных политических проектов нашего времени, способных изменить политическую карту мира и образ России в глазах ее граждан, соотечественников и всего мирового сообщества. Этот проект обладает огромной созидательной силой и опирается на волеизъявление подавляющей части населения. И здесь вопрос лишь в том, кто и с какой целью будет осуществлять столь значимый политический проект, насколько реальны или, напротив, утопичны заложенные в него цели и установки. В данном случае важна уже не только и не столько теоретическая составляющая доктрины-проекта, сколько мотивация, волевые и нравственные качества «проектантов», стратегов, их «политический вес» и, что не менее важно, чувство солидарности и ответственности. К этому списку качеств следует добавить готовность понять и просчитать сильные и слабые стороны конкретного проекта, среднесрочные, долгосрочные и свехдолгосрочные последствия его осуществления. Соответственно роль чисто теоретического компонента в этой ситуации подвергается серьезному сомнению и испытанию, поскольку под уже задуманный, а тем более осуществленный проект можно «подогнать» любые научные обоснования. По сути, речь идет о теориях *ad hoc*, то есть теориях, созданных для конкретного случая, под заказ. Среди многочисленных концепций — научных и околonaучных, возникших после того, как принцип социального государства стал конституционным принципом России, подавляющее большинство создавались именно как теории по заказу.

По этой причине даже лучшие из них не следует переоценивать, ибо будущее политической доктрины далеко не всегда зависит от степени ее научной обоснованности. Если серьезные политики говорят о том, что готовы строить социальное государство не на словах, а на деле, то найдется огромное количество теоретиков, которые докажут все, что угодно, и упакууют, и вложат в умы. Но напомним: Карфаген был разрушен не потому, что сторонники этого проекта были правы и опирались на доводы

беспристрастной науки. Да и социализм в России был построен не из-за правоты большевиков. В этой связи на ум приходят пророческие слова Петра Чаадаева: «Социализм в России победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники». Поэтому слишком доверять теории не следует, а доверять политической воле лидеров очень сложно, но необходимо. Другого не дано. Только так создаются сильные партии, только так творится реальная политика, только так можно изменить мир к лучшему и посеять зерна социальной справедливости на благодатную почву, имя которой — воля народа. А глас народа — глас Божий.

Теперь несколько слов о *третьей форме «инобытия» политической доктрины*. Эта форма — ценностный ориентир в деятельности государства. Перефразируя известную поговорку, можно сказать: плоха гипотеза, не стремящаяся к статусу научной теории, и теория, которая не хочет стать научной доктриной — теорией, которую штудируют в школах и вузах. Плоха и та научная (политологическая) доктрина, которая не хочет стать политической доктриной, способной влиять на реальную власть. Ну, и, разумеется, плоха та идея социального государства, которая не хочет стать конституционным принципом. Высшая форма закрепления политической идеи — конституционный принцип, который выстраивает иерархию целей и, соответственно, социально значимых приоритетов развития. Политическая доктрина как конституционный принцип — это далеко не то же самое, что представляет собой доктрина как политический проект и совсем не то же самое, чем является теория. Проект можно существенно изменять и корректировать в процессе реализации, а почти любая политическая теория, в том числе и теория социального государства, может иметь бесконечное количество конкурирующих версий. Конституционный принцип — это общее и согласованное видение будущего, ставшее, по сути, «политической заповедью» или законом законов и стратегическим ориентиром в деле государственного строительства.

Таким образом, политическая доктрина социального государства только тогда станет эффективным инструментом государственного строительства, когда органично соединит в себе три начала. Среди них конституционный принцип — это лишь **первое по значимости начало**, которое полностью обесценивается без соединения с двумя другими.

Второе начало — это, как уже отмечалось, система знаний императивного характера о природе социального государства и, в первую очередь, о социальных правах и гарантиях для каждой возрастной, социальной и профессиональной группы, каждого гражданина и зарубежного соотечественника, в том числе и не имеющего российского гражданства. Россия как социальное государство — это страна и граждане, ни на минуту не забывающие об интересах и нуждах миллионов соотечественников, которые после распада исторической России, единой страны с многовековой историей, были насильственно отделены от сердца родины. Российской Федерации досталась роль правопреемника и «монополиста

поневоле». Здесь имеется в виду не только закономерная монополия на колоссальные ресурсы, находящиеся на ее территории, но и противостественная монополия на великорусский язык, ставший языком межнационального общения, и русскую культуру. Такую же, по сути, функцию выполняла в эпоху господствующего богоборчества Русская Православная Церковь, принужденная в течение многих десятилетий оставаться против собственной воли монополистом тысячелетней духовной культуры народа, лишенного возможности вступить в права наследника собственной культуры и цивилизации.

Но история повторяется в новом, не менее опасном облики: сегодня многие из наших бывших сограждан на себе узнали, что означает тотальная идейная агрессия и индоктринация с опытами по «выведению новых исторических общностей» (процесс экспорта и насаждения этнодемократических революций). Узнали они и горечь поражения в гражданских и социальных правах, а некоторые столкнулись с откровенным геноцидом, проявлениями целенаправленно раздуваемой русофобии и попытками насильственного разрушения единого конфессионального пространства с целью отделить народ от его церкви, а россиян от России.

Политическая доктрина социального государства, если под ней понимать систематизированное императивное знание, восстанавливающее в своих правах простого человека, многовековые традиции и национальные культуры, должна стать общедоступным достоянием и, что важнее всего, мощным инструментом культурной консолидации граждан России и всех соотечественников. Для этого потребуются масштабная целенаправленная просветительская работа, а также качественная переориентация системы учреждений народного образования и СМИ, которые должны получать лицензии только при условии выполнения минимального набора социальных функций. Важнейшая из таких функций — обеспечение доступа к культурному наследию и достоверной социально значимой информации, специально адаптированной для конкретной аудитории — социальной, этнокультурной, профессиональной и возрастной группы. Все знают, что работа такого плана в нашей стране, если говорить по совести, еще и не начиналась — ни законодательская, ни организационная. По этой причине пока еще трудно и преждевременно рассуждать об уважительном отношении к Конституции со стороны государственных органов и институтов гражданского общества. Уважение к нашей Конституции начинается с восстановления социальных приоритетов и норм социальной справедливости.

Третье начало, соответственно, — детально разработанный план действий на длительную перспективу с необходимым набором программ для каждого из этапов, а точнее, социально ориентированная общенациональная стратегия, принципы которой должны быть четко зафиксированы на доктринальном уровне политического планирования. Возможный и оптимальный вариант такого закрепления стратегии — принятие Социальной

доктрины Российской Федерации, проект которой разрабатывается в настоящее время. Жизнеспособность политической доктрины такого типа непосредственно зависит от способности законотворческой власти обеспечить оперативное и, что не менее важно, упреждающее правовое обеспечение проекта не только на федеральном и региональном уровне, но и на уровне международного права, которое должно совершенствоваться с учетом социальных и политических прав россиян.

* * *

Теперь перейду к проблеме, о которой также редко вспоминают сторонники построения социального государства. Речь идет о том, что существует не одна политическая доктрина социального государства и даже не один тип социальных государств, а множество различных *национальных политических доктрин* и, соответственно, множество различных политических моделей, соответствующих этим доктринам. Анализируя это многообразие доктрин и моделей социального государства, можно и необходимо увидеть их общие особенности, инварианты, по-разному проявляющиеся в сфере внутренней и внешней политики.

Перечислю основные функции, которые выполняет доктрина социального государства *в сфере внутренней политики*.

Первая функция — поддержание политического баланса внутри страны и, прежде всего, баланса между интересами бедных и богатых. Этот баланс — основа основ национальной безопасности, средство сокращения пропасти между богатством и бедностью. Углубление этой пропасти превращает формально-статистическую градацию на богатых и бедных в реальный приговор «неудачникам» — в разделение социального мира на сытых и голодных, а это, согласитесь, не одно и то же. Как гласит русская пословица, сытый голодного не понимает и не захочет понять, пока не загорится общий дом. Если пропасть становится катастрофически опасной, то разрешение конфликта может пойти по двум направлениям — или объединение вокруг идеи социального государства, или разделение народа и неизбежная революция, порождающая нищету, которая, как известно, в свою очередь порождает новые революции и разрушения.

Зададимся простым вопросом: почему идея социального государства, сама его концепция родилась все-таки в буржуазных странах, давно переболевших революционными недугами? Ответ лежит на поверхности: это именно та идея, которая, став политической доктриной и овладев умами миллионов, служит «иммунноукрепляющим» фактором для гражданского общества. Она обеспечивает устойчивость демократической системы в целом и одновременно ее ключевого звена — многопартийной (чаще двухпартийной) модели. А эта модель является основным инструментом, гарантирующим если и не полную демонополизацию политической власти, то достаточно эффективную конкуренцию сил на политическом поле и полноценное представительство в структурах власти

основных социальных групп, не относящихся к «политическому классу» и финансовой верхушке. Грубо говоря, «наедаются» люди левыми идеями, проголосуют за правых, увидят подлинное лицо либерала во власти, и вновь «полевеют». Последнее обстоятельство заставляет либералов отказаться хотя бы на время от принципов либерального радикализма и почаще вспоминать не только о правах человека (успешного человека в успешной стране), но и о правах миллионов «неуспешных» людей и народов, в том числе и так называемых «народов-изгоев» (типичный неологизм из либерального «новояза»).

Вторая функция политической доктрины во внутренней политике, заставившая, скорее всего, разработчиков действующей Конституции ввести статью о социальном государстве в качестве ключевого конституционного принципа, — роль клапана, регулирующего давление в политическом котле. Через этот «клапанок» сбрасывается «ненужная» социальная энергия. Думается, такой «клапан» был встроен в текст Конституции России разработчиками ее проекта только для того, чтобы легче было при необходимости спускать пар. Этот бесхитростный замысел не вызывал бы особых возражений, если бы не два обстоятельства. Во-первых, при такой конструкции «в свисток» уходит именно «нужная» социальная энергия общества, без которой невозможно поступательное движение. Во-вторых, кроме «свистка» у политической машины должны быть и движущие механизмы. А именно о них и позабыли. Воспользуюсь точным определением, данным С.М. Мироновым, который подметил, что социальное государство у нас понимают в лучшем случае как договор о намерениях. Добавить к сказанному можно лишь одно: если это так, то само государство — уже не договор в классическом понимании этого термина (вспомним теорию общественного договора Руссо), а лишь некие абстрактные намерения, причем лукавые намерения, которые никто не собирается реализовывать.

Именно об этой инверсии свидетельствуют некоторые итоги государственного строительства в нашей стране, идущей под флагом социального государства к целям, прямо противоположным идеалам социальной справедливости. По данным Министерства экономического развития и торговли, в 2006 году разрыв в доходах между «социальными полюсами» России перешел за предельный пятнадцатикратный рубеж. Однако, как отмечалось в Соборном слове состоявшегося недавно XI Всемирного Русского Народного Собора с говорящим названием «Богатство и бедность: исторические вызовы России», реальный социальный разрыв с учетом теневых доходов несравненно выше — как минимум в 20–25 раз. С таким выводом трудно не согласиться, как и с тем, что имущественное, социальное, а, по сути, классовое расслоение идет в прогрессии, близкой к геометрической. Результаты не заставят себя ждать: зарождающиеся антагонизмы подобны минам с часовым устройством или даже радиоуправляемым зарядам, позволяющим взорвать страну из любого безо-

пасного места в самый критический момент ее развития. Именно этот порок социальной инженерии, примененной в России, грозит обрушить несущие конструкции российского мира. Но степень политического риска predetermined не только фактором «теневого экономики», которую правильнее было бы называть псевдоэкономикой, но и фактором, который был назван на том же Соборе социальной пропастью, разделившей большие и малые города, различные регионы, жителей городов и сел.

Третья внутриполитическая функция любой политической доктрины и доктрины социального государства в частности — возвращение или обретение **социальной перспективы**, более или менее адекватно отражающей мир или искусно его искажающей (эффекты «обратной перспективы» и т. п.). Социальная перспектива, построенная по определенным законам, как и перспектива в изобразительном искусстве, — это наилучший способ увидеть и сопоставить подлинные масштабы наблюдаемых явлений, а в данном случае — масштабы и значимость социальных проблем. Вне такой перспективы обычная мусорная куча (например, ворох событий, инспирированных политическими игроками или СМИ) воспринимается как Эверест роковых проблем, а реальный Эверест глобальных по своему значению проблем — как куча, не заслуживающая внимания. В результате отдаленные последствия надвигающихся катастроф кажутся обывателю маленькими проблемами, а действительно мелочные и корыстные проблемы отдельных лиц, семейств, кланов или групп раздуваются до вселенских масштабов.

Социальная перспектива отличается от пространственной тем, что открывает временной и ценностный горизонты политического планирования и прогнозирования. Без этих горизонтов чисто затратные и даже преступные акции, обещающие быструю прибыль, воспринимаются как экономически эффективные инвестиции (демонтаж и продажа предприятий и целых отраслей на «металлолом»). Соответственно, сверхвыгодные инвестиции, гарантирующие устойчивость развития в долгосрочной перспективе, относятся к «затратному сектору» со всеми вытекающими из такого предположения последствиями. Сюда относятся все инвестиции в человека, все социальные программы и экологические проекты.

Кроме того, социальная перспектива — это единственный способ вдохнуть оптимизм в массовое сознание. Это надежное лекарство от социальной депрессии. Отсутствие социальной перспективы — самая опасная социальная патология, подрывающая жизненные силы народов и тем самым искажающая главную функцию государства — народосбережение. Сегодня у многих возникает ощущение, что главная государственная тайна в нашей стране — это вопрос о том, какое общество мы строим. Социальная перспектива дает возможность заглянуть «в завтра», а это необходимое условие для мобилизации, источник мотивации, позволяющей пожертвовать сиюминутными личными или клановыми интересами во имя понятной, достижимой и достойной общей цели. И хотя

этот путь принижен в сознании общества, другого варианта развития страны в принципе не существует.

Именно такое понимание социального государства сегодня положено в основу очень большого и оригинального проекта, о котором уже упоминалось и который разрабатывается под руководством Координационного совета по социальной стратегии при Председателе Совета Федерации. Речь идет о проекте **Социальной доктрины Российской Федерации**. Отметим лишь три ключевых принципа, которые не должны вызвать отторжения ни у кого из нас, независимо от нашей партийной принадлежности или культурной и конфессиональной ориентации.

Первый принцип построения Социальной доктрины — это, естественно, конституционный принцип социального государства, о котором говорилось выше. Реальное содержание этого принципа открывается через другие конституционные положения, а также в процессе совершенствования действующего законодательства, которое может в большей или меньшей степени соответствовать (или не соответствовать) этому системообразующему принципу. По сути, он выполняет роль критерия, позволяющего определить общую направленность политического планирования в сфере законотворческой деятельности. Соответственно, и социальная доктрина Российской Федерации становится не только «выжимкой» из долгосрочной общенациональной стратегии социального развития, но и базовым политическим документом, регламентирующим работу по систематизации российского законодательства на федеральном уровне и на уровне субъектов Федерации. Последнее обстоятельство представляется особенно важным, когда мы говорим о социальной сфере, так как роль регионального уровня в осуществлении социальной политики постоянно возрастает. В этом отношении трудно переоценить тот факт, что инициатива разработки проекта доктрины исходила из Совета Федерации как высшего органа, в функции которого входит и систематизация законодательства, и согласование интересов субъектов Федерации, и координация социальной политики федерального центра и регионов.

Второй принцип — методологический принцип надпартийности политической доктрины социального государства и Социальной доктрины. Сразу отмечу, что условием, позволяющим рассчитывать на успешное завершение работы над проектом Социальной доктрины, является внутренняя готовность и способность разработчиков подняться над собственными политическими пристрастиями. Для этого придется четко отделять позиции, которые могут и должны стать объединительными ориентирами и факторами консолидации российского общества, от позиций и установок, которые кажутся наиболее ценными, но на деле являются «камнями преткновения и скалами соблазна»...

Применительно к проекту Социальной доктрины, о котором мы говорим, такое понимание существует. Оно исходит от позиции Председателя Совета Федерации, который сразу, еще на ранних стадиях работы над про-

ектом доктрины провел жесткую границу между консолидирующим проектом, призванным заложить основы обновленной общенациональной социальной стратегии, и политическим проектами социальной направленности, разрабатываемыми в недрах партийной работы. Возникает закономерный вопрос: возможен ли такой водораздел? То, что он возможен в политическом плане, не вызывает больших сомнений по ряду причин:

– во-первых, общество остро нуждается в том, чтобы политики не заблокировали в угоду сиюминутным целям шанс обретения долгосрочной перспективы, консолидирующей общество;

– во-вторых, немаловажную роль играет личная позиция Президента России. Замечу, что только благодаря его личной поддержке нам (Общенациональному экологическому форуму России) удалось в 2000–2002 годах разработать и добиться утверждения проекта Экологической доктрины Российской Федерации, преодолеть ведомственные барьеры и попытки политизации столь важной проблемы, ее эксплуатации в узкопартийных интересах;

– в-третьих, сегодня лидеры ведущих конкурирующих партий и региональные лидеры все чаще демонстрируют способность ставить общенациональные интересы над интересами корпоративными и групповыми (возможно, это главное достижение последнего времени в сфере политической культуры).

Обнадеживающим примером такого сотрудничества может служить, например, готовность представителей, а возможно и лидеров конкурирующих партий и движений участвовать в широком обсуждении первых вариантов социальной доктрины. Но самое главное обоснование методологического принципа надпартийности при разработке проекта общенациональной социальной доктрины заключается в том, что существуют совершенно объективные критерии оценки эффективности социальной политики и социального развития. Они не имеют никакого отношения ни к политике, ни к политикам, ни к партиям. Среди критериев такого типа, делающих достижимыми диагностику и достаточно корректное с научной точки зрения определение состояния социальной сферы, особое место занимает качество жизни. Этот системный критерий позволяет решить две стратегические задачи:

– во-первых, объединить методы собственно социальных и экологических измерений;

– во-вторых, акцентировать внимание, как этого требуют установки ВОЗ, не только на проблемах улучшения жизни и повышения жизненных стандартов, но и на обретении смысла жизни индивидуумом и социумом в контексте культуры и системы традиционных ценностей.

Кстати, среди ключевых показателей качества жизни (по рекомендации ВОЗ) называется наряду с оценкой окружающей среды, качеством медицинского и социального обеспечения, доступностью информации, возможностью обучения и повышения квалификации, такой показатель как полнота духовной жизни, религиозная вера и личные убеждения.

Третий принцип — принцип телеологической легитимации власти. Говоря проще, речь идет о тех функциональных целях политики, которые не зависят ни от воли политиков, ни от конъюнктуры, ни от политического устройства и особенностей режима. Эти цели можно назвать даже трансисторическими или метаисторическими, поскольку они всегда были неизменными, если, конечно, сама властная элита не ставила своей задачей уничтожение народа и государства. Подлинная легитимность любого государства и России, в том числе, определяется не тем, признали ли нас Гвинея Бисау и Гондурас или не признали, хотя это, конечно, очень важно. Куда важнее другое — чтобы народ признал власть. Именно здесь кроется ее подлинная легитимность. Народ или значительная часть народа могут какое-то время находиться в оппозиции к власти (в демократическом обществе такая ситуация разрешается поражением партии власти, то есть потерю «контрольного пакета» властных полномочий). Но власть не может быть в оппозиции к народу сколько-нибудь длительное время за исключением, разумеется, крайнего случая, когда мы говорим о власти колониальной или откровенно марионеточных правительствах на оккупированных территориях.

Какая же функциональная цель может претендовать на то, чтобы занять высшее положение в иерархии целей, включая сюда и наиболее важные и даже священные цели государственной политики — защита территории, наведение и поддержание порядка, и множество других — внутренних и внешних, постоянных и преходящих, контрольных и регулирующих? При всей сложности вопроса думается, что высшая функциональная двуединая цель достаточно явно выявляется среди прочих и не вызывает сомнения — это **народосбережение и природосбережение**.

И действительно, если во имя защиты территории или правопорядка придется пожертвовать собственным народом или способностью природных систем к самовосстановлению, то полностью утрачивается смысл всякой политики. Правда, за этими простыми словами — народосбережение и природосбережение — скрыты феномены, требующие чрезвычайно тонкой аналитики. Так, под народосбережением понимается не только и даже не столько установка на поддержание популяционной функции или сохранение и увеличение «биологической массы», сколько принципиально четкая политическая установка на защиту народов, то есть на сохранение регионального и исторически сложившегося этнокультурного и языкового многообразия социального мира, доставшегося нам в наследие. То же касается и функции природосбережения, поскольку в этом случае речь должна идти не только о рациональном природопользовании и универсальных механизмах защиты природных систем, сколько о самовоспроизводимости сверхсложных социоприродных систем, о поддержании уникального и невосполнимого регионального природного многообразия, составляющего сердцевину природного наследия.

Причем речь идет действительно о *двухединой функции*, так как биологическое многообразие, по нашему мнению, выступает в качестве важнейшего гаранта сохранения этнокультурных систем, а этнокультурное многообразие, в свою очередь, служит гарантом поддержания многообразия биологического. И это действительно так: временной горизонт национальных культур (в отличие от большинства субкультур) — вечность. А это именно та точка отсчета, которая позволяет:

– во-первых, увидеть совпадение временных горизонтов социальной политики, направленной на сбережение народов (вечность), и экологической политики, направленной на сбережение биологического многообразия природных регионов и учитывающей цикличность восстановления биосистем, описываемую в режиме столетий и даже тысячелетий (та же вечность);

– во-вторых, поднять проблему межпоколенческой солидарности и прав грядущих поколений на доктринальный уровень глобального политического планирования.

Кстати, эта формула (о глубинной взаимосвязи этнокультурного и биологического многообразия мира), предложенная нами на серии международных конференций в середине 90-х годов, вошла во многие международные соглашения. Имеются в виду, в частности, Конференция ООН по народонаселению и развитию (Каир, 1994, доклад на парламентском дне конференции); Вторая конференция парламентариев стран Восточной Азии и бассейна Тихого океана по окружающей среде и развитию (Таиланд, 1994 — Пукетская декларация); Конференции стран Азиатско-Тихоокеанского региона по проблемам изменения климата (Филиппины, 1995, пленарный доклад — Манильская декларация) и др. Сегодня установка на соединение социального, экономического, этнокультурного и экологического измерений пронизывает большой спектр международных документов и, в частности, находит отражение в концепции устойчивого развития или, если быть более точным, в рамках политической доктрины устойчивого развития, ставшей одним из основных принципов международной политики.

* * *

Чрезвычайно важным представляется внешнеполитический аспект становления политической доктрины и *внешнеполитические функции доктрины социального государства*, две из которых будут выделены особо. Об этом почти никто не говорит, хотя вряд ли кто-нибудь усомнится в том, что социальные государства стали возникать в Европе далеко не в лучший момент их истории — в условиях напряженного и небезопасного послевоенного мира. Можно предположить, что понимание значимости доктрины социального государства достигло своей высшей точки — уровня конституционного принципа — именно в результате того, что ослабленные войной европейские страны оказались между двумя жерновами, между двумя конкурирующими за мировую гегемонию сверхмощными политическими монстрами, сверхдержавами-победителями. Дело осложнялось тем суще-

ственным обстоятельством, что сверхдержавы не скрывали ни своих принципиальных идеологических (доктринальных) расхождений и амбиций, ни глобалистской направленности своей внешней политики.

Одна из них — это СССР и социализм красного образца, другая — США, вытравлявшие в этот период в различных сферах внутренней и внешней политики «красную заразу» во всех ее проявлениях, включая сюда и зерна социалистической идеологии (идеологему социального государства). Поэтому ключевым вопросом для европейских государств стал вопрос о балансировании и выживании перед лицом реальной угрозы, исходившей от «своих» и «чужих». Думается, такой баланс, служивший гарантией выживания, и был найден во многом благодаря трансплантации и «конституционному приживлению» политической доктрины социального государства, которая достаточно успешно прижилась в Европе. Хотя процесс «приживления» протекал далеко не однородно и не безболезненно. Степень и эффективность «срастания» зависела от культурной и конфессиональной специфики этих стран.

Баланс был найден также благодаря модификации и развитию многопартийной системы, наиболее эффективно снимавшей, как уже говорилось, критические противоречия между богатыми и бедными именно в социальных государствах, что облегчало главную задачу власти — не доводить неизлечимую социальную болезнь до стадии необратимого распада общества на сытых и голодных. Таким образом, становление социальных государств позволило европейским странам — маленьким и большим — восстановить более или менее устойчивую систему коллективной безопасности в новых условиях, открыв новые возможности сбалансированного, устойчивого и относительно безопасного развития, подавая каждой из сверхдержав-антагонистов и каждой из «пяток колонн» внутри сигнал «свой». Вывод, который можно сделать из сказанного, сводится к тому, что *первая и важнейшая внешнеполитическая функция* политической доктрины социального государства — обеспечение коллективной безопасности. Этот опыт стал основой для поиска концепции единой Европы (целый ряд реализующихся ныне модификаций панъевропейской идеи, восходящих к концепции Р. Куденхове-Калерги).

Вторая внешнеполитическая функция — особая возможность оперативного маневра для политического руководства стран, ориентированных на доктрину социального государства, как во внутренней, так и во внешней политике. Достаточно сверхслабого воздействия на внутривнутриполитический баланс сил, например, с использованием ресурса, который всегда есть у сильного лидера, чтобы вызвать «политический крен» в государственной политике, который способен, в свою очередь, нарушить баланс сил в мировой политике.

Этот вывод принципиально важен для современной России, обреченной на роль сверхдержавы (в трудные времена — «ресурсной сверхдержавы», в лучшие — «просто» сверхдержавы). И на этом надо акцентиро-

вать внимание тех, кто профессионально занимается политикой и может повлиять на выбор оптимальной для России модели многопартийной системы. Дело в том, что возникновение гибкой двухпартийной модели, характерной для социальных государств, — это действительно тот инструментарий, который позволит политическому руководству России оказывать почти незаметное, но чрезвычайно сильное влияние на позицию тех, кто хотел бы оказать давление на Россию, ее внутреннюю политику и внешнеполитическую линию поведения.

Не следует забывать, что мы исторически находимся между двумя политическими полюсами — полюсом азиатского авторитаризма, который, по словам Ф. Фукуямы, вполне успешно модифицируется и интегрируется в мировую демократическую систему, сохраняя свою обособленность, и полюсом западного мира, где господствует дух либеральной демократии, ослабленный, но не истребленный в результате трансплантации идеи социального государства. Хотя эти системы становятся в чем-то очень похожими (очевидные признаки — явно усиливающийся дух авторитаризма в западных демократиях и примеры подлинного народовластия и самоорганизации, которые часто демонстрируют авторитарные режимы), не следует принижать значение глубоких и принципиальных различий, существующих между ними и способных обернуться в момент очередного кризиса жесткой конфронтацией. По этой причине особые возможности действительного влияния на баланс сил в геополитическом плане, которые есть у России, лишь усиливаются благодаря тому, что конституционным принципом для нас является политическая доктрина социального государства.

В завершение — несколько слов о «зеленом» аспекте строительства социального государства. В этой связи следовало бы обратить внимание на три обстоятельства.

Обстоятельство первое. Противопоставление социальной и экологической политики, с которым мы часто сталкиваемся (меньше затратишь на экологию, больше останется на социальные программы), противостоит естественно с точки зрения науки и преступно в плане политическом. Само размежевание этих политик имеет несомненный практический смысл лишь применительно к территориально-отраслевой модели управления и контроля, да и то должно постоянно корректироваться с учетом ряда факторов. Назовем лишь те, которые представляются самоочевидными:

Во-первых, региональные социальные инфраструктуры, обеспечивающие перераспределение ресурсов в интересах социальной защиты, и инфраструктуры, обеспечивающие экологическую безопасность территорий, тесно связаны между собой. К примеру, модели расселения, доминирующие национальные уклады и формы местного самоуправления оказывают на состояние природных регионов не меньшее, а иногда и большее влияние, чем любые ресурсосберегающие технологии.

Во-вторых, почти невозможно провести разделительную черту между антропо- и техногенными нагрузками на отдельные территории и при-

родные регионы. Один из первых опытов отработки методов анализа системных допустимых или чрезмерных нагрузок на особо уязвимую в экологическом отношении территорию был проведен нами несколько лет назад в Тверской области при анализе предельно допустимых нагрузок в зоне Великого водораздела Русской равнины.

В-третьих, если подняться над узкоотраслевым принципом управления и перейти на уровень анализа, где требуется учитывать основные транссекторальные измерения политики — социальное и экологическое (народосбережение и природосбережение), то несложно сделать вывод о том, что экологическая политика по своей сути была и всегда останется частью социальной политики. И это понятно: функциональная цель экологической политики — вовсе не защита природы от человека, а защита человека от природы после того, что он с ней сделал. Только всесторонний анализ взаимовлияния социальной и природной сред может обеспечить сколько-нибудь эффективный контроль за состоянием здоровья населения и экологической безопасностью. К слову, именно такой подход был положен в основу масштабного проекта, которым мы занимались в последние годы. Имеется в виду успешное внедрение Системного экологического мониторинга — проект, который был удостоен в этом году Премии Правительства Российской Федерации.

Обстоятельство второе. Та многопартийная модель, о которой мы говорили, приобретает совершенно особую степень устойчивости, когда в рамках политической доктрины социального государства на уровне политического проекта найдено достойное место еще для одного элемента — «зеленого». Именно он позволяет в рамках внешней и внутренней политики очень легко находить все новых и новых союзников даже среди тех, кто таковыми не являются по определению и сами себя рассматривают в роли потенциальных стратегических, а иногда и военных противников России.

Обстоятельство третье. Речь идет о политической доктрине «зеленого государства», которая пока еще только формируется в умах геополитиков и политтехнологов. Чтобы понять суть этой доктрины, зададим ряд вопросов: почему «зеленеют» по преимуществу самые богатые страны? Почему именно они, главные загрязнители природного мира, финансируют международные организации экологической направленности и «бескорыстно» поддерживают зеленые движения в других странах? Почему в стратегиях самых успешных государств-лидеров технологической гонки сегодня делается акцент на консолидацию усилий мирового сообщества в интересах решения глобальных проблем?

В основе такой обеспокоенности лежит не только и не столько чувство альтруизма и заботы о ближнем, сколько стремление повысить конкурентоспособность собственной страны, жизнестойкость собственной экономики. Дело в том, что сегодня только самый богатый может позволить себе технологическое решение наиболее сложных экологических проблем. А в условиях всеобщей «экологической травмы», связанной не

только с климатическими изменениями катастрофического характера, когда усиливаются тотальный прессинг и экологический контроль над всеми государствами, выигрывать будут только сильнейшие — те, кто вложатся в экологическую сферу — как в научном, так и в технологическом плане. Мировые рынки XXI века — не для «экологических аутсайдеров».

Кроме того, и это очень важно, зеленые движения по-настоящему финансируют лишь немногие ведущие государства мира и крупные транснациональные корпорации еще по одной и очень простой, даже элементарной причине. Дело в том, что продемонстрировать легитимность этой власти очень легко именно на примере поддержки зеленых: спасение природы — спасение мира. А уже на этой основе, безукоризненной как в логическом, так и в этическом отношении, совсем не сложно обосновать право навязать свою волю остальному миру. Почему о глобальных проблемах пекутся самые богатые, то есть те, кто их плодит? По той лишь причине, что решение глобальных проблем предполагает, по сути, необходимость создания единого центра мирового управления, который должен быть в руках того, кто достаточно компетентен. А подлинная компетенция-компетентность в экологических проблемах и технологиях — это слишком дорогое удовольствие, чтобы ею могли обладать развивающиеся страны.

* * *

И в заключение несколько общих выводов:

1. Социальное государство и «зеленое» государство — две взаимодополняющие политические доктрины, которые давно необходимо взять на вооружение как во внутренней, так и во внешней политике.

2. Грамотное сочетание этих доктрин — подлинная основа легитимности власти. Для России это особенно важно, поскольку ее главная проблема — дефицит легитимности, обусловленный социальными катастрофами, которые пришлось пережить нашей стране и ее народам в XX веке и на рубеже тысячелетий.

3. Если Россия будет участвовать в процессе строительства социального и «зеленого» государства, предпочитая позицию вечно догоняющего и подражающего странам-лидерам «младшего брата», то она проиграет все. Если же Россия проявит политическую волю и перейдет от «договора о намерениях» к политическому планированию на основе двух доктрин — социального и «зеленого» государства, то у нее есть все шансы обеспечить устойчивое и безопасное в экологическом отношении социальное развитие на сверхдолгосрочную перспективу.

Для того, чтобы сделать такой вывод, достаточно указать на подлинный экологический ресурс и человеческий потенциал России, позволяющий ей соединить воедино планетарное энергетическое лидерство и пока еще не растраченную духовную, интеллектуальную мощь в интересах народосбережения и природосбережения.

Коррупция как феномен современного российского общества: социально-философский анализ

Без сомнения, коррупция это зло, с которым общество должно бороться. Однако, за правильными лозунгами зачастую скрывается упрощение объективной реальности, что недопустимо при рассмотрении социального феномена во всей его диалектической неоднозначности. Гегель в «Феноменологии духа» указанную философскую проблему формулирует следующим образом: «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие»¹.

Начнем же рассмотрение заявленной проблемы с цитаты известного русского философа В. Соловьева. «Отрицать его, — писал Соловьев, имея в виду зло, — безусловно, значило бы относиться к нему не праведно. И к злу мы должны относиться по-Божьи, т.е. не будучи к нему равнодушными, оставаться, однако выше безусловного противоречия с ним и допускать его, — когда оно не от нас происходит, — как орудие совершенствования, поскольку можно извлечь из него большее добро»². Согласимся с этим высказыванием В. Соловьева при условии понимать рассматриваемую проблему так, что в нравственности можно укрепляться, имея перед глазами не только положительные, но и отрицательные ее проявления в социальной действительности. Говоря другими словами, так же как история поучительна для нас в нравственном отношении не только своими образцами нравственности, но и проявлениями зла, так и изучение влияния коррупции на формирование образа социальной реальности должно осуществляться в диалектическом единстве зла и добра.

Автору в этом смысле близок методологический подход Н. Лумана. Общественные науки, пишет Луман, должны поставить вопрос о том, «как общество объясняет и выправляет отклонение от нормы, неудачу или непредвиденную случайность. Эта темная сторона жизни, этот груз разочарования, когда ожидания ни к чему не приводят, должны стать более очевидными, чем сильнее наша надежда на нормальный ход событий». И далее: «Объяснение нарушения не может быть оставлено на волю случая: необходимо показать, что это нарушение имеет свой собственный порядок, так сказать вторичную нормальность. Таким образом, вопрос, как объясняются и как обходятся несчастья, содержит значительный критический потенциал — критический не в смысле призыва к отрицанию общества, подверженного несчастьям, а критического в смысле обострения обычно неочевидной способности проводить отличия. Дело заключается, скорее, в том, что мы можем познать нормальные процессы нашего общества, изучая, как общество пытается осмыслить свои неудачи

в форме риска». Коррупция является обратной стороной нормальной формы существования социума, и «только при обращении к обратной стороне нормальной формы мы и можем распознать ее как форму»³ проявления феномена социальных рисков.

В общественных науках с завидной регулярностью появляются теории, основной теоретической посыл которых заключается в тезисе: на отдельных исторических отрезках и в определенном смысле коррупция «спасает» страны переходного периода от дезинтеграции. Транзитивное государство слабо и не в состоянии обеспечить своим гражданам предоставление в полном объеме необходимых им услуг, а также неспособно платить достойную заработную плату государственным служащим. В таких социальных ситуациях взяточничество проявляет себя как латентная функция политической власти, ее устройства и функционирования.

В академических изданиях встречается даже термин «коррупция ради выживания», в соответствии с которым, «нелегитимные» вознаграждения являются не чем иным, как «смазкой», необходимой для нормальной работы госаппарата в тяжелой обстановке⁴. Госслужащим же получение взяток сверх основного дохода помогает прокормить семью, оплатить обучение детей в учебных заведениях, лечение в больницах и т. п. Помимо этого считается, что в транзитивных обществах коррупция помогает фирмам и отдельным лицам обойти слишком жесткие требования, установленные законом, сокращает проволочки, а также избавляет от необходимости следовать изначально невыполнимым инструкциям и платить непосильные налоги.

Вместе с тем, опыт России 90-х годов XX века наглядно показал всю бесперспективность и порочность идеи «коррупции ради выживания», поскольку при выходе из транзитивного периода поборот коррупция становится гораздо сложнее, чем в начале социальных преобразований. Как отмечает в своей работе Андрас Саджо, коррупция в Восточной Европе носит структурный характер в том смысле, что она является неотъемлемой частью клиентских социальных структур, появляющихся в регионе. Клиентские структуры в Восточной Европе по формальным признакам относятся к предшествующей коммунистической номенклатуре. Однако современные социально-экономические события показывают, что существующие уровни и формы государственного централизованного клиентизма отличаются от тех, что были при предшествующих режимах⁵. Практически все вышесказанное применимо и к современной России.

В своей работе Сар Дж. Кпундех отмечает, что в указанных странах «системная коррупция распространяется повсюду, она институциональна (возможно, принимается, но не обязательно одобряется) и является составляющей экономических и политических институтов. Она появляется, когда должностное преступление стало неотъемлемой частью процесса, а зарплаты в государственном секторе ниже прожиточного уровня, затрагивая все уровни занятости.

Это нисходящая спираль, которая начинается с влияния государственных служащих или взаимодействия для исполнения самых банальных должностных обязанностей. Политики, возможно, не имеют достаточных мотивов для борьбы с системной коррупцией. Стратегии по реформированию не сразу становятся очевидны, а политическая цена, измеряемая влиянием неколлективной бюрократии или враждебных сил безопасности, может оказаться непомерно высокой»⁶.

Коррупционные практики являются одной из разновидностей широко распространенной в современном российском обществе субкультуры деинквентного социального поведения. Известный режиссер Андрей Кончаловский в одном из интервью так описал взаимосвязь культуры и коррупционных социальных практик: «Какая бы политика у нас ни случилась, она вся будет изогнута русским сознанием в ту сторону, в которую ему надо. Простой пример. Кричат: коррупция, коррупция! Коррупция была, есть и будет до тех пор, пока не изменится культура. Русская культура не имеет антител против коррупции. Это как плохой иммунитет, и обязательно будет вирус. И она будет развиваться всегда, какая бы политика ни пришла. Сталину удалось коррупцию сломить, когда он расстрелял тысячи, миллионы человек. Получается, что террор может одолеть коррупцию, а при либеральном государстве коррупция будет цвести». И далее Кончаловский продолжил: «Давайте определимся, что такое коррупция, и поймем, что ничего плохого в ней нет. Что такое коррупция? Коррупция — это использование служебного положения в личных целях. Это значит, что чувства человека важнее закона. К закону русский человек всегда относился без всякого уважения. Для приятеля, для себя, для детей он нарушит любой закон. Вообще коррупция — это определенное выражение любви. А как же иначе? Сделай, Вася. И он делает. Мы крестьянское общество. А крестьянское общество всегда враждебно государству, ибо государство никогда ничего крестьянину не давало, только отнимало. Это самые очевидные трюизмы. Россия — крестьянская страна, у которой этический код православный и первобытно-общинный. Православие — религия неразвивающаяся, она поэтому и называется ортодоксальной. А поскольку православие не развивалось, там не произошло того, что называется на Западе «отчуждением самосознания». Я не говорю, что это плохо. Напротив, слава Богу, нам повезло. Просто речь идет о том, что необходимы либо исторические условия, либо усилия тоталитарного государства для того, чтобы что-то создать. И создание таких предпосылок — это реформа национального сознания»⁷.

Коррупционные практики в таких условиях считаются нормой жизни и без них уже не мыслится общественное устройство, а, значит, и социальная реальность. В связи с этим стоит привести слова известного русского философа Н. Бердяева: «В нашу эпоху зло является по-новому украшенным. Не элементарное зло соблазняет, а зло сложное и запутанное. Пленяет неясность и мутность, влечет нарушение всех границ, всех ме-

жей, всех различий. Это верно для интимной жизни человека, но верно и для жизни общественной»⁸.

Мысли Бердяева актуальны и в наши дни. Работая над книгой «Теневая Россия» социологи Игорь Клямкин и Лев Тимофеев пришли к выводу: «...теневые операции составляют суть обыденного поведения многих обычных людей»⁹. Политолог Вячеслав Глазычев об этом же писал следующим образом: «Так называемая серая экономика воспринимается как натуральное восстановление справедливости, и потеснить ее может разве что постепенное нисхождение с экономического верха через опыт пары поколений — необходимость легализации при наследовании сделает свое дело»¹⁰.

По данным фонда ИНДЕМ, ежегодно 30 млн. российских граждан оказываются перед необходимостью давать взятку чиновнику. В течение года каждая частная фирма в среднем вынуждена 2,5 раза давать взятки должностным лицам.

В данном случае социальную действительность современного российского общества можно рассматривать в контексте преобладания в стране процессов «деформализации правил». Под ними В.В. Радаев понимает трансформацию институтов, «в ходе которой формальные правила в значительной мере замещаются неформальными и встраиваются в неформальные отношения»¹¹.

В.В. Радаев связывает «деформализацию», прежде всего, с сознательными действиями власти по поддержанию разрыва между формальными и неформальными нормами. Он делает следующий вывод: «институциональный разрыв между формальными правилами и неформальными практиками позволяет поддерживать существующую власть и уровень коррупции, необходимый для ее постоянной подкормки»¹².

Для анализа социально-конструктивной функции коррупции в функционировании социальной действительности российского общества воспользуемся принципом историчности. Как известно, до XVI века в России служилых начальных людей назначали в город или волость «для расправы людям и всякого устроения землям, себе же для покоя и прокормления». С тех пор, по сути, мало что изменилось. Начиная с Петра I, все многочисленные попытки навести порядок в госслужбе успехом так и не увенчались. В XVII–XVIII веках в России даже существовала узаконенная форма взятки чиновникам¹³, которая называлась «почесть»¹⁴. В свою очередь исследователь П. Берлин отмечал: «В стране с отсталым политическим строем, с отсталым законодательством взятка, сплошь и рядом выступала в “конституционной” роли»¹⁵.

В царской России регламентация всего и вся доходила до абсурда¹⁶. Тем не менее, в условиях тотальной регламентации общественному производству необходимо было искать выходы, одним из которых и была коррупция¹⁷. Сегодня мы можем вести речь о том, что регламентация ведения бизнеса стала не намного меньше.

В связи с этим доктор философских наук, профессор М.В. Желнов задается вопросом «возможна ли достаточно последовательная борьба с коррупцией, в условиях нашей российской государственности?» и сам же дает на него ответ: «Несуразность российских законов, их обилие и, порой, их фантастичность, исторически всегда компенсировались их неисполнением, в частности из-за коррумпированности и бюрократических проволочек. Нетрудно заметить, что коррупция, а, проще говоря, *взятка* и *«блат»*, особенно в крупных размерах, сразу решает множество вопросов, которые иначе решаются или очень-очень медленно или вообще не решаемы. Коррупция иногда превращается в мощный рычаг развития и преобразования общества.

Если в «обществе контроля», как утверждает французский философ Ж. Делёз, из-за «безвольности» масс *«остаются одни управляющие»*, то коррупция не только не сокращается, а должна расцветать. В российском обществе взятка, т. е. сосредоточение больших возможностей и средств на узком участке деятельности, не всегда носят исключительно негативный характер. Как это ни печально «с моральной точки зрения», как нами указывалось выше, коррупция играет и позитивную роль, а поэтому — неизбежна. Выходящие за пределы законности и морали решения должностных лиц, как раз и есть «ультрабыстрые коррумпированные формы решения, а значит, и контроля в свободном пространстве»¹⁸.

Не претендуя на полное описание условий и факторов, способствующих институционализации коррупции в транзитивных обществах и формирование социальной реальности, укажем их конспективно:

политические факторы:

- отсутствие программированности и предметности во введении демократических основ в различные сферы общественной жизни, в частности в систему управления обществом, вследствие чего не обеспечиваются ее открытость, направленность на служение народу, подконтрольность ему;

- слишком медленное развитие политической структуры и сознательности общества, прежде всего его гражданских институций, их несформированность и неготовность к равному партнерскому участию наряду с государственными органами в решении общественных проблем, одними из которых являются соблюдение высокой нравственности в отношениях с населением и противодействие коррупции:

- отсутствие системы воспитания у служащих патриотических чувств, моральных, профессиональных качеств, понимания, что коррупция подрывает авторитет и силу государства, этические основы общественного сознания;

- недостаточная определенность, непоследовательность и поверхностность в проведении антикоррупционной политики, порождающая у служащих, подверженных коррупционным деяниям, ощущение безнаказанности;

- отсутствие государственной инициативы и необходимых организационных усилий относительно создания общественных формирований,

независимых негосударственных структур для роста активности населения в борьбе с коррупцией;

экономические факторы:

- отсутствие благоприятного режима деятельности предприятий и предпринимателей, особенно относительно уплаты налогов, отчислений в бюджет, получения государственной поддержки, кредитов и т. п.;

- отсутствие прозрачности процессов разгосударствления собственности, решения различных экономических и хозяйственных вопросов, оценки прибылей, объема налогов, получения льгот и т. п., что создает условия их решения за дополнительное «вознаграждение» для служащего;

- наличие противоречий, когда на фоне увеличения количества зажиточных и богатых людей, роста их прибылей многие государственные служащие, наделенные полномочиями в обеспечении условий для прибыльной деятельности, не имеют даже умеренного достатка;

правовые факторы:

- недостатки законодательства, которое должно регулировать решение политических, экономических, социальных, организационно-управленческих проблем предупреждения коррупции и коррупционных деяний, вследствие чего правовая база является недостаточной для эффективного противодействия злоупотреблениям чиновничества, сохраняет его превосходство над населением, избыточную закрытость, не способствует созданию четкой системы контроля за деятельностью служащих, надежной административно-правовой защите личности от своеволия государственных органов и должностных лиц;

- отсутствие на нормативном уровне целостной системы средств предупредительного влияния на причины и условия, которые способствуют коррупции и коррупционным деяниям;

- неурегулированность ответственности за совершение различных коррупционных деяний, в том числе с квалифицирующими признаками, других правонарушений, которые создают благоприятные условия для коррупции;

- формальный характер действующей системы декларирования доходов государственных служащих;

- пробелы и нечеткость законодательства, которое регламентирует деятельность государственных органов, ведущих борьбу с коррупцией, в частности неполное определение субъектов коррупционных деяний;

- пассивность и нецеленаправленность правоохранительных органов относительно выполнения правовых требований в выявлении коррупционных деяний, разоблачении виновных в их совершении;

организационно-управленческие факторы:

- отсутствие четкой регламентации деятельности государственных служащих относительно процедуры осуществления служебных полномочий, принятия решений, выдачи официальных документов; наличие у должностных лиц слишком широких распорядительно-разрешительных полномочий для принятия решений по своему усмотрению, которое дает

им возможность создавать лишние осложнения, преувеличивать свою роль в решении вопросов, связанных с обращениями граждан;

- распространность в кадровой политике случаев замещения должностей служащих не на основании их деловых и моральных качеств, а через знакомства по бывшей работе, на основании личной преданности, близости политических интересов;

- отсутствие порядка специальной проверки, тестирования на соответствие профессиональным и моральным качествам, периодической ротации, одноуровневого перемещения служащих; несоблюдение условий и формальное отношение к проведению конкурса на замещение должностей и аттестации;

- отсутствие механизмов невозможности принятия на службу лидеров и членов преступных группировок и осуществления ими карьеры;

- затягивание правового и практического решения вопросов о введении специальной проверки лиц, которые являются кандидатами на должности государственных служащих или работают на таких должностях, введение более четкого порядка ведения их личных (кадровых) дел;

- отсутствие в большинстве министерств, других центральных органов исполнительной власти, управленческих структур отдельных подразделений или специально выделенных работников, на которых возлагаются обязанности организации работы по предотвращению коррупционных деяний и других должностных правонарушений;

социально-психологические факторы:

- неразвитость у значительной части населения гражданской сознательности, в частности осознания нового положения личности в государстве, которое строится на демократических основах;

- пока что достаточно сильно влияние традиционных стереотипов в отношении преобладания государственных средств и подчиненности им общественных форм в упорядочении общественных дел, в том числе в организации противодействия коррупции;

- распространение корыстной направленности в деятельности государственных служащих, их готовности к нарушению закона, норм морали, профессиональной чести;

- профессиональная и моральная деформация части руководителей и должностных лиц, занимающих ответственные должности, которая проявляется в совершении или снисходительном отношении к коррупционным деяниям, нарушении служебной этики;

- отсутствие в трудовых коллективах и в обществе в целом атмосферы нетерпимости к коррупционным явлениям¹⁹.

Во многих странах мира общественность достаточно терпимо относится и даже оправдывает дачу взятки за:

- освобождение от службы в армии,
- получение лучшего ухода и большего внимания по отношению к себе или своему близкому в медицинском учреждении,

- получение права на вождение автомобиля без сдачи экзамена или при неудовлетворительных навыках вождения,
- выставление положительных аттестационных оценок при отсутствии или недостатке профессиональных знаний и умений,
- более внимательное и снисходительное отношение учителя к ребенку,
- поступление в престижный государственный вуз,
- освобождение от наказания за преступление или его смягчение,
- освобождение от ответственности за любое правонарушение,
- получение вне очереди любых благ «причитающихся по закону»,
- попустительство по работе со стороны руководителя.

Приведенный список, к сожалению, может быть продолжен. В атмосфере постоянной готовности к подкупу правовые запреты мертвы. Заговор дающего взятку и подкупаемого предопределяет высокий уровень неуязвимости коррупции²⁰.

«Почему берут взятки, более или менее понятно. А вот почему их дают? Ведь это и по закону, и по жизни ничуть не меньший криминал! Разобрав по косточкам достаточное количество историй, мы убедимся, что при огромной пестроте мотивов и поводов едва ли не все они строятся по одной общей модели. Человеку необходимо что-то получить или от чего-то отбиться, это для него чрезвычайно важно, но по-другому эта проблема не решается. Нет альтернативы взятке!

Сравним: как работают рынок и бюрократия? У них разные правила игры. Частные фирмы живут за счет собственных средств. Они не держат лишних людей. Функции и мера личной ответственности каждого работника в аппарате четко определены и уравновешены. Чем выше полномочия — тем выше ответственность.

А государственные структуры, и в этом вся суть проблемы, живут за счет ресурсов всей страны. Они могут оказаться абсолютными банкротами по сути, но фактом это банкротство не станет никогда. В самих принципах существования бюрократии заложено огромное, неразрешимое противоречие — между мерой полномочий и степенью личной ответственности. Каждый чиновник, даже самый мелкий, — носитель Власти.

Поэтому можно сказать, что коррупция — это естественный побочный продукт жизнедеятельности государственного аппарата. К известному закону Паркинсона, гласящему, что бюрократия всегда стремится к саморасширению, можно добавить еще один: насколько ей удастся это стремление удовлетворить, настолько же повышается ее коррумпированность»²¹.

В этом отношении достаточно показателен результат одного из социологических опросов (таблица 1), в ходе которого выяснялись предпочтения предпринимателей в отношении механизмов реализации интересов бизнеса во взаимодействии с властью, % (N = 179). Респондентам был задан вопрос: «Какой механизм реализации интересов Вашего бизнеса во взаимодействии с местной властью является наиболее эффективным?» и предлагалось указать не более 3-х вариантов.

Таблица 1

Наличие «своих» людей в местных органах власти	49,7
Установление неформальных отношений с представителями власти	38,0
Четкое следование закону	30,2
Участие в совещаниях администрации по важным проблемам бизнеса и города	27,9
Участие в реализации городских проектов и программ	27,9
Создание ассоциаций предпринимателей для совместного влияния на решение властей	26,8
Выполнение указаний и предписаний администрации	12,8
Лоббирование интересов бизнеса в местных органах власти	13,4
Участие в подготовке, экспертизе управленческих решений органов власти	7,8
Публичные обращения к власти и населению (через СМИ)	5,6

Таким образом, для бизнеса включение в неформальный торг выгодно, если существует возможность снизить издержки преодоления административных барьеров и обеспечить более или менее приемлемые условия осуществления предпринимательской деятельности. Все это говорит о том, что в настоящее время отсутствуют механизмы превращения в спрос на политическом рынке существующей потребности в стабильных и деперсонифицированных правилах. Здесь мы видим, как институт коррупции обретает принуждающую силу через вытеснение альтернативных механизмов решения проблем. Тем не менее, остаются определенные надежды на возможность коллективных действий предпринимателей по отстаиванию своих интересов через изменение формальных норм и сложившихся практик²².

Как нами отмечалось выше, ведя речь о социально-конструктивной функции коррупции в формировании окружающего человека образа социальной действительности необходимо учитывать и социокультурные факторы, обусловленные историческим опытом народов. В своей монографии российский исследователь С.В. Бондаренко приводит следующий пример исторической обусловленности коррупционных проявлений. В течение XIX–XX веков Польша представляла собой по-настоящему независимое государство только каких-нибудь 20 лет. С 1795 по 1917 гг. (когда Польшу поделили между собой Россия, Пруссия и Австрия), во время немецкой оккупации во Второй мировой войне и коммунистического господства, которое навязали Ялтинские соглашения, оппозиция враждебным властям считалась проявлением гражданской доблести. Такая оппозиция подразумевала непослушание законам, неуплату налогов и дачу взяток представителям этой власти²³.

Еще один пример социокультурных различий приводит Леонид Костюков: «Допустим, американский управляющий приехал в Россию и встретился тут с генеральным управляющим огромного государственно-

го завода. У американского управляющего не болит голова за кусок хлеба. У нашего болит голова. Американский управляющий думает только о бизнесе, русский думает о кармане. У него очень низкая зарплата, это объективно. Поэтому коррупция — это когда учитывают все интересы. Практика ублажения чиновников существует всюду и везде. США, Испания. Различие в размерах и массовости явления. Если оплата труда будет лучше связана с реальными результатами работы человека, массовость коррупции резко сократится»²⁴.

Не случайно, Президент РФ В.В. Путин в Послании Федеральному Собранию Российской Федерации 25 апреля 2005 года сказал: «Следует также отметить, что коррумпированность чиновничества и рост преступности тоже являются одним из следствий дефицита доверия и моральной силы в нашем обществе. И Россия станет процветающей лишь тогда, когда успех каждого человека станет зависеть не только от уровня его благосостояния, но и от его порядочности и культуры».

Коррупция есть везде. Но она может быть нарушением правила, а может быть правилом. Подавляющее большинство населения России испытывает сегодня огромные трудности в решении своих нравственных проблем из-за того, что существующие в обществе реальности во многом неадекватны жизненным интересам и устремлениям людей. Однако нравственный потенциал человека в принципе неисчерпаем. Чтобы реализовать его на благо всех и каждого, требуются социально ориентированная стабильная экономика, цивилизованные рыночные отношения и демократия.

Известный российский политик Г.А. Явлинский так представил в своей лекции взаимосвязь теневой экономики и коррупции: «...теневая экономика и сектора всегда ориентированы на наиболее быстрый доход, который производится, конечно, не в производстве, они ориентированы, предпочитают сферу обращения. Наконец, появление и масштабы, при существенных масштабах такой параллельной экономики возникает институционализация коррупции, потому что коррупция как институт становится необходимой частью вообще существования механизма. Вы, наверное, много раз читали такие соображения, что если вдруг прекратить коррупцию в один день, вдруг раз — и никто не может больше заниматься коррупцией, то тогда может просто все остановиться. В каком-то смысле это правда, потому что, да, действительно весь механизм пропитан этой системой и это связано с такими масштабами»²⁵.

Трудно не согласиться с Г.А. Явлинским, при этом неизбежно возникает вопрос и о политической коррупции, без которой партии не могут существовать. По убеждению известного философа Освальда Шпенглера, коррупция политических партий, манипуляция общественным мнением и превращение парламентских выборов в своего рода комедию, составляют неотъемлемую черту демократии. Однако жаловаться на это могут лишь «далекие от мира идеалисты». Господство одной и бесконтрольной политической партии Шпенглер называл «коррупцией и деморализацией»²⁶.

В заключение подведем выводы. Социально-конструктивную функцию коррупции и влияние ее на социальную действительность современного российского общества необходимо рассматривать в контексте преобладания в стране процессов «деформализации правил» социальной и экономической жизни. В условиях транзитивного общества коррупционные практики считаются нормой жизни и без них уже не мыслится общественное устройство, а значит, и социальная реальность.

Главным вызовом для современной России является построение соответствующего требованиям XXI века государственного управления. При этом предстоит решить сложнейшие задачи, в числе которых на одном из первых мест стоит борьба с коррупцией. Коррупция на Западе и в нашей стране является органичной составляющей устройства власти. Но у нас коррупцией можно называть продажность чиновника через призму понимания идеальной вэберовской ситуации, которой нет и быть не может. Чиновник, получающий низкую зарплату, не может не быть коррумпированным. Конечно же, задача на построение современного государства, которое бы отвечало всем требованиям и идеальным представлениям о современном чиновнике, является приоритетной для постсоветского пространства, но в реальности — пока недостижимой. Легитимация социально-конструктивной функции коррупции происходила и, в обозримом будущем будет происходить посредством тиражируемой масс-медиа социальной мифологии о неизбежности этого зла, как платы за несовершенство государственного устройства.

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 145

² Соловьев В.С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. С. 189.

³ Luhmann N. Risk: A Sociological Theory. N.Y.: Walter de Gruyter, Inc., 1993. P. VIII.

⁴ См.: Панфилова Е. Противодействие коррупции силами гражданского общества: миф или реальность? // 2001, http://www.transparency.org.ru/CENTER/DOC/article14_04.doc

⁵ См. Sajo A. Corruption, Clientelism and the Future Constitutional State in Eastern Europe // EECR. 1998. Vol. 7, Sping.

⁶ Krundeh Sahr J. Political Will in Fighting Corruption. Политическая воля в борьбе с коррупцией // Corruption and Integrity Improvement Initiatives in Developing Countries. UNDP Publisher. 1998. P. 96–97.

⁷ Цит. по: Егошина О. Андрей Кончаловский «Коррупция — это выражение любви» // Новые Известия. 2005. 25 февраля.

⁸ Бердяев Н. Философия неравенства. М., 1990. С. 272.

⁹ Светова З. Природа коррупции не меняется... Изменились лишь масштабы. Беседа с одним из авторов книги «Теневая Россия» Львом Тимофеевым // Русская мысль. Париж, 2001. № 4351. 1 февраля.

¹⁰ Глазыхев В. Leges Mori Serviunt // Русский журнал. 2005. 5 мая.

¹¹ Радаев В.В. Социология рынков: к формированию нового направления. М.: ГУ ВШЭ. 2003. С. 135.

¹² Радаев В.В. Социология рынков: к формированию нового направления. М.: ГУ ВШЭ. 2003. С. 125–126.

¹³ Один из современников отмечал: «При “строгом”, “неукоснительном” применении существующих у нас архаических законов, регулирующих хозяйственную жизнь страны, чиновники могли бы эту жизнь совершенно затормозить, оставаясь на почве законности». Цит. по: Рубакин Н.А. Россия в цифрах. СПб., 1912. С. 55.

¹⁴ См.: *Седов П.В.* На посуле как на стуле. Из истории российского чиновничества XVII века // Звезда. 1998. № 4. С. 208.

¹⁵ *Берлин П.* Русское взяточничество, как социально-историческое явление // Современный мир. 1910. № 8. С. 56.

¹⁶ Так в «Своде законов Российской империи» излагалось: как надо «на законном основании» сушить кирпичи, гнуть железо, молотить хлеб, разводить огородные культуры и т. п. вплоть до мелочных предписаний дворникам убирать золу из печей «прежде их топки». В условиях маниакальной правительственной опеки частной инициативе «не было никакого простора». *Карпович Е.* Русские чиновники в былое и настоящее время // Спутник Чиновника. 1911. № 11. С. 4.

¹⁷ И сегодня выходит актуальным вывод исследователя коррупции в царской России Е. Карповича: «Так прочно закладывались психологические основы взяточничества и казнокрадства». *Карпович Е.* Русские чиновники в былое и настоящее время // Спутник Чиновника. 1911. № 11. С. 51.

¹⁸ *Желнов М.В.* Российская государственность при переходе от «дисциплинарного общества» к «обществу ультрабыстрых форм контроля в свободном пространстве» (в свете философских идей М. Фуко, Ж. Делёза, Ж. Бодрийяра) // В сб. Российская государственность в свете современных философских идей. М.: Университетский гуманитарный лицей, 2000.

¹⁹ *Бондаренко С.В.* Коррупцированные общества. Ростов н/Д.: Ростиздат. С. 49–54.

²⁰ «Системы общегосударственной этики поведения» / Под редакцией Д. Поупа. М., 1999. С. 61–62.

²¹ Все о коррупции // Известия. 1999. 3.11.

²² *Курбатова М.В., Левин С.Н., Апарина Н.Ф.* Взаимодействия власти и бизнеса на муниципальном уровне: практики, сложившиеся в Кемеровской области // Экономическая социология. 2005. Т. 6. № 2, март. С. 50–68.

²³ *Бондаренко С.В.* Коррупцированные общества. Ростов н/Д.: Ростиздат, 2002. С. 62.

²⁴ *Костюков Л.* Реэмиграция // Дружба Народов, 2002, № 2.

²⁵ *Явлинский Г.А.* Социально-экономическая система современной России / Лекция в Высшей школе экономики 18 ноября 2004 года.

²⁶ Цит. по: *Патрушев А.И.* Миры и мифы Освальда Шпенглера (1880–1936) // Новая и Новейшая история. 1996. № 3.

Наливкина Н.В.

Американские экономисты о некоторых моделях перехода России к рынку

Споры о переходе к рыночной экономике стран, которые выбирают путь демократических преобразований, не прекращаются до сих пор. Почему в одних странах переход привел к стабильной основе рыночных отношений без глубоких негативных последствий демонтажа тоталитарных и диктаторских режимов, а в других — переход затянулся на десятилетия, где модернизация отразилась тяжелым бременем на уровне жизни населения? Специфика этих споров заставляет экономистов вернуться к рассмотрению некоторых моделей переходной экономики как в теоретическом, так и в практическом аспектах.

В любой стране переход отличается условиями исторического, политического и уровнем экономического развития, традициями общественного сознания, географическим расположением и масштабом территории. Накоплен большой эмпирический материал по переходам к рыночной экономике в странах Латинской Америки, Центральной, Южной и Восточной Европы и Южно-Азиатского региона.

Ярким примером могут служить бывшие социалистические страны Восточной и Центральной Европы и республики бывшего Советского Союза, где социалистический опыт был различным. Эти отличительные черты повлияли на экономическую деятельность и характер политической власти. Например, в Венгрии, Польше, Чешской Республике и Балтийских государствах был накоплен опыт демократии и ведения рыночного хозяйства. Демократическое развитие этих стран было прервано последующим строительством социализма, но накопленный опыт позволил перейти к либеральным реформам, отрицая революционные методы.

Согласно парадигме транзита, либерализация предшествует демократизации. Там, где традиции либерализма были укоренены сравнительно давно, переход произошел наиболее успешно и мирно (Чехия). Интерес представляет пример Венгрии. До советизации в этой стране не было значительных длительных периодов демократии и традиции либерализма можно оценить как слабые. Но с середины 1950-х годов проводились реформы либерального типа сначала в экономике, а затем и в политической сфере. После краха советского блока Венгрия была наиболее свободной, по сравнению с другими его участниками. В результате, переход к демократии и рынку в Венгрии прошел с меньшими затратами, чем в других странах Восточной Европы.

Существует два важных момента на начальной стадии перехода, на которые указывает ряд исследователей — разрыв с прошлым и роль госу-

дарства¹. С одной стороны, разрыв с прошлым является критическим для демократизации, экономических реформ, политической стабильности и экономического роста, с другой, ни демократия, ни экономические реформы, ни политическая стабильность невозможны при ограничении государственной власти. Но существует другое мнение, которое указывает на то, что разрыв с предыдущим развитием является необязательным. Мы обратимся к такой модели развития экономики позже.

Для нас на данный момент представляет интерес «неоклассическая модель» конкурентного равновесия, которая явилась, как считает ряд западных исследователей (М. Помер, Л.Р. Клейн, К.Дж. Эрроу), образцом для проведения экономических реформ в постсоветской России.

Российские реформаторы слишком верили в свободный рынок и уделяли мало внимания роли государства и правительства. Под влиянием западной экономической модели конкурентного равновесия архитекторы российской реформы недооценили требования успешного экономического перехода. Это идеализированное изображение экономики, применяемое поверхностно реформаторами к вызовам экономического перехода, преувеличивало ожидания результатов свободного рынка.

В этой модели предполагается, что экономика находится в состоянии равновесия тогда, когда каждый агент максимизирует свой личный интерес, совершая покупки и продажи. Согласно идеальному изображению, рынок, предоставляя свободу участия во взаимовыгодных обменах, автоматически преобразовывает следование личному интересу в материальное изобилие. Система рынка в рамках этой модели является эффективной.

В концепции конкурентного равновесия нет места правительству. Поэтому первым требованием экономической реформы — будь то в контексте экономического перехода или экономического развития — является отстранение или изъятие правительства из экономики. На наш взгляд, модель конкурентного равновесия, примененная поверхностно, поддерживает стратегию шоковой терапии. В России многие сторонники реформ приветствовали слабость административного вмешательства правительства.

По мнению М. Помера, в рамках этой модели, для перехода к капитализму необходимо реализовать следующее:

- либерализацию — устранение управления контроля над ценами, снятие ограничений на международную торговлю и потоки капитала;
- приватизацию — передача общественных активов частным владельцам;
- стабилизацию — стабильность денежной единицы, главным образом, сокращая правительственные расходы².

По степени принятия этих мер можно судить о понимании идеала свободного рынка, воплощенного в модели конкурентного равновесия. Либерализация обеспечивает свободу, приватизация — стимулы, стабильность окружающей среды способствует процветанию частного предпринимательства.

Суждение о том, что рынок приспособился бы самостоятельно без активного вмешательства правительства, оказалось ошибочным для России. Международная конкуренция и радикальные изменения в ценовой структуре оказались пагубными для промышленности. На фоне обвального снижения уровня жизни населения опрометчивая приватизация привела к передаче активов богатой страны в руки политически мощной элиты. Правительственные невыплаты заработной платы, коррупция, демонетизация экономики — говорят об узко задуманной стабилизации. Обесценивание банковских вкладов и потеря технологического потенциала превратили Россию в источник сырья, а не в современную индустриальную экономику.

Рассмотрим функционирование трех существенных элементов системы рынка в модели конкурентного равновесия на примере перехода России — рыночных цен, максимизации прибыли и конкурентных рынков.

В советской командной экономике цены определялись правительством. В рыночной системе фирмы производят любую продукцию, приносящую прибыль, в то время как в советской системе правительство решало, что производить и по каким ценам продавать. Советская экономика полагалась на правительственный контроль сверху вместо того чтобы, опираясь на конкуренцию, обуздать должностные преступления и некомпетентность на местах.

Стратегия шоковой терапии предполагала, что три существенных элемента рыночной системы появятся спонтанно с разрушением командной системы. Этого не случилось. М. Помер, обращает внимание на то, что правительству следовало бы принять спланированные действия для того, чтобы способствовать появлению функционирующей рыночной системы. Оно должно было играть главную роль, пока система рынка не развита, и дополнительную роль, даже тогда, когда три существенных элемента реализованы³.

Основой социальной политики в течение всей советской эры являлись обеспечение населения продуктами питания и жилищное строительство, стоимость которых была заниженной. Энергия, по сравнению с мировыми стандартами, сохранялась относительно недорогой в целях поддержки ресурсами военно-промышленного комплекса.

Воздействие цен на производителей было незначительным, так как им позволялось выходить за рамки своих бюджетов при необходимости выполнения ими части плана, определенного центром. Цены, установленные правительством, неверно отражали экономические затраты. Эта иллюзорная действительность позволила многим экономистам сделать ложные выводы, следствием которых стало предположение о том, что отпуск цен позволит российской экономике сделать рывок вперед.

Ценовой контроль отбивал охоту поставлять продукцию, и это стимулировало активность черного рынка. Поэтому службы социальной защиты должны были защитить тех, кого затронули изменения в ценах.

В течение перестройки установленные правительством цены явились бедствием для предпринимателей. Всеобщий острый дефицит обусловил расцвет черного рынка. 2 января 1992 года произошел отпуск цен. Товары действительно появились на полках, но повышенные цены сделали их достигаемыми только для «новых русских». Выравнивание цен до уровня мировых привело к трудностям в промышленности, использующей технологии, созданные на основе другой ценовой структуры. Изменение цен резко повлекло за собой снижение прибыли предприятий и доходов государственного бюджета. Изменение в ценах и быструю инфляцию можно были бы смягчить, если бы правительство временно ограничило рост цен, не замораживая их. Рассматривая эту ситуацию М. Помер предполагает, что «денежный навес» мог бы быть сокращен за счет временного ограничения изъятия больших вкладов и посредством принудительного перерасчета процента от этих вкладов в долгосрочный правительственный долг. Не говоря уже о плюсах временного контроля над ценами, сдерживающих инфляцию, постепенного изменения в ценовой структуре, и ценовом регулировании обязательном для монополий и производства товаров первой необходимости⁴.

Для рассмотрения функционирования второго существенного элемента рынка — прибыли, обратимся к ранним попыткам реформирования по-советски.

Под впечатлением от вновь возрожденной послевоенной Западной Европы, советское руководство решило, что децентрализация вместе с ориентацией на максимизацию прибыли, могли бы принести экономический эффект социализму. Начиная с 1960-х гг. была расширена автономия предприятий и прибыли начали использовать и как критерий производительности и как основание для увеличения заработной платы управленцам и рабочим. Однако максимизация прибыли была зависима от заданного плана и поэтому два других существенных элемента рыночной системы — рыночные цены и рыночная конкуренция — отсутствовали.

Таким образом, когда правительство ослабляет свое руководство и не стимулирует внедрение инноваций, состояние экономики не улучшается. На наш взгляд, аналогичное произошло во время перестройки с последующей приватизацией, и в течение шоковой терапии — расширение самостоятельности предприятий при отсутствии надлежащих условий привели к ухудшению экономической деятельности. Борьба за контроль принадлежащих государству предприятий и их активов, включая природные ресурсы, стояла на первом месте, по сравнению с созданием условий для увеличения прибыли. Управленцы стремились к расширению своих прав собственности, а не к увеличению прибыли, в то время как беззаконие и мафия грабили и вели к растрате имущества. Там, где в ходе приватизации рабочие получили долю собственности, владельцы последовательно продолжали патерналистскую практику, чтобы поддерживать преданность рабочих. На самом деле владельцам было выгодно попытаться скупить доли работ-

ников предприятий по минимальным ценам. Высокая прибыль увеличивает риск вымогательства и привлекает налоговых инспекторов.

Надо отметить, что и в хорошо функционирующей системе рынка автономные, максимизирующие прибыль фирмы, автоматически не служат общественным интересам. Нестабильная, преступная среда в России поощряла уклонение от налогов и за короткое время не только нанесла урон финансовому посредничеству, но и привела к подрыву платежной системы.

Поэтому соответствующие институты — властные структуры корпораций, государственный контроль и даже нравственные ценности собственников и менеджеров — необходимо направить на максимизацию прибыли в интересах общества.

Теперь рассмотрим функционирование конкуренции. В советской экономике большинство продукции поставлялось монополиями. Не было оптовой торговли, чтобы обеспечить спрос товарными резервами, и поэтому возник черный рынок, восполняющий дефицит. Считалось, что при шоковой терапии рынки конкуренции возникнут внезапно. Вместо этого расцвела преступность, возникли новые антиконкурентные структуры, банки, контролируемые олигархами.

Без конкуренции фирмы не считают нужным эффективно вкладывать капитал и реагировать на спрос покупателей. На увеличение спроса они отвечают повышением цен, а не увеличением производства.

Оптовая торговля и посредники нужны не только для предупреждения дефицита, но и для ограничения власти монополий. Важная роль правительства на этапе раннего перехода заключается в поощрении роста оптовой торговли, посредничества и защите от проникновения в их среду преступности. Общеизвестно, что на данном этапе в России правительство должно было демонтировать монополии, которые являлись наследницами советской экономики и не были конкурентоспособны.

Для роста конкуренции жизненно важно облегчить лицензирование новых фирм, а правительственные контракты сделать открытыми для общественности. Открытая для притока капитала экономика будет способствовать повышению качества конкуренции на российском рынке на тот период, пока не будут привлечены перспективой устранения российских конкурентов иностранные инвесторы.

Конкуренция, при некоторых обстоятельствах, может поддержать формирование конгломератов или других полумонополистических структур. Экономика роста производства требует одного или нескольких производителей. Прибыльность поощряет долгосрочные вложения, препятствуя оттоку капитала и чрезмерному предложению. Вообще фирмы нуждаются в большой прибыли, чтобы пережить колебания спроса и получить инвестиции.

Внешнее финансирование невозможно для большинства российских фирм, поэтому здоровая прибыль нуждается не только в финансовом инвестировании, но также для поддержания действующего капитала.

Сложности относительно цен, максимизации прибыли и конкуренции показывают, что подход невмешательства ничего хорошего не обещает, и это показала российская практика.

Чтобы более полно понять повороты в решениях российского правительства, полезно рассмотреть недостатки неолиберальной модели, которые выходят за рамки реалий действительности.

Неолиберальная модель оставляет вне своего внимания (вне парадигмы) многие критические проблемы экономики переходного периода. В первую очередь, правительственные инициативы должны быть направлены на изменения, преступность, существующий колониализм и неравенство.

Переход — это неизбежные изменения. Но в фундаментальной модели конкурентного равновесия понятие «равновесие» — статично. Профессор К. Дж. Эрроу подчеркивает, что время в конкурентной модели как и в любой сложной неоклассической теории не является важным фактором⁵. Профессор Л.Р. Клейн тоже отмечает, что «динамика нарушения равновесия» также не сможет предложить что-либо подходящее для решения проблем переходного периода в экономике⁶. В модели конкурентного равновесия нет и таких явлений экономической жизни как воровство, вымогательство. Предположение, что все обмены являются добровольными и взаимно выгодными, позволяют рассматривать преступность как реакцию на запреты свободного рынка.

Неоклассическая модель показывает выгоды объединенной мировой экономики и игнорирует риски поглощения несопоставимых в экономическом развитии систем и социальные издержки «экономической колонизации». Создание новой ценовой структуры и требования для внутреннего производства наносят вред и могут привести к разрушению. Международное движение капитала облегчает демонтаж активов и уклонение от уплаты налогов в развивающихся странах — с одной стороны, а с другой — эти процессы подвергают опасности стабильность валюты, препятствуют реальным инвестициям.

Эта модель игнорирует проблему неравенства. В теоретическом доказательстве превосходства рыночной экономики, определенным Парето, не берется во внимание распределение дохода и богатства (общество, в котором элита живет в роскоши, а большинство борется за пропитание). Согласно неоклассической модели начальное перераспределение доходов может гарантировать равноправное распределение, но это понятие начального перераспределения ничего не имеет общего с реальным миром, который развивается на основе уже существующих условий. Кроме того, идеология свободного рынка несовместима с прогрессивным налогообложением и социальными затратами. Более критическим, специально для руководства экономического перехода, являются особенности экономического контекста. Россия вольется в мировую рыночную систему, если установленная структура и макроэкономические условия будут закреплены институционально.

Для нормально функционирующей рыночной экономики, и это тоже общеизвестно, является существующая структура институтов и учреждений.

Отсутствие институтов, законодательства и норм, поддерживающих функционирование рынка, было одной из главных проблем перехода в России. Западным экономическим системам понадобились столетия, чтобы развить организационные структуры, законы и нормы для своего нормального функционирования. В России более чем через семьдесят лет были демонтированы централизованные механизмы общественного строя, а новые, заслуживающие доверия и эффективно действующие учреждения, не возникли сразу же на месте старых. Как только были демонтированы учреждения правительственного контроля, острая нехватка юридических учреждений обернулась криминализацией окружающей обстановки. Большинство, вновь возникающих фирм, подверглось давлению со стороны преступных организаций. В данном случае только правительство могло обеспечить подлинную безопасность для частной собственности и предпринимательства. Поэтому правовые нормы и сотрудничество, основанное на доверии, является основой для инновационной рыночной экономики.

Финансовое посредничество, являющееся предпосылкой для инвестиций, требует не только доверия, но и владения информацией об окружающей обстановке. Ответственное правительство владеет существующей информацией о продукции, о предписанных стандартах бухгалтерского учета может способствовать созданию и распространению знаний, соответствующих, технологическому развитию. Налоговые власти должны оказывать помощь, преследуя по суду собственников и владельцев, уклоняющихся от налогов и использующих незаконные методы.

Главной особенностью современных экономических систем являются международные корпорации, которые уже присутствуют в границах прежнего советского блока. Развитие конкурентоспособных российских корпораций будет зависеть от привлечения капитала и экспертизы иностранных партнеров.

Неоклассическая парадигма, обосновывая выгоды неограниченных личных интересов, поддерживает индивидуалистическую этику, в некоторых случаях, препятствующую функционированию рынка. Без культуры, способствующей доверию и сотрудничеству, невозможны потенциальные рыночные сделки, включая долгосрочные. Прославление личного интереса находится в противоречии с потребностью в лидерах и избирателях, поддерживающих экономическую политику, которая служит нации в целом. Россия сейчас находится на стадии развития новой экономической системы, поэтому формирование отношения к общественной пользе жизненно важно.

Обратимся к макроэкономике перехода. С разрушением СЭВ и распадом СССР были потеряны существующие рынки. Закрытие устаревших предприятий, сокращение, а в ряде случаев, прекращение бюджетного

финансирования расходов на социальные и военные нужды, падение жизненного уровня привело к тому, что совокупная потребность на российские товары была сметена массивными потоками импорта. По мнению профессора М. Помера, постепенный переход к рынку, принимая во внимание взаимозависимость экономической деятельности, смягчил бы проблему неудовлетворенных потребностей⁷. Рост коррупции и экономического неравенства также уменьшал потребности людей, концентрируя покупательскую способность в элите, ориентированной на вывоз капитала и импортированную роскошь.

Но еще большей проблемой был рост инфляции, обусловленной ростом издержек и узкими местами в поставках. Ликвидация центрального планирования разрушила каналы поставок. В нормально функционирующей системе рынка повышение цен стимулирует поставки и уменьшает потребности, но при разорванных каналах поставок, монополиях, преступности невозможно обеспечить необходимый рост выпуска продукции.

Таким образом, мы охарактеризовали существенные элементы неоклассической модели конкурентного равновесия (цены, прибыль, конкуренция) и те факторы, которые выходят за рамки данной модели — изменение, преступность, экономическая колонизация и неравенство, а также проблемы макроэкономики и становления новых институтов для обеспечения проведения реформ в российском контексте. Единой точкой зрения западных исследователей, на положения которых мы уже ссылались, является то, что российские реформаторы опирались в проведении модернизации России на западную экономическую ортодоксальную теорию. Поэтому они расценивали либерализацию-приватизацию-стабилизацию как мгновенный рецепт успешного перехода, не учитывая положительно-го наследства, оставленного после краха советской системы — относительно равное распределение доходов, высокий уровень здравоохранения и образования⁸.

Профессор экономики университета в Пенсильвании Л.Р. Клейн, анализируя социалистическую и рыночную системы экономики, отмечает, что ни одна из них не соответствует своему теоретическому идеалу. Каждая из этих систем функционировала практически как смешанная экономическая система. Обе они как экономические системы несовершенны в отражении реального мира⁹.

Характеризуя различные пути экономических переходов, он обращает внимание на рыночный социализм, как модели существования смешанной экономики. Ярким примером нерадикального перехода к рынку он считает постепенную модернизацию Китая. Китайский пример является совсем иным образом, чем шоковая терапия или другие формы переходов к рынку. Целью модернизации являлось создание мелкой частной собственности при наличии рыночного социализма. Сельское хозяйство и мелкое малое производство было отдано в руки частных владельцев. Была проведена незначительная приватизация, которая не являлась глав-

ной целью модернизации. Основными особенностями в некоторых секторах экономики признавалось появление рынка и самостоятельность в принятии решений. Начиная с 1980-х годов, и в последующие десятилетия, произошел необычайный рост сельскохозяйственной продукции. Точно таким же стал процесс роста обслуживающего производства. После внушительного роста прибыли в сельском хозяйстве и в обслуживающей сфере производственный рост фиксировался постоянно.

Из всего этого Л.Р. Клейн делает следующий вывод — переходная экономика не должна преследовать конечные цели. Необходимо достичь определенной макроэкономической стабильности, а затем приступить к реструктурированию. Как только экономическая стабильность достигнет своего необходимого объема можно приступить к более детализированным реформам. Все примеры переходов, использующих политику шоковой терапии, доказывают, как важно создание макроэкономической стабильности. Главными результатами такого просчета в экономическом переходе являются инфляция, безработица, дефицит, снижение производства и преступность. Л.Р. Клейн не обходит вниманием некоторые методы и особенности китайского перехода. Целью перехода являлось достижение смешанной экономики, с небольшой долей частной собственности; открытая торговля; создание специальных экономических зон; введение современного экономического образования; применение количественных методов в планировании экономики.

Удивительным является тот факт, что, обвиняя российских реформаторов в оторванности их методов модернизации экономики от действительности, многие американские экономисты сами не лишены иллюзий. Да, возможно китайский пример и является одним из вариантов экономического перехода. Но для России он является пройденным этапом (НЭП). Такой вариант экономического перехода России невозможен по причине уничтоженного крестьянства за годы советской власти и отсутствия мелких предприятий. Рассуждать о постепенном переходе можно много и долго. Но было ли время у российских реформаторов для такого перехода? Нет. В стране была угроза коммунистического реванша. Если бы не либерализация и приватизация (пусть и в грабительской форме, ведь банковские вклады пропали в ходе «павловской денежной реформы»), не возникла бы частная собственность, а вместе с ней и свобода, и другие институты демократического государства. Вся ценность таких исследований заключается в детализации проведения экономических реформ и как пример совершения экономических переходов для других стран, в другое время.

¹ *Bunce V.* The Political Economy of Postsocialism // *Slavic Review*. 1999. Vol. 58. № 4. P. 790–791.

² *Pomer M.* Transition and Government // *The new Russia: Transition gone awry*. Stanford Univ. Press. California, 2001. P. 23.

³ *Pomer M.* Transition and Government // *The new Russia: Transition gone awry*. Stanford Univ. Press. California, 2001. P. 24.

⁴ *Pomer M.* Transition and Government // The new Russia: Transition gone awry. Stanford Univ. Press. California, 2001. P. 25.

⁵ *Arrow K.J.* The Role of Time // The new Russia: Transition gone awry. Stanford Univ. Press. California, 2001. P. 87.

⁶ *Klein L.R.* What Do Economists Know about Transition to a Market System? // The new Russia: Transition gone awry. Stanford Univ. Press, California, 2001. P. 76.

⁷ *Pomer M.* Transition and Government // The new Russia: Transition gone awry. Stanford Univ. Press. California, 2001. P. 31.

⁸ *Pomer M.* Transition and Government // The new Russia: Transition gone awry. Stanford Univ. Press. California, 2001. P. 42.

⁹ *Klein L.R.* What Do Economists Know about Transition to a Market System? // The new Russia: Transition gone awry. Stanford Univ. Press. California, 2001. P. 77.

Особенности институализации правовой культуры в современном российском обществе

Правовая культура — многозначная характеристика одной из важнейших сторон жизни общества. Она характеризует уровень правосознания, включает степень сознания права, на которую опираются исполнительная власть, должностные лица, характеризуется она и интенсивностью убеждений в ценности права. Правовая культура имеет свою структуру: профессиональный и традиционно-бытовой пласты. Высокий уровень правовой культуры — один из признаков правового государства. Правовая культура есть особое социальное явление, которое может быть воспринято как качественное правовое состояние и личности, и общества, подлежащее структурированию по различным основаниям. Комплексное использование накопленного в теории правовой культуры материала необходимо, прежде всего, для того, чтобы обеспечить всестороннее изучение проблемы. Вместе с тем, в каждом конкретном случае на первый план выдвигается строго определенный критерий в понимании данной разновидности культуры.

Так, при подходе с позиций повышения роли человека в правовой жизни, в обеспечении становления цивилизации окажется необходимым в первую очередь обратить внимание на функционально-содержательный аспект правовой культуры. Если иметь в виду правовую культуру в ее официальном качестве, т. е. как явление идеологического порядка, то она ориентирована государством и обществом на формирование и развитие политического и правового сознания людей, их ценностно-нормативного комплекса, а тем самым и поведения и деятельности в правовой сфере. Это воздействие осуществляется путем закрепления определенных правовых взглядов, духовных ценностей и т. д.; развития и трансформации содержания правовой идеологии и правового сознания; введения в правовое сознание личности, социальных групп, общества в целом новых взглядов, правовых ценностей и т. п.; ломки устаревших правовых стереотипов, взглядов и ценностей¹. Здесь правовая культура общества предстает как разновидность общественной культуры, отражающей определенный уровень правосознания и законности, совершенства законодательства и юридической практики, охватывающей все ценности, которые созданы людьми в области права.

Надо заметить, что фактическое состояние правовой культуры может подчас существенно отличаться от официальных установок и идеальных образцов. Различно знание права, разным является и отношение к нему со стороны социальных групп, индивидов и общества в целом. В фило-

софской литературе отмечается, что соотношение между обществом и культурой выступает как соотношение не целого и части, а целого и его качества². Это означает, что правовая культура характеризует качественное состояние правовой надстройки, выражающееся в уровне развития как всей правовой действительности, так и отдельных ее компонентов. Правовая культура не является частью или областью правовой надстройки, но как ее качественная характеристика присуща всем сферам правовой жизни общества, пронизывает эти сферы и является известной атмосферой (например, законности, правовой свободы, социальной справедливости, уважения к праву) жизни этого общества.

Правовая культура занимает обособленное место в социокультурном пространстве. Полностью она не совпадает ни с одним видом культуры (материальной, духовной, политической и т.д.), создавая своеобразное, уникальное сочетание как материальных, так и идеальных, духовных компонентов. В чем заключается роль правовой культуры в жизни общества?

Во-первых, правовая культура — своеобразная форма гармоничного развития человека, через которую достигается общесоциальный прогресс. Этот прогресс связан как с созданием собственно правовых ценностей (способы и средства разрешения социальных конфликтов, институты обеспечения прав человека и т. д.), обогащающих личность, так и предоставлением обществу необходимых юридических условий для спокойного и упорядоченного развития.

Право, юридические инструменты организуют благоприятную деятельностную среду, исключаящую насилие, произвол, разрушение материальных и духовных благ, накопленных за тысячелетия обществом. Правовая культура выступает именно той сдерживающей формой, в которой ограничивается и вытесняется антиобщественное и потому антиправовое поведение.

Во-вторых, правовая культура является суммой накопленных человечеством юридических ценностей. Она — их хранитель, селекционер, генератор и ретранслятор на иные сферы общественных отношений. Правовая культура — живой организм, все элементы которого — нормы, юридические акты, институты, процессы, режимы, статусы — обладают качествами продуктов человеческого духа, кропотливого труда, исторического отбора, жизненной апробации.

Поэтому бережное отношение к правовой культуре есть условие социального прогресса, гарантия эффективности усилий по совершенствованию человеческой личности. Продукты правовой культуры — юридические нормы, памятники права, способы разрешения конфликтов, опыт юридической деятельности, народный правовой фольклор — нуждаются в охране и защите не менее, чем традиционные культурные ценности. Разрушение культурного слоя права чревато невозможными потерями в государственно-политическом самосознании нации, способно породить хаос и произвол в общественных отношениях.

В-третьих, правовая культура — практически единственная глобальная форма, через которую воспроизводится ценность и своеобразие национальных правовых феноменов — государственности, правопорядка, правовой системы. Культура несет в себе «генетический код» отечественных юридических явлений, служит как средством их обогащения в процессе всемирного право-культурного обмена, так и особым барьером от чуждого инокультурного влияния, разрушающего исходные предпосылки национальной правовой идентичности.

Вопрос о структуре правовой культуры в отечественной юридической литературе является дискуссионным. Некоторые, в частности В.П. Сальников³ считает, что структурными элементами правовой культуры выступают компоненты юридической действительности в их роли быть эталонами поведения: «право, правосознание, правовые отношения, законность и правопорядок, правомерная деятельность субъектов». Другие авторы включают в число структурных элементов правовой культуры еще и правовые учреждения, обеспечивающие правовой контроль, регулирование и исполнение права⁴, а также критерии политической оценки права и правового поведения, правовую науку⁵. В качестве элемента правовой культуры выделяют так же уровень развития всей системы юридических актов (юридических документов).⁶

Суммируя данные компоненты, мы получим следующую структуру правовой культуры: 1) правосознание, 2) право, 3) правовые отношения, 4) законность и правопорядок, 5) правомерная деятельность субъектов, 6) государственные правовые институты, 7) юридическая наука, 8) юридические акты.

По субъектам правовую культуру подразделяют на правовую культуру личности и правовую культуру общества.

Под правовой культурой личности понимается знание, понимание, сознательное выполнение требований права человеком в процессе его жизнедеятельности.

Правовая культура общества — это вся сфера материального и духовного воспроизводства права, юридическая практика народа в конкретный исторический период. Правовая культура общества характеризуется состоянием и спецификой общественного правосознания, системой массовой правовой информации, уровнем развития законодательства, правопорядком и состоянием законности в стране.

В многонациональных государствах правовая культура общества очень сложна, т. к. включает в себя состояние общегосударственной и национальной правовых культур. Правовая культура отдельно взятого государства содержит как общие, особенные, так и единичные признаки. Правовая культура личности — частица правовой культуры нации, общества и т. д., зависящая от жизненного опыта личности, уровня ее юридического образования, правовых навыков и влияющая на ее юридически значимое поведение. Как и правосознание, правовая культура личности имеет следующие уровни: обыденный, профессиональный, теоретиче-

ский, которые постоянно взаимодействуют. Они формируются в процессе правового воспитания, которым должны заниматься государство и все остальные институты политической системы общества (религиозные, профсоюзные, военные и др. организации). Процесс передачи юридических знаний и опыта осуществляет воздействие на сознание и поведение человека, формирует у него позитивные представления, взгляды, ценностные ориентации, чувства, эмоции. Все это способствует воспитанию законопослушности, влияет на соблюдение, исполнение и использование индивидом юридических норм.

Правовая культура не может обходиться без интеллектуальных источников в произведениях научного, философского, религиозного творчества, обращенного на осмысление государства, права, прав, свобод, обязанностей человека, конкретных способов регулирования взаимоотношений людей. Для прогресса правовой культуры первостепенное значение имеет развитие фундаментальных юридических исследований, прежде всего — в области философии права, общей теории (в частности, догмы), которые создают поле для разработок специальных, отраслевых юридических наук. Без новых базисных исследований в теории права и государства правовая культура начинает «иссыкать» интеллектуально, терять перспективу, утрачивать понимание сути происходящего в социально-политической и собственно юридической областях стремительно меняющегося мира.

Отечественная правовая культура накопила богатый интеллектуальный потенциал. Он представлен как крупными дореволюционными научными школами — позитивистской (Н.М. Коркунов, Л.И. Петражицкий, Г.Ф. Шершеневич, С.А. Муромцев, В.И. Сергеевич, М.М. Ковалевский и другие) и естественно-правовой (В.М. Гессен, Б.А. Кистяковский, С.А. Котляревский, И.А. Покровский, П.И. Новгородцев, Б.Н. Чичерин и другие), — так и марксистским направлением общетеоретических исследований, под знаменем которого наша наука развивалась долгие десятилетия.

Советский период развития отечественной политико-правовой мысли до 70-х годов представлен работами П.И. Стучки, Е. Пашуканиса, Н.В. Крыленко, М.А. Рейснера, А.Г. Гойхбарга, Д.М. Генкина, И.Б. Новицкого, А.В. Бенедиктова, С.Ф. Кечекьяна, М.М. Агаркова, Н.Г. Александрова, А.И. Денисова, О.С. Иоффе и других.

В острой оппозиции советскому правоведению 20–50-х годов создавалось творческое наследие русских философов, социологов и правоведов, вынужденных эмигрировать из России, — И.А. Ильина, И.Л. Солоневича, П.А. Сорокина. Работы этих и других авторов русского зарубежья внесли неоценимый вклад в отечественную правовую культуру, в осмысление путей государственно-правового самоопределения отечественной правовой традиции.

Правовая культура складывается синергетически, отражая, условия существования различных обществ, этапы цивилизованного развития человечества.

Культура — выражение специфически человеческого способа деятельности, поскольку она по своей природе нормативна; следовательно, культурные и правовые нормы могут совпадать по своему содержанию, то есть они могут заключать в себе одни и те же правила поведения.

Культурная норма всегда социальна, ибо социальна человеческая деятельность, ею нормируемая. Нормативность культуры обеспечивает координацию и организацию действий индивидов, входящих в социальное целое. Нормативность как организационное и координационное средство проявляется в форме институционализации отношений и поведения. Ее сутью является появление объективных, от индивидов, не зависящих правил поведения и обеспечение их выполнения. Процесс институционализации отношений предполагает их формализацию и стандартизацию. Иначе субъект общественной жизни не смог бы предвидеть действия других субъектов, связанных с ним, и обеспечить взаимодействие — самую глубинную основу любого коллективного целого, в том числе и общества. Именно сформировавшаяся институциональная система, регулирующая поведение людей, — одно из специфических отличий человеческого общества.

Нормы культуры институционализируют отношения между людьми прежде всех прочих правил поведения. Непосредственно выражая качество человека, они образуют наиболее глубинную нормативную систему. То, что культурные нормы исторически первичны, несомненно. Они составляют основу всех остальных нормативных систем: нравственности, религии, эстетики, права. Оставаясь нормами культуры, они только приобретают новые дополнительные качества.

Обращаясь к праву, можно утверждать, что все юридические нормы — нормы культуры, но не все нормы культуры суть юридические нормы. Осуществляемый обществом отбор культурных норм, после чего они оказываются включенными в право, производится по принципу их значимости для сохранения и функционирования социального целого. Если правило поведения, входящее в культуру, имеет значение для общества или, во всяком случае, связано с осуществлением общих дел, оно должно стать общеобязательным, то есть стать правом. Право, следовательно, — часть культуры, ее сторона, «момент».

Существуют два важных критерия, позволяющие описать степень правовой культуры общества — это уровень развития законодательства и состояние законности в стране.

Эти показатели характеризуют как бы два измерения правовой культуры: нормативно-должный и практически-сущий, от соответствия и взаимной согласованности которых во многом зависит уровень правовой жизни.

К числу признаков высокой законодательной культуры общества традиционно относят:

– социальную обоснованность законодательства, что означает соответствие содержания нормативных актов потребностям развития обще-

ства, отражение в законах достижений правовой науки, передовой юридической практики, традиций национального духовного менталитета;

– технико-юридическое совершенство законодательства, предполагающее проработанность юридических механизмов реализации законов; точность и ясность юридического языка, однозначность терминов, определений, используемых в нормативно-правовых актах, судебных и административных решениях; совпадение смысла и буквы законов, невозможность их произвольного толкования, отсутствие в законодательстве значительных пробелов, дублирования, коллизий с актами иных уровней;

– эффективность законодательства — соответствие его назначения достигаемым социальным результатам. Правовокультурный статус законодательства во многом определяется его действенностью. Законы, не находящие применения и поддержки в сознании людей, в их поведении, какими бы они ни были «хорошими», «прогрессивными», не могут рассматриваться как социальная ценность.

Правовая культура немислима в обществе, где нарушаются законы, не соблюдаются элементарные права и свободы человека, где правопорядок сталкивается с массовым произволом должностных лиц, неконтролируемым уровнем преступности и другими явлениями.

Какие же особенности правовой культуры в жизни современного российского общества можно выделить?

Во-первых, можно сделать вывод, что большая часть населения современной России, склонна к соблюдению закона — это солидная социальная база для построения правового государства, и проблема не в том, что граждане не хотят соблюдать законы, а в том, что те, кто призван действовать от имени власти в соответствии с законами и формировать благоприятное правовое поле, создают негативную правовую ситуацию, вызывая тем самым скепсис у граждан в отношении целесообразности соблюдения законов⁷.

Во-вторых, неблагоприятная правовая ситуация в стране накладывает свой отпечаток на формирование правовой культуры населения и на его установки в отношении права. Эти установки у большинства сегодня обусловлены принципом: если представители власти будут соблюдать законы, то этому примеру последуют и граждане. Такая ситуация парадоксальна для правового государства, но реальна для сегодняшней России.

На лицо серьезное противоречие между правовой культурой граждан и состоянием правового поля России. Правовая культура граждан выше, чем правовые гарантии государства.

В-третьих, правовая культура современной России переживает период массовой криминализации, этот процесс находит свое отражение, как в нормах коммуникативных актов отдельных индивидов, так и на уровне государства. Правовая культура несет в себе «генетический код» юридических явлений, служит как средством их обогащения в процессе правокультурного обмена, так и особым способом отражения чуждого инокуль-

турного влияния, разрушающего исходные предпосылки национальной правовой идентичности.

Правовая культура общества предполагает высокий уровень законности в стране, эффективные юрисдикционные механизмы, способные ограждать от посягательств на законопослушных граждан, принуждать нарушителей к исполнению своих обязанностей.

Правовая культура — самое, пожалуй, «незаданное» явление в социальном мире, ее внутренняя природа вполне допускает дифференциацию и соподчинение культурных потоков, влияющих на окончательные, т. е. зрелые правокультурные формы.

Правовая культура как важная составляющая культуры человечества актуализирует те пласты ценностного опыта, которые в наибольшей степени «созвучны» ее исходным установкам, складывающимся на базе соответствующих социально-экономических факторов.

Прав был В.С. Нерсесянц, утверждавший, что путь к правовой государственности должен стать для нашего общества в целом школой правовой культуры, школой понимания смысла, назначения и ценности права, правового государства и правовых законов. Надо создавать правопорядок и одновременно учиться жить по праву, учиться защите своих прав и исполнению своих юридических обязанностей... Словом, надо научиться правовому взгляду на вещи, правовой позиции и правовому поведению, правовому равенству и правовой свободе.⁸

¹ Казимирчук В.П., Кудрявцев В.Н. Современная социология права: Учебник для вузов. М.: Юристъ, 1995. 297 с. С. 120–121.

² Пермяков Ю. Лекции по философии права. С. 48.

³ Сальников В.П. Правовая культура // Общая теория права. М., 1993. С. 152.

⁴ Калинин В.И., Рапилов А.Р. Правосознание как элемент правовой культуры // Правовая культура и вопросы правового воспитания. М., 1974. С. 43.

⁵ Кейзеров Н.М. Политическая и правовая культура. М., 1983. С. 113.

⁶ Русинов Р.К. Правосознание и правовая культура // Теория государства и права: Учеб. М., 1977. С. 332.

⁷ Шереги Ф.Э. Социология права: прикладные исследования. СПб.: Алетея, 2002. С. 47–48.

⁸ Социалистическое правовое государство: концепция и пути реализации. М., 1990. С. 44–45.

Костюков А.Е.

Концепция правосознания в политическом учении Н.Н. Алексеева

Крупнейшим теоретиком права, философом, социологом XX века является идейный лидер евразийства Николай Николаевич Алексеев (1879–1964), творчество которого подводит своеобразный итог многолетним спорам западников и славянофилов по поводу особенностей российской политико-правовой культуры.

Алексеев видел свою задачу в том, чтобы построить органическую систему права, базирующуюся на исконных представлениях русского народа о правде и справедливости. Он указывал на абсолютную ложность мнения либералов о том, что русский народ жил в отсутствии правосознания — напротив, «он жил в состоянии правосознания развитого, но отличного от правосознания народов западной культуры»¹.

Однако в петербургский, имперский период нашей истории, считает Алексеев, произошел трагический разрыв между правом писаным и народным, что в конечном счете и послужило одной из причин революции.

Для русского правосознания, по его мнению, всегда было характерно свободное «субъективное право», не только чреватое произволом, но основанное на глубоко нравственном, интуитивно-православном судебском усмотрении, на совести и на Боге. Если крестьянин глубоко чтит обязательства перед своим же братом крестьянином, то обмануть помещика он за большой грех не считал. Дифференцированным было и отношение к собственности. Если к продукции, произведенной чужим трудом, отношение было проникнуто почти религиозным уважением (так, кража скошенного сена считалась несмываемым позором), то правом абсолютной собственности на землю-кормилицу не мог, по этим представлениям, пользоваться ни человек, ни община. Земля — Божья. Право собственности может возникнуть лишь там, где приложен труд. Поэтому идея национализации земли — глубоко традиционная и народная. По мнению Алексеева, советская власть была признана массами, в том числе и потому, что многие ее черты имели архетипические основания в глубинных традициях народной политико-правовой культуры.

Русское и западноевропейское правосознание совершенно по-разному понимают и такие основополагающие категории как право и обязанности. В романо-германском обществе «...обязанность признается, только уступая давлению. Так идейно было построено западное государство. Люди договариваются о власти, учреждают государство как торговую компанию. Безусловная обязанность здесь одна: не тронь меня, остальные все — условные»². Социально-политическая жизнь Запада породила

собственнический эгоизм, вещепоклонство и формализм в представлении об обязанностях. Государство на Западе только ограждает от грабежа, являясь пресловутым «ночным сторожем».

Евразийский же взгляд на государство отвергает либерально-демократический релятивизм и, с точки зрения Алексеева, ставит государству положительные задания народоводительства. «Наша государственность строилась на преобладании отношений обязанности над началом права»³. В России не было представления даже об абсолютном праве на власть монарха; оно было сопряжено с сознанием нравственных обязанностей, лежащих на нем. По мнению Алексеева, в Московском царстве существовали, конечно, разные позиции, но наиболее последовательно отстаивали традиционный взгляд, что правообязаны и подданные, и сам царь, Нил Сорский и заволжские старцы. Тенденции к ограничению царской власти на базе народных традиций права хорошо просматриваются даже у Иосифа Волоцкого, считавшегося беззаветным идеологом и панегиристом самодержавия. Игумен Волоцкий утверждал, что православный не обязан признавать правительство, которое перестало стоять на стороне истинной веры. Именно это было в традиционной Руси критерием оценки властителя.

Как видим, Алексей стремился выработать юридическую теорию, которая, с одной стороны, непосредственно вырастала бы из органического социального развития русского народа, а с другой — имела бы вполне современное звучание. Для осуществления этой задачи необходимо было подвергнуть критическому анализу все существующие и существовавшие в России правовые концепции — от трудов дореволюционных авторов до советских юридических теорий и конституционных документов.

Кроме того, необходимо было пересмотреть и адекватно оценить наиболее авторитетные юридические идеи Запада. Эта грандиозная задача была в значительной степени решена Н.Н. Алексеевым.

В качестве методологического основания своей концепции Алексей, как и большинство евразийцев, выдвинул идею доминанции общего, целого над частью, или принцип холизма. В интерпретации природы социальной связи, в подходах к обществу, государству, истории он последовательно проводит этот принцип, противопоставляя его механицистским моделям атомарного, индивидуалистически-контрактного описания социума. С его точки зрения, народы, государства и общества представляют собой целостные, органические сущности, определяющие, первичные по отношению и к составляющим их элементам, и к их простой сумме.

Атомарный же подход, напротив, рассматривает всякую общность — семью, этнос, сословие и т. д. — как результат вынужденного объединения в группы отдельных, самостоятельных индивидуумов, которые фиксируют такое объединение в разнообразных формах общественного договора.

Подобный методологический дуализм, считал Алексей, не является случайным. За ним стоят контрастные типы общества, личности, различ-

ные традиции тесно связанных между собой политической и правовой культур. Изучение западной юридической мысли привело его к выводу, что само понятие права в том виде, в котором его чаще всего употребляют, изначально связано с механицистской доктриной «социального атомизма». Право описывает специфическую сферу отношений индивидуума к иным реальностям — другим людям, собственности, природным и культурным средам, социальным институтам. Право, как справедливо замечал Алексеев, исходит из предпосылки «суверенности» автономного индивидуума, который выступает в своей самодостаточности перед лицом иных форм бытия. Задолго до эпохи Просвещения, сформулировавшей концепцию «естественного права» и договорного происхождения государства, в феодальной Европе и в какой-то мере в античном мире Алексеев усматривает зарождение тенденций к автономизации человека и фиксацию этого в социальных кодексах. Хотя в те времена понятие «права» применялось сначала к избранным категориям — к императору, патрициям, сеньорам, представителям клира и т. п. В дальнейшем это множество неуклонно расширялось и привело, в конце концов, к созданию либеральной теории права, наиболее полно изложенной, по мнению русского евразийца, в трудах австрийского юриста Г. Кельсена. В рассуждениях последнего содержится то «заблуждение, — считал Алексеев, — которое Кельсен разделяет со многими представителями современной науки о государстве, то есть что всякий “нормативный” порядок, всякий “регулирующий агент”, всякая социальная организация совпадают с правопорядком или системой правовых норм, и государство в силу этого «всецело попадает а ту же сферу, что и право»⁴.

Алексеев показывает, что подобное направление юридической мысли и эволюции правовых институтов выражают лишь одну из возможных линий социального развития, что она всецело принадлежит Западу с его индивидуализмом, что она естественна лишь для данного типа цивилизации и совершенно чужда Востоку. Алексеев замечает, что при этом западные юристы претендуют на универсальность, абсолютно пренебрегая всякими культурно-историческими различиями. Для них нет разницы между общей теорией и общей теорией западного права. Альтернативные формы социальной регуляции, иные типы права и правосознания, распространенные среди абсолютного большинства человечества и лежащие в основании самой древней западноевропейской культуры, ими просто игнорируются.

Теория права, которая отвергает онтологическое превосходство части над целым, имеет дело не с индивидуумами, но с личностями, которые являются отражением единого — общины, народа, государства, которые порождены иной цивилизацией, воспитаны в иных ценностях. Они выполняют «тягловую функцию», осуществляют социальное служение, заданное целым, всеобщим, так называемым «тягловым государством». Причем, в таком государстве, отмечает Алексеев, даже верховный прави-

тель (царь, василевс) не является исключением. И на него распространяется принцип преимущества обязанностей над правом. Более того: царь несет наибольшую степень ответственности, чем все его подданные. Ибо он обязан обеспечить жизнедеятельность всего общества. Бог, совесть, высший нравственный закон — вот то, чему обязан беспрекословно подчиняться правитель в обществах традиционного типа. Если в «обязательном» или «гарантийном» государстве и пользуются категорией права и соблюдают писанные законы, то только в прикладном и подчиненном смысле. Однако эта техническая необходимость обращения к «правам» вовсе не означает их причастности к общественной онтологии и к базовым ценностям социальной жизни. В предельных формах евразийская юриспруденция трактует лишь об обязанностях, а не о правах.

Все это далеко не случайно. Алексеев утверждал, что для евразийцев есть только одно абсолютное право человека, рядом с которым все прочие оказываются относительными и неважными, — это «право на внутреннее духовное развитие». В пределе своем самое естественное и органическое право человека — это право на сверхъестественное, которое в эпоху европейского Просвещения подменяется системой юридических прав. Отрицая это высшее право, в человеке уничтожают его сущность и делают нормальное (неевропейское) развитие государства невозможным.

«Мы думаем, — замечает Алексеев, — что нет более интенсивного и принципиального противоречия в жизнеощущениях, составляющих последний двигательный мотив всякого культурного творчества, чем противоречие между стремлением к посюстороннему и стремлением к потустороннему. Диалектическим отношением этих двух понятий, в конце концов, определяется противопоставление между Западом и Востоком. Запад, в пределах обозреваемой нами исторической его жизни «большого стиля», всегда был более посюсторонен, чем Восток. Это совершенно неоспоримо по отношению к идеалам новейшей западной культуры, основная задача которой сводится к тому, чтобы «отречься от неба и покорить землю». Но тому, кто стал бы отрицать наш тезис по отношению к старому религиозному Западу, можно указать на несомненную посюсторонность католического идеала земной теократии, исповедание которого кладет резкую грань между христианским Востоком и христианским Западом»⁵.

Праведное, высшее и наиболее совершенное государство призвано создать такие условия, при которых человеку дана была бы возможность на полное духовное совершенствование. Все остальные свободы и права есть суррогаты высшего права, его жалкие заменители, часто дезориентирующие человека. Свобода печати, совести, неприкосновенность частной собственности и т. д. ценны не сами по себе, а только в той степени, в какой они служат делу интенсификации духовной жизни. Праведное государство должно решительно бороться с теми социальными условиями, в силу которых человек объективно попадает в обстановку, лишаящую его всякой возможности духовного развития.

На Западе право есть норма или совокупность норм. Как пишет Алексеев, «права, следовательно, являются несущественным придатком норм, и правовая система ничего не теряет от того, что в ней полностью отсутствует идея правомочия»⁶. Гипертрофия лишь одного, и не самого лучшего, вида социальной регуляции, упорное стремление к безбрежной регламентации социальной жизни путем установления принудительных норм характеризует романо-германский мир и весь Запад в целом. В евразийском же государстве, построенном на базе подлинно национального права, ведущий слой (элита) проникнута мыслью, что власть — это обязанность, а если управляемые являются носителями не только обязанностей, но и привилегий, прав и свобод, то эти последние понимаются не как свобода договора, но как свобода органической принадлежности к целому.

Алексеев полагал, что в современном мире резко сократились возможности отшельнической жизни. Человеку некуда уйти от государства. Он рождается «объектом хозяйства по преимуществу, за которым едва-едва признаются лишь некоторые "права духа"». По существу теоретик евразийства констатирует наличие в современном мире худшего из доселе известных видов неравенства и эксплуатации. При капитализме происходит «экспроприация духовного мира у пролетария».

В отличие от социалистического государства, государство праведное пытается более эффективно преодолеть указанный вид неравенства и реализовать истинное право человека. Это право реализуется во всем. Так, например, на решение проблемы нищеты оно смотрит не как на самоцель, но лишь как на средство. «Царство всеобщего достатка, — пишет Алексеев, — даже богатства может быть по существу своему просто большой свинарней, в которой жрут и валяются в грязи»⁷. Для того, чтобы преодолеть дух «социалистической буржуазности» и избежать самой возможности возрождения противоестественного строя капитализма, необходимо помнить, что и экономические, и юридико-политические пути Евразии принципиально иные, нежели у Запада. Идея духовного служения должна пронизывать все государственные структуры снизу доверху. Ибо качество государства зависит не от внешних форм или названий, но от внутреннего отношения правящих к управляемым. Государство должно управляться только на началах социального служения и жертвенности. Только новая партия (своего рода духовный орден, или союз лиц, готовых служить евразийской идее-правительнице) способна стать основой государственной власти в России. Партию должны объединять чисто корпоративные идеи чести, честности, ответственности, самопожертвования и солидарности. Все это отнюдь не значит, что она будет осуществлять партийную диктатуру.

Партия всего лишь «дает людей, которые могут править». Реально же управлять должны государственные органы, которые по конституции облечены властью. С точки зрения евразийской доктрины, в целом демократический образ правления предпочтительней монархического, так как

создает условия для объективной оценки деятельности власти. Однако демократия западного образца абсолютно неприемлема для Евразии: «Если привить у нас систему прямых выборов, ясно, что она должна обратиться в голосование за того, кто всего более пообещает»⁸.

В конце 1930-х годов Алексеев свое идеальное государство как гаранта автохтонных форм национального правосознания начал именовать «гарантийным». Он особо акцентирует внимание на том обстоятельстве, что данное государство не является доктринальным и не стремится внушить насильно некое единое мировоззрение своим гражданам. Оно лишь обеспечивает проведение в жизнь некоторых «позитивных» социальных принципов и социально-политических программ, которые могут рассчитывать на широкую поддержку со стороны людей самых разных взглядов. В отличие от доктринального, гарантийное государство построено на общественном признании, а не на исповедании.

В этом утверждении Алексеева заметно стремление отмежеваться от тех «лжеидеократий», которые победили в те годы в Центральной Европе и России. Основой гарантийного государства и его юридическим выражением является «декларация обязанностей». Основными требованиями к государству являются следующие:

- 1) освободить граждан от жестокости борьбы за существование, ужасов социальной конкуренции путем обеспечения и под держания среднего уровня зажиточности;
- 2) организовать труд, прибавочный доход с которого направлять на культурное строительство (принцип подчиненной экономики);
- 3) реализовать принцип организации культуры как сверхнационально-го целого на многонациональной основе;
- 4) вовлечь в экономическое, социальное и культурное строительство максимальное число граждан (так называемый «принцип демоктии»).

В конечном счете, в гарантийном государстве будет исключено всякое физическое принуждение, поскольку отношения властвующих и управляемых покоятся на духовной основе.

Представителей элиты Алексеев именует гарантами осуществления государственной миссии; евразийское государство может быть названо «демотической идеократией». Собственно же демократические процедуры, в частности, выборы в таком государстве есть только средства укрепления демотического порядка. Демотия — это «органическая демократия», основанная на живом и свободном соучастии граждан в судьбоносных государственных решениях не только ныне живущих людей, но некоего особого существа — «народного духа», который складывается из мертвых, живых и еще не рожденных, из общего культурно-исторического пути народа как цельной общины. Принцип подчинения большинству — принцип чисто технический и относительный. Воистину суверенной является лишь государственная идея. «Общая воля, — утверждает Алексеев, — не творец, но только орган восприятия идеи»⁹.

Таким образом, народ и идея — неразделимы. Идея нема без народа, а народ без идеи слеп.

С точки зрения евразийцев, Русь изначально строилась как государство восточного типа, в котором вместо общественного договора утверждался принцип органической целостности, своего рода семейственности с Царем-батюшкой во главе. Еще раньше такая форма сложилась в Византийской империи, откуда и пришла на Русь. Православие и его политико-правовая традиция — это и есть евразийское христианство. Однако в ней есть существенные отличия от восточной деспотии. Царство понимается в византизме как религиозное служение, как аспект церковного домостроительства. Император, по византийской идее, не отбирает у патриарха религиозные полномочия, а сакрализует с его помощью свою светскую власть. Духовный же владыка помещается еще выше как нравственный авторитет (по сравнению с западным папоцезаризмом), но в светской жизни его полномочия сокращаются.

Таким образом, в интерпретации Н.Н. Алексеева, византийская модель государства есть в принципе отличный от Запада и Востока тип политико-правовой культуры, потенциально содержащий в себе идеальный, сбалансированный социально-политический порядок.

¹ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 78.

² Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 73.

³ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 215.

⁴ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 493.

⁵ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 149.

⁶ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 117.

⁷ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 43.

⁸ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 239.

⁹ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 322.

Киракосян С.А.

Идея равенства в российском гражданском праве: постановка проблемы

Исторический анализ бытия цивилистики свидетельствует о существовании вечно актуальных научных вопросов, занимающих на исследовательском подиуме лидирующее положение. Именно это качество присуще теме «принципы гражданского права», учитывая, что эффективность реализации норм права и защиты гражданских прав в значительной степени определяется тем, насколько точно принципы права нашли свое законодательное закрепление в юридических нормах.

Принципы, являясь исходными положениями, основными нормативно-руководящими началами, пронизывают всю систему гражданского права — нормы, правоотношения, а также правоприменительную практику¹. Говоря словами Л.В. Шенниковой, «гражданское законодательство не может быть беспринципным, поскольку принципы заключают в себе особую ценность»². Они представляют идеальную модель того, как должны регулироваться общественные отношения, на что они должны быть устремлены. Отсюда следует, что они выступают ориентирами для законодателя при построении гражданско-правовых норм, определяя правовые рамки развития отраслевого законодательства³. Особо высокая роль принципов в правотворческой, правоприменительной и правореализационной деятельности.

Цель настоящего исследования дать общее представление о проблеме бытия принципа равенства участников гражданско-правовых отношений в современных условиях.

Следует отметить, что принцип равенства в гражданском законодательстве несет иную нагрузку, нежели категория «равенство» в ее социально-философском понимании. Не следует также осуществлять междисциплинарный перенос фрагментов теоретического знания, формулировать и разрешать проблемы по аналогии со смежными отраслями права и их научными разработками, используя чужеродные структуры из других тезаурусов. В сфере гражданского права есть свои золотые правила, свой базис, на которых основываются нормы не только Гражданского кодекса и иных федеральных законов, но и произрастает целое обилие подзаконных актов.

Реализация принципа равенства на современном этапе имеет сложный и внутренне противоречивый характер. Ощущается острая необходимость рационального обобщения теоретических разработок и судебной практики. Ведь если законодатель, используя понятие, отказывается дать его определение и предоставляет такую возможность науке, то это, как

правило, обуславливает дискуссию по поводу экзегетической обработки правовых норм и выявления воли законодателя. А ценность дефиниции «принцип равенства» проявляется не просто в формальной регламентации, а в своей способности к подлинному существованию в российской системе правопорядка.

К сожалению, доктрина гражданского права до сих пор не выработала единого подхода к проблеме юридического равенства, и его употребление в системе других принципов происходит без достаточного теоретического осмысления⁴, что, в свою очередь, отрицательно сказывается на эффективности правоприменительной и правореализационной деятельности.

Соответствует ли сегодня принцип равенства новым социальным ожиданиям? Если же не соответствует, дает постоянные сбои, то что необходимо предпринять, чтобы приблизить его к идеалам демократии и рыночной экономики?

Необходимо учитывать то очевидное обстоятельство, что «сильное влияние конъюнктурных, корпоративных и криминальных интересов, слабая организационная работа по пропаганде передовых идей формирования рыночных отношений в современной России» оказывают негативное воздействие на нормативное обеспечение и реализацию юридического равенства⁵.

Вместе с тем принцип равенства заключает в себе огромную ценность, т. к. содержит защитный элемент от проникновения административного, финансового и иного публичного права в частноправовую сферу. Нами выявлена антикоррупционная составляющая принципа равенства, выражающаяся в противостоянии злоупотреблению властью, репутацией в обществе и произвольности действий со стороны заинтересованных лиц, вводя определенные правила поведения для участников гражданских правоотношений.

Равенство участников гражданских правоотношений выражается в отсутствии у них преимуществ по отношению друг к другу только в силу занимаемого ими положения в правоотношении и полностью исключает подчинение одной стороны другой в ходе совершения сделки. Одной из главных особенностей является то, что одни и те же нормы права распространяются на отношения с участием граждан и на отношения с участием государства. Все субъекты в одинаковой степени обладают юридическими возможностями и на их действия по общему правилу распространяются одни и те же гражданско-правовые нормы, за некоторым исключением.

Принцип равенства начинает действовать не в момент выбора определенного поведения и волеизъявления, а когда выбор уже сделан и между сторонами возникло правоотношение⁶. Равенство же явится тем базисом, на котором будут строиться данные правоотношения, защищенные от административно-приказного и иного властного влияния извне. Каждая из сторон получает кроме независимости и самостоятельности, простор для совершения любых действий, не запрещенных законом, что имеет большое значение в условиях свободной рыночной экономики.

Но принцип равенства, даже будучи обеспеченным законодательными гарантиями, будет эффективным средством защиты от произвола и коррумпированности лишь в таком обществе, которое обладает достаточной степенью правосознания и правовой культуры. Это требование, безусловно, относится как к должностным лицам, непосредственно осуществляющим правотворческие и правоприменительные функции, так и к гражданам, являющимся участниками регулируемых общественных отношений⁷. Так, в своем выступлении, посвященном 10-летию со дня принятия Конституции России, В.В. Путин указал на то, что необходимо учиться самим правовой культуре и учить этому детей, добиться того, чтобы «аксиомой нашей жизни» стал закон, единый для всех, «независимо от чинов, несмотря на лица»⁸. Представляется необходимой всемерная активизация гражданского воспитания и образования, что должно дать каждому человеку необходимую правовую компетентность, возвращая у людей уважение к закону и к правам других лиц.

Особую роль в процессе возведения принципа равенства в ранг реально существующего основного начала гражданского законодательства призвано сыграть позитивное отношение и несокрушимая вера в частное право России⁹.

¹ Е.А. Лукашева, анализируя соотношение принципов и системы права, отмечает, что «основные начала предшествуют системе права, а не следуют за ней» (См.: Неприкосновенность собственности как принцип современного гражданского права России / Под ред. В.А. Рыбакова. М., 2004. С. 111).

² *Щенникова Л.В.* Гражданское право в основных категориях науки и законодательства. Пермь, 2005. С. 29.

³ См.: *Кузнецова О.А.* Нормы-принципы гражданского права. М.: Статут, 2006. С. 7.

⁴ В российской цивилистике категория «равенство» рассматривается в следующих аспектах: 1) как принцип гражданского права; 2) как признак имущественных отношений; 3) как элемент метода гражданско-правового регулирования; 4) как принцип отдельных правовых институтов (равная мера правоспособности, равные доли участников долевой собственности, наследников и т. д.).

⁵ См.: *Бородянский В.И.* Механизм взаимодействия принципов и норм гражданского права современной России: Дисс. ... канд. юрид. наук. Москва, 2002. С. 8.

⁶ Выбор правового поведения есть свобода, но еще не равенство, которое находит свое отражение в момент отданного предпочтения. В свою очередь, автономия воли обеспечивает возможность самостоятельного принятия решения. В процессе реализации своей воли, лицо, отбоякая ее в форму волеизъявления, становится участником гражданского правоотношения. Отсюда возникает правовая персонализированная связь, когда конкретизируются предписания юридических норм, превращаясь в субъективные права и юридические обязанности персонально определенных лиц.

⁷ *Петелина И.В.* Теоретические проблемы российской правовой системы: Дисс. ... канд. юрид. наук. Саратов, 1996. С. 143.

⁸ *Путин В.В.* Наш долг — бережно относиться к Конституции // Журнал российского права. 2004. № 1. С. 4.

⁹ «Россия не сможет достичь процветания без приобретения веры в частное право как средство защиты от произвола и гарантии благополучия каждого отдельно взятого человека, реализующего свои способности» (*Аслаян Н.П.* Основные начала российского частного права: Дисс. ... докт. юрид. наук. М., 2001. С. 333).

Быковская Е.Ф.

Правовые приоритеты национального образования

Как только власть теряет одухотворяющую ее идею, она неминуемо гибнет.

Б.А. КИСТЯКОВСКИЙ.

Великая монотеистическая традиция — вот единственная оставшаяся у человечества гарантия грядущего духовного восстановления и возвышения.

А.С. ПАНАРИН.

Современная Россия находится в состоянии поиска адекватной формы политического, социального и духовного бытия. На какой модели общественного устройства остановит наше государство свой выбор, от политики государства в духовной сфере будет зависеть будущее и отечественной системы образования. При условии признания государством за личностью неотъемлемых и защищаемых прав, система образования будет стремиться к укреплению государственности. В начале XX в. русский либеральный философ естественного права Б.А. Кистяковский, труды которого чрезвычайно актуальны современным российским духовным чаяниям, писал: «Способствуя росту солидарности между людьми, государство облагораживает и возвышает человека. Оно дает ему возможность развивать лучшие стороны своей природы и осуществлять идеальные цели»¹. Следует отметить, что все это имеет место только в правовом государстве, в случае служения системы образования и государственной власти на пользу общего блага.

Говоря о приоритетах государственной политики России, в последних Посланиях Федеральному Собранию РФ Президент В.В. Путин говорит о нравственности и культуре как о непреходящих ценностях: «В России право и мораль, политика и нравственность традиционно признавались понятиями близкими и соотносимыми»². В «Концепции модернизации российского образования на период до 2010 года» читаем: «Развивающемуся обществу нужны современно образованные, нравственные, предприимчивые люди, которые могут самостоятельно принимать ответственные решения в ситуации выбора, прогнозируя их возможные последствия, способные к сотрудничеству, отличающиеся мобильностью, динамизмом, конструктивностью, обладающие развитым чувством ответственности за судьбу страны». Ученые и педагоги России, чей авторитет признан мировой общественностью, в настоящий момент стремятся привлечь внимание к серьезному вопросу: по какому пути должна

развиваться система образования нашей страны? Они особо подчеркивают, что «модернизация образования необходима для возрождения духовности российского народа, укрепления его национального самосознания, подъема производительных сил и возрождения экономики России»³. Одна из ближайших задач модернизации заключается в создании механизма устойчивого развития системы образования, главная роль в котором отводится управлению.

Проблема управления образованием возникла, в том числе, в связи с вхождением России в Болонский процесс, целью которого является создание единого образовательного пространства Европы, повышение качества образования и создание условий для высокой мобильности студентов и преподавателей. Согласно Болонской декларации, диплом, полученный студентом в любом университете стран-участниц, будет признаваться на равных условиях в объединенном образовательном пространстве. Чтобы соответствовать принятому соглашению, России необходимо создать не только систему двухступенчатого образования (бакалавриат и магистратуру), но и решить ряд вопросов, связанных с управлением обновленной системой образования. Как в этой ситуации сохранить все лучшее, что есть в российском образовании и принять основные принципы Болонской декларации? Как интегрировать российское образование в мировое образовательное пространство, придав отечественному образованию статус национального? И чем, наконец, станет для России Болонское соглашение — формально-провозглашенным декретом или реальным шансом устроить единое образовательное пространство с учетом традиционных духовных ценностей?

По нашему мнению, возрождение духовности российского народа, формирование его «правосознания» (И.А. Ильин), возможно на пути идентификации человека определенным религиозным, культурным, политико-идеологическим традициям и в то же время готовности человека к диалогу с другими культурами. Подъем производительных сил и возрождение экономики России возможны посредством самоосознания человеком ответственности за любой свой труд, возможны в случае освоения человеком эффективного предпринимательства, когда руководитель «определяя законы о пользе подданных, ... действительно печется об этой пользе», когда в нашей стране утвердится «главенство закона (а не правителя или партии), укорененного в абсолютной и непреходящей самооценности человеческой личности... подотчетность такому закону всех и вся»⁴. Реализация образовательной программы, построенной на принципах становления свободного человека национальной культуры, формирования личности дисциплинированной устойчивым правопорядком, наделенной всеми правами и свободно пользующейся ими, приведет к формированию *человека культурного, правовой личности* (Б.А. Кистяковский), к укреплению национального самосознания России и позволит нам говорить о повышении эффективности управления системой образования

в целом.

Раскрытие традиционных ценностных приоритетов национальной культуры России и ее системы образования является для нас принципиальным. Располагая опытом глубокой и оригинальной философской рефлексии над проблемами образования, в рамках которого уже был выработан целый комплекс принципов и идей, не только не утративших своей значимости, но, напротив, приобретших особую актуальность в свете кризиса идентичности и связанных с ним современных дискуссий по поводу предметного содержания «Национальной доктрины образования в Российской Федерации», Россия вплоть до настоящего времени не имеет официально признанной приоритетной образовательной концепции, учитывавшей как новейшие тенденции в мировой педагогической науке и философии образования, так и национальные духовные и культурные традиции. Это фактически ограничивает возможность интеграции России в мировое культурное пространство в качестве полноправного субъекта образовательных инициатив и решений.

Мы поддерживаем существующий в отечественной культуре принципиальный тезис о том, что *вера* является ключевой особенностью менталитета русского человека. «Вера создает религию. Из религии излучается... культура», — отмечал в 1965 году один из оригинальных мыслителей русской эмиграции XX века, историк культуры В.В. Вейдле⁵. Духовное своеобразие культурным традициям России и менталитету ее народа придавало православие. Русские религиозные философы обнаруживали в православии корни таких общечеловеческих ценностей как добро и зло, любовь, свобода, справедливость, составляющих органичную систему позитивных этических и правовых ценностей России.

Традиционная русская образованность складывалась под влиянием учений Святых Отцов православной церкви. Весь быт народа был пронизан единством веры и убеждений. А где «общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов, святость предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества»⁶. В процессе неизбежного влияния западноевропейской культуры на отечественную России предстояло заново открыть себя, создать свой оригинальный тип культуры, органичный отечественным и европейским традициям и стать европейской страной с собственным оригинальным духовно-творческим заданием, которое пытались понять многие мыслители, анализируя, в том числе, динамику развития отечественной философии образования. Среди них приверженцы философии натурализма в России, ее научной школы (Н.И. Пирогов, П.Ф. Лесгафт), идеализма (С.И. Гессен, М.М. Рубинштейн), материализма и нигилизма (Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев), морализма и романтизма (Л.Н. Толстой, К.Н. Вентцель), представители национальной духовно-консервативной философской традиции (И.В. Киреевский, К.П. Победоносцев, В.В. Розанов, И.А. Ильин, и др.). Последнее направ-

ление нам интересно в контексте данной работы. Глубокие мысли консерваторов нашли отражение в созданной ими идее Русской культурологической школы. Рассмотрим пути ее становления.

Еще славянофилы считали, что внутренние стимулы просвещения на Западе исчерпали себя, и технический прогресс там сопровождается замиранием духовной жизни, «пустодушием» (А.С. Хомяков). Мировоззренческая суть славянофильства заключается в «идее цельности личности, идее соборности, идее возрождения церкви, проникновения церковных начал в жизнь каждого индивида и общества в целом»⁷, что, однако, не означает подпадание общества под власть института церкви. В основе славянофильской концепции человека лежит истолкование духовно-нравственных ценностей личности с позиции православия. Они понимали особый склад русского ума как ума, стремящегося к «целостности», проникнутого «памятью об отношении всего временного к вечному, человеческого к обоженному»⁸.

В своих философских исканиях Ф.М. Достоевский синтезировал воззрения своих предшественников на сущность отношений человека и Бога. Метафизическое измерение человека стоит на первом месте в антропологии Ф.М. Достоевского. Личность рассматривается во всех парадоксальных особенностях ее жизни. Личность — это, прежде всего, «образ и подобие Божие», Божественное начало в человеке. Ф.М. Достоевский был убежден, что «выделаться в человека» возможно только через обращение к своим нравственно-религиозным корням⁹. Для Достоевского было очевидно, что человек, в силу своей изначальной греховности, «существо переходное»¹⁰, основная задача которого заключается в стремлении к абсолютному духовному совершенству, в стремлении к утверждению нового культурно-исторического типа человека, живущего внутри христианской традиции. Для этого, считал Достоевский, человеку необходимо иметь четкое различие добра и зла, которое он в полной мере может получить лишь в случае благоговейной покорности высшим авторитетам — Богу, земле и народу. Его идея о том, как «выделаться в человека» содержала в себе программу преодоления ресентиментного сознания отечественным интеллигентом и вновь постижения им себя и своего жизненного предназначения¹¹. В «Пушкинской речи» Ф.М. Достоевского говорилось о необходимости воссоединить западную образованность и русскую мечту о всечеловеческом единении. В этом мыслитель предугадывал возможность воссоединения идей западников и славянофилов. Он видел связь между «всемирной отзывчивостью» русского характера, его стремлением к «всеединению человечества», и потребностью русских людей в европейском образовании.

Русские религиозные философы вплотную подошли к вопросам образования. Одним из первых мыслителей, обративших внимание на необходимость философского осмысления вопросов образования и воспитания, был В.В. Розанов. Основные проблемы школы В.В. Розанов видел в

ее «беспочвенности». Говоря о «беспочвенности» отечественной школы, мыслитель, прежде всего, имел в виду ее оторванность от культурных традиций. В представлении В.В. Розанова только школа, органично встроенная в культуру России, способна соответствовать формуле: «избранный учитель и свободно избравший его ученик... в непринужденной беседе, никуда не торопящийся»¹².

После В.В. Розанова Русская культурологическая школа представлена в фундаментальных трудах таких мыслителей, как И.А. Ильин, В.В. Зеньковский и др.; в настоящее время — в работах А.В. Бородиной, И.Ф. Гончарова, В.Ш. Сабирова и др., которые рассматривают философию образования в контексте национальной культурной традиции¹³.

Интересным, на наш взгляд, представляется опыт создания в современной России нового типа школы — православной гимназии, аналога которому нет в отечественной педагогике. Появление этого типа школы обусловлено необходимостью преодоления кризиса в образовании. Православная гимназия поставила своей задачей соединить в укладе школы получение знаний с таинством евхаристического Причащения. Однако опыт работы православной гимназии показал, что она не может гарантированно уберечь детей от нарушения дисциплины в самом широком смысле слова. Духовник Свято-Владимирской православной гимназии иерей Алексей Уминский, размышляя о причинах подобных явлений, полагает, что авторами при создании ее парадигмы не был учтен тот факт, что постсоветский человек обладает «низким уровнем церковного сознания», а потому в нем чрезвычайно развито «духовное потребительство»¹⁴.

Мыслителями, развивающими идею Русской культурологической школы, были созданы предпосылки для реформ духовных основ образования в России. Эти реформы глубоко затрагивали саму организацию обучения. Однако Русская культурологическая школа не стала государственной школой России по ряду причин. Одна из них заключалась в том, что большинство конструктивных идей в области философии образования, выработанных русской мыслью, не были использованы в советскую эпоху в полной мере. «Победивший пролетариат» не имел для этого необходимого культурного опыта. Ему нужно было несколько десятилетий, чтобы самостоятельно пройти этот путь и уже в своей педагогике поставить вопросы департизации и деидеологизации, которые способствовали бы превращению школы из государственного института в общественный, соблюдению приоритетов вечных человеческих ценностей, созданию качественно иной концепции образования. Другую причину выразим тезисом Б.А. Кистяковского: «Ложная исходная точка зрения, предположение, что сознание нашего народа ориентировано исключительно этически... на одной этике нельзя построить конкретных общественных форм. Такое стремление противоестественно; оно ведет к уничтожению и дискредитированию этики и к окончательному приглушению правового сознания»¹⁵.

Зададимся вопросом, что может в настоящее время сделать ниву про-

свещения свободной и организованной? На фоне искажения духовных оснований человеческого бытия таким организующим фактором может выступать политика консервативного правового государства. Сферу бытия консервативного общества будет формировать становление человека культурного, правовой личности. Вопрос только в том, какие ценности и институты будут представлены в качестве традиционных. Ответ на этот вопрос мы находим, учитывая двойственную сущность консерватизма (корпоративный и либеральный), теоретические основания которого заложены христианской традицией.

Идеологами корпоративного консерватизма в России были: естествоиспытатель, философ, культуролог Н.Я. Данилевский, философ, писатель, публицист К.Н. Леонтьев, социолог, правовед, политический деятель, обер-прокурор Священного Синода К.П. Победоносцев и др. Они выступали за сохранение определенного типа политического устройства, идеологических предубеждений, ритуально-обрядовой стороны религиозной жизни и культуры. Управление общественными процессами, в том числе в сфере образования, они предлагали осуществить на основе теоретических схем и доктрин в отрыве от реальностей жизни человека и общества в интересах удержания политической или духовной власти в обществе. Буквальное унаследование от прошлых поколений ценностей и норм ставилось ими выше прав и свобод граждан, поскольку этим достигается высокая стабильность общества. Корпоративных консерваторов отличало отрицательное отношение к прогрессу, ибо он порождает в обществе не только плюсы, но и минусы.

Реализация политико-идеологической программы корпоративных консерваторов нашла свое отражение в сфере образования. Так, К.П. Победоносцев выступал против нововведений, способствующих «отрыву от родной почвы». Подобно тому, как в области религиозной К.П. Победоносцев считал, что такому народу, как наш, достаточно знать лишь «Отче наш» и не более, так и в области просвещения он проводил политику внедрения лишь элементарного начального образования. Свое проявление эта политика находила в росте числа четырехклассных церковно-приходских школ.

К.П. Победоносцев, рассматривавший религиозное просвещение в противовес революционным и атеистическим идеям, был убежден в пагубности вообще всех свобод и преобразований, несущих в себе отрыв человека от естественных условий его жизни. Более того, он предвидел разрушительные последствия стремительного изменения сознания народа, вследствие чего «заморозил» (Г.П. Федотов, А.П. Чехов) Россию на 20 лет. Поэтому при К.П. Победоносцеве не были ни расширены права духовенства и прихожан, ни проведены необходимые преобразования в церковном устройстве.

К.П. Победоносцев предупреждал об отрицательных последствиях всеобщего массового гражданского образования, боялся разрушения и

даже дестабилизации жизненных укладов народов, населяющих российскую империю, разрыва связи между разумной и чувственной природой человека, потери им смысла жизни, а потому стремился создать церковно-светскую школьную систему, непосредственно руководимую духовенством. Представители церкви считали, что «Слово Божие» выше всякого учения, а руководители светской школы в массе своей ориентировались на либерально-западнические образцы. Образовавшийся конфликт обрек планы К.П. Победоносцева на неудачу.

Выдающимися отечественными теоретиками либерального консерватизма были политики, ученые и философы: Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев, А.И. Ильин, Б.А. Кистяковский, С.И. Гессен и др. Принципиальным для представителей этого направления являлась передача от поколения к поколению ценностей, «имеющих религиозно-метафизическое оправдание и касающихся безусловных устоев и основ человеческой жизни в природе, обществе и государстве и не имеющие возможности утверждаться и развиваться вне государства, общества и национальной культуры»¹⁶: *духовных ценностей* — ответственность, правосознание, представление о свободе и достоинстве личности, самообязывание и самоуправление, государственно-политический кругозор, знания — и *социальных ценностей* — оседлость жилища, крепость семьи, уважение к труду, волевая независимость, гражданское мужество, солидарность религиозного чувства. Соблюдая благоразумие и рассудительность, принципиально чуждаясь гедонизма, представители либерального консерватизма строили свою жизнь и творчество «обращая взор внутрь себя и своего Отечества»¹⁷, творчески реагируя на вызовы времени.

По ряду причин нам интересны ценностные предпочтения либерального консерватизма, становящегося весьма актуальным в современной России. Во-первых, в связи с его принципиальным отношением к механизму управления. Во-вторых, в связи с вопросом «антропологического статуса» России, который представлялся либеральным консерваторам чрезвычайно важным.

В гуманитарном пространстве современной России имеют хождение разные антропологические концепции. На наш взгляд, это своего рода реакция на попытки унификации бытия, стирающие национальные, культурные и духовные различия. Поскольку каждой культуре соответствует свое учение о человеке, то можно говорить о специфическом *человеке культуры*, своеобразных национальных характерах. Вопрос о сущности *русского национального самосознания* всегда чрезвычайно интересовал отечественных представителей либерального консерватизма.

Предельный смысл этого понятия выразил еще Ф.М. Достоевский в очерке «Пушкин», говоря о «всемирной отзывчивости» и «всечеловечности» поэта: «Будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской

тоске в своей русской душе, всечеловеческой и всеобъединяющей...»¹⁸

В настоящее время существует несколько версий о национальном самосознании русского человека. Одну из них представляют отечественные философы, воспринявшие традиции русской религиозной философии. Так, В.Ш. Сабиров различает, но не отождествляет в этом понятии два аспекта — этнический и национальный. Философ полагает, что человек любой этнической группы обладает русским национальным самосознанием в полиэтнической России тогда, когда, во-первых, он чувствует ответственность перед государством и сознает свои гражданские права и обязанности, во-вторых, говорит, а главное — мыслит на русском языке, в-третьих, принимает и практически утверждает для себя основополагающие ценности русской культуры¹⁹. Мы придерживаемся этой версии понимания русского национального самосознания.

Особое значение либеральные консерваторы придавали праву, детально выверенному с позиции традиционных духовных и антропологических ценностей отечественной культуры. На вопрос «зачем нужно право отечественному образованию?» позиция либерального консерватизма предполагала однозначный ответ: чтобы быть свободным и целостным. Профессор Б.А. Кистяковский писал: «духовная культура состоит не из одних ценных содержаний. Значительную ее часть составляют ценные формальные свойства интеллектуальной и волевой деятельности. А из всех формальных ценностей право как наиболее совершенно развитая и почти конкретно осязаемая форма играет самую важную роль... право — по преимуществу социальная система и притом единственная социально дисциплинирующая система... Главное и самое существенное содержание права составляет свобода... свобода личности и ее неприкосновенность»²⁰.

Политическая свобода включает в себя неотъемлемые права человеческой личности, защищаемые правовым государством, а именно: свободу совести, слова, свободу общения, союзов и собраний, неприкосновенность жилища и переписки. Ее отсутствие придает государственной власти насильственный характер, поэтому «осуществление политической свободы в России было всегда... мечтой наших лучших людей. Целые поколения нашего общества гибли в борьбе за свободу. Лучшие традиции русской интеллигенции заключались всегда в отстаивании своего человеческого достоинства и своих личных прав. Мы должны, наконец, приучиться смотреть на политическую свободу, на свободу личности, на права человека и гражданина как на абсолютно неотчуждаемые благ»²¹, — писал Б.А. Кистяковский.

Нисколько не умаляя значения этического компонента в государстве, обществе и образовании, Б.А. Кистяковский констатировал отсутствие индивидуальной и социальной дисциплины в русском интеллигенте, которая создается только правом. Философ писал: «Право в гораздо большей степени дисциплинирует человека, чем логика и методология, или

чем систематическое упражнение воли... дисциплинированное общество и общество с развитым правовым порядком — тождественные понятия... а у нас нет ни одного трактата, ни одного этюда о праве, которые бы имели общественное значение»²².

Полагая избирательное право как наиболее полно обеспечивающее государственное единство и национальную солидарность, Б.А. Кистяковский говорил о необходимости повышения уровня правосознания в обществе и увеличения в нем чувства нравственной и правовой ответственности, поскольку удовлетворять солидарные интересы народа на государственном уровне можно только тогда, когда они существуют и создаются. Только участвуя в создании и выработке законов, народ будет оказывать влияние на деятельность правительства и общую политику всей страны, в том числе и в сфере образования. Воспитание же правовой личности — задача системы образования, соответствующим образом устроенной и управляемой.

Русская философско-педагогическая мысль к началу XX века имела незначительный теоретический и практический опыт решения проблем правосознания в рамках системы образования. Вопросы свободы в процессе воспитания личности волновали Л.Н. Толстого. К.Н. Вентцелем, последователем Л.Н. Толстого, была разработана одна из первых в мировой практике «Декларация прав ребенка» (1917 г.), в которой права и свободы ребенка уравнивались с правами и свободами взрослых. Это были первые шаги в решении вопроса о защищенности, неприкосновенности, безотносительной ценности личности и ее свободы в рамках системы образования.

Л.Н. Толстой был ярким сторонником либерально-демократических идей Ж.-Ж. Руссо. Создавая свою школу, Лев Николаевич исходил из проблемы, что принудительное (или правовое) устройство школы — это насилие, содержащее в себе источник страданий. Он предлагал «наказания и принуждения» школы заменить свободой, субъективно понимаемой Львом Николаевичем как отвергающей всякие авторитеты, исходящей из природного естества ученика. Школа в его понимании должна давать знания, не пытаясь переходить в нравственную область убеждений, а учитель должен выступать лишь в роли друга и помощника ученика.

Провозглашение Л.Н. Толстым принципа полной свободы, выявляло проблемы нравственного воспитания и отвергало заранее составленные школьные программы. Его идея «свободного воспитания» зачастую принимала форму крайней анархии, а учитель на практике оказывался моралистом. Инициативы учителя не находили благодатной почвы, ибо изменить мир он намеревался с помощью поучений, моральной проповеди, этически-принудительных заданий.

Л.Н. Толстой был убежден в том, что предлагаемая им свобода дает ребенку импульс к развитию его творческих сил. Он связывал ее исключительно с добром, однако не принимал во внимание, что в человеке заложено

на лишь *возможность* и добра, и зла, а в свободе — источник всех его трагедий и исканий. Свобода неотвратимо ставит человека перед дилеммой добра и зла и подчас уводит его на путь зла и разрушения, как самого себя, так и других. Опасно, когда еще неокрепшая душа и дух ребенка получают незрелое право и возможность выбирать: ребенок может легко поддаться соблазнам и искушениям, уйти в сторону зла. «Дитя наивно и в добре и во зле... Моральное сознание еще не связывает путей добра и зла с волей, со свободным решением, но вкус к злу (уже сознаваемому, как недолжное, но только не связываемому с чувством свободы) уже есть налицо»²³.

Идея «свободного воспитания» Л.Н. Толстого, воплощенная им на практике, показала, что школа как и всякая общественная организация нуждается в правовых нормах, т. е. в правилах, регулирующих не только внутреннее поведение людей. Мыслитель не видел в дисциплине ее правообразующего смысла. Положив в основу своей философии образования свободу, Л.Н. Толстой не принимал во внимание того, что «внутреннее освобождение совершается в духе и выражается в добровольном самообязывании; оно освобождает человека не от закона, а в законе, ибо человек свободно блюдет закон, который свободно признало его правосознание»²⁴.

Философско-педагогические идеи Ж.-Ж. Руссо и Л.Н. Толстого критиковались мыслителями XIX–XX вв. разных направлений и школ. Среди них П.Ф. Каптерев, Н.К. Михайловский, С.Н. Булгаков, В.В. Розанов, И.А. Ильин, С.Т. Шацкий, В.В. Зеньковский, С.И. Гессен и др. Остановимся на последнем мыслителе, объединившем разные направления в русской либеральной традиции философии естественного права и воплотившем идеи Б.А. Кистяковского о «правовом государстве» непосредственно в практике образования.

Анализируя вопрос о соотношении свободы и принуждения, С.И. Гессен увидел центральную проблему для всей философии образования — проблему культуры личности, ставшей к началу XX века остро актуальной. С.И. Гессен отвергал принцип партийности, классового подхода в образовании, моноидеологизм любого толка. Ему удавалось издалека видеть то, что было покрыто идеологическим флером, и то, что не давала оценить политическая ситуация и менталитет эпохи.

Взгляды С.И. Гессена на историко-педагогический процесс определялись положениями неокантианской школы. Свои педагогические принципы мыслитель формулировал в духе идей трансцендентализма, обогащенного так называемым диалектическим («гетерологическим») методом. Приняв цель права — достойное человеческое существование (И.А. Ильин выразил это формулой «ограждение и организацию духовной жизни человечества на земле»²⁵), С.И. Гессен представил школу как «правовое государство в миниатюре», где все правила поведения должны быть оправданы условиями совместной работы и основаны на взаимном доверии между учителем и учеником.

Одной из основных идей С.И. Гессена в теории школы была следую-

щая: преобразование государства должно начаться с преобразования сферы образования. Поэтому он выступал за децентрализацию и органическую самостоятельность каждой образовательной структуры. В то же время С.И. Гессен выступал и за единую школу, утверждая, что право на образование предполагает соответствие образования потребностям личности и представление ей возможности дойти в педагогическом процессе до тех высот, которых она заслуживает в меру своих сил и способностей. Именно это требование и способна воплотить в жизнь единая школа. Право на образование предполагает согласование отдельных школ между собою, то есть единой школьной системы, построенной так, что каждому ребенку путь в ней от основания к вершине представлялся открытым. Единая школа гарантирует человеку собственное место в обществе, что способствует укреплению народа в целом. С.И. Гессен понимал, что единая школа есть идеал, что ее нельзя ввести одним декретом. Это совместный труд всех заинтересованных государственных и частных лиц.

С.И. Гессен увидел проблему школы в ее оторванности от жизни, увидел, что человек образовывается «вопреки школе, а не благодаря ей». Он справедливо утверждал, что *жизнь есть образование*, и теория образования есть, в сущности, *теория жизни*. Философ размышлял и над тем, как сделать так, чтобы дети учились не просто быть послушными школьной власти, а следовали велениям долга. Он критически рассмотрел идею «свободного воспитания» Л.Н. Толстого и пришел к выводу, что дети в любом случае не могут быть свободны от влияния старших. С.И. Гессен писал, что отмена школьной дисциплины — организованно принуждения — только усиливает и делает более явным принуждение неорганизованное, которое с гораздо большей настойчивостью обступая ребенка, еще более способно лишить его собственной воли, чем осознаваемое в своей внешней навязанности явное принуждение дисциплины²⁶.

С.И. Гессен считал, что принуждение может быть уничтожено лишь путем воспитания в человеке внутренней силы, могущей противостоять всякому принуждению. Целью для него было воспитание свободной личности. В его концепции *свобода* и *принуждение* оказываются не противоположными, а взаимопроникающими, взаимопереходящими друг в друга началами. С.И. Гессен рассуждал об авторитете, как необходимой ступени между внешней силой, которой естественно подчиняется ребенок, и свободным подчинением внутреннему закону долга. Он писал: «Хотя правила поведения и предписываются ученику извне (школьной властью), они должны быть таковы, как будто ученик сам по себе их поставил»²⁷. Выше авторитета находится разум человека, поэтому подчинение авторитету должно быть им оправдано. Именно послушание является средством для воспитания в человеке чувства долга. С.И. Гессен не отрицал наказания, считая, что оно должно быть непосредственной реакцией учителя на проступок ученика. Только тогда наказание будет признано виновным в душе, только тогда оно поднимет личность учени-

ка до осознания им непреложности морального закона.

В основу своей педагогики как прикладной философии С.И. Гессен положил науки о живом человеке. Вся система его педагогики «связана с идеей личности как носителя духовной жизни — и все, что может сделать школа, и заключается в том, чтобы помочь личности углубить и осознать внутренний (диалектический) закон, которому она подчинена в своем созревании»²⁸. Он утверждал, что история образования развивается как отражение развития культуры в целом и неразрывна с теорией образования. Человек, по его мнению, может быть включен в ту или иную культурную традицию только тогда, когда он усвоит ее прошлое свободным усилием своей личности, а затем отойдет от этого прошлого, преодолев его в акте нового творчества. С.И. Гессен сформулировал цель истинного образования как образования научной, нравственной, художественной, правовой и других сфер личности человека.

Большое значение С.И. Гессен придавал роли педагога в образовательном процессе: только учитель может быть внутри образования носителем свободы, творчества, нравственных ценностей, носителем научного метода. Учитель, считал он, всецело живя в своем предмете, совершенно забывая себя самого, достигает того, что ученики его тоже захвачены предметом. Именно таким образом педагог лучше всяких наставлений воспитывает в своих учениках деловую объективность, чувство ответственности, кроме того приучает учеников к сотрудничеству и дисциплине.

Однако проблема состоит в том, что активность воспитательного процесса носит зачастую однонаправленный характер. Учитель считает себя единственным носителем культуры. Ответственность за человеческие взаимодействия в педагогическом процессе полностью возложена на учителя. От педагога ожидают «способности раскрывать души воспитанников, оживотворять все внутренние силы их души, быть живым источником их личностного раскрытия»²⁹. Реакция ребенка на действия учителя представляется однозначно положительной. С.И. Гессен предполагал, что дети соединятся вокруг такого воспитателя и образуют не только содружество или союз, но подлинную духовную общину, которая осуществляется через труд над общим делом. Идеальным примером таких взаимоотношений мог явиться союз «мальчиков» под предводительством Алеси Карамазова, восторженно обещающих идти «всю жизнь рука в руку» в «вечную память» умершего Илюши.

С.И. Гессен был прав, понимая под одушевляющим началом педагогического водительства не идеологию и догму, а живую личность и любовь к детям. Подлинным воспитателем называл он того, «кто умеет в нужный момент помочь силам жизни против сил смерти в душе своих воспитанников, освободить их от сковывающих их комплексов и тем самым вывести их из одиночества в живое общение с ближними»³⁰. Философ, на наш взгляд, вплотную подошел к религиозным проблемам. Решение религиозных задач он возложил на науку и культуру. Царство

Божие он понимал иначе, нежели его понимает христианское богословие. В нем он видел «нравственную общину, имеющую своим основанием начало любви, в смысле деятельной любви к ближним»³¹.

Ряд русских мыслителей, в частности В.В. Зеньковский, считали философию С.И. Гессена идеалистичной, далекой от конкретной педагогики. Однако идеализм философа вскрыл необходимость появления религиозно-метафизической проблематики в вопросах формирования духовного потенциала ребенка, обнажил проблему органичного синтеза в теоретических основаниях отечественного образования позитивных этических и правовых ценностей России.

На основании сказанного сделаем вывод о том, что предметное содержание «Национальной доктрины образования в Российской Федерации», детально выверенное с позиции национальных культурных, этических и правовых традиций, откроет нам пути к эффективному управлению сферой образования и органичной интеграции России в мировое культурное и образовательное пространство. Нам представляется очевидным, что без конструктивного участия институтов Церкви, Государства и Общества в сфере образования, мы по-прежнему будем «преподавать урок миру» (П.Я. Чаадаев), по-прежнему будем констатировать отсутствие *просвещения*, понимаемое вслед за И.В. Киреевским как процесс обретения народом своего уникального лица и его органичную интеграцию в мировое сообщество.

¹ Кистяковский Б.А. Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. 1990. № 6. С. 142.

² Послание Федеральному Собранию Российской Федерации // Эл. версия: <http://www.kremlin.ru/text/appears/2005/04/87049.shtml>

³ Алферов Ж.И., Садовничий В.А. Образование для России XXI века // http://www.mcsme.ru/edu/index.php?ikey=msu-book_alferov

⁴ Шамигулин В.И. Консерватизм и свобода. Краснодар. 2003. 476 с. С. 309.

⁵ Вейдле В.В. Религия и культура // Вейдле В.В. Умирание искусства. М. 2001. С. 280.

⁶ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к гр. Е.Е. Комаровскому) // Киреевский И.В. Избранные статьи. М. 1984. С. 227.

⁷ Благова Т.И. Родоначалники славянофильства. М. 1995. С. 11.

⁸ Киреевский И.В. Избранные статьи. М. 1984. С. 276.

⁹ В данном вопросе мы опираемся на работу: О.С. Соина. «Пушкинская речь Ф.М. Достоевского». Опыт современного прочтения // Человек. 2001. № 3–4.

¹⁰ Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864–1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л. 1970–1985. Т. 20. С. 174.

¹¹ Соина О.С. «Пушкинская речь Ф.М. Достоевского». Опыт современного прочтения // Человек. 2001. № 4. С. 168–169.

¹² Розанов В.В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 210.

¹³ Ильин И.А. Творческая идея нашего будущего (1934) и др. его труды; Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии (1934); Бородин А.В. Основы православной культуры. М. 2002; Гончаров И.Ф. Современная русская школа (концепция) (1998); Сабиров В.Ш. Школа национального самопознания (1995).

¹⁴ Сяц, Алексей Уминский. Школа как возрождающаяся церковь // В начале пути... М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, 2002. 320 с. Уроки воспитания. С. 142.

¹⁵ Кистяковский Б.А. В защиту права. Интеллигенция и правосознание // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 136.

- ¹⁶ *Сабиров В.Ш., Соина О.С.* Основы философии // *В.Ш. Сабиров, О.С. Соина.* Новосибир. гос. архитектур.-строит. ун-т. Новосибирск: НГАСУ, 2004. 260 с. С. 170.
- ¹⁷ *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы... С. 204–205.
- ¹⁸ *Достоевский Ф.М.* Пушкин (Очерк) // *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л. 1970–1985. Т. 26. Л. 1984. С. 148.
- ¹⁹ *Сабиров В.Ш.* О национальном самосознании // ИМИДЖ. 2002. № 3. Эл. версия: <http://image.websib.ru/03/cultur/sabirov/html>
- ²⁰ *Кистяковский Б.А.* В защиту права. С. 122.
- ²¹ *Кистяковский Б.А.* Государство правовое и социалистическое. С. 147.
- ²² *Кистяковский Б.А.* В защиту права. С. 122–123.
- ²³ *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996. С. 29
- ²⁴ *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1. М., 1996. 400 с. С. 228.
- ²⁵ *Ильин И.А.* О сущности правосознания. // *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1996. 465 с; С. 236.
- ²⁶ *Гессен С.И.* Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 59–60.
- ²⁷ *Гессен С.И.* Основы педагогики. С. 156.
- ²⁸ *Зеньковский В.В.* Русская педагогика в XX веке // *Зеньковский В.В.* Педагогика. Париж-Москва. 1996. С. 148.
- ²⁹ *Гессен С.И.* О понятии и цели нравственного образования // Сибирь. Философия. Образование. 1998. № 2. С. 85.
- ³⁰ *Гессен С.И.* О понятии и цели нравственного образования. С. 87.
- ³¹ *Гессен С.И.* О понятии и цели нравственного образования. С. 88.

РАЗДЕЛ III

ИСТОРИЧЕСКОЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ РОССИЕВЕДЕНИЕ

Агаев Б.В.

К вопросу о сущности «панславизма»

В одном из недавних отечественных исследований, в котором рассматриваются проблемы истории и теории панславизма, вполне справедливо утверждается, что «идейно-политический комплекс панславизма включал разнообразные доктрины, теории, концепции и идеи, во главу которых была поставлена задача взаимного сотрудничества и единства действий в культурном и/или политическом отношениях родственных (по крови, языку, религии, бытовой культуре, исторической памяти, территории) славянских и близких им народов и народностей»¹.

Однако в современной литературе, особенно либерального толка, существует стойкое предубеждение против панславизма, который обычно отождествляется с гегемонистскими «имперскими бреднями» русских националистов, шовинистов, расистов и экспансионистов, ненавидящих Европу и в ее лице весь западный мир.

Так, известный исследователь национализма, Ганс Кон, дайджест старой книги которого разместил на своих страницах русскоязычный журнал, выходящий в Вашингтоне², утверждает, что «Панславизм аналогично пангерманизму был движением за распространение власти России посредством включения других славяноязычных народов, даже против их воли, в “Великую Россию”, население и экономические ресурсы которой создали бы достаточную базу для мирового господства России, или, как говорили в XIX в., для “Русской вселенской монархии”. Оба движения основывались на убеждении, что “расовая” или лингвистическая принадлежность обеспечивает родство цивилизаций и идеологий и стремление к объединению». По его мнению, «панславизм и пангерманизм, основывавшиеся на надуманных идеях, все-таки оказали эмоциональное воздействие на многих немцев и многих русских и стали важнейшими факторами мировых войн XX века». Особую роль в панславистском движении Кон отводит России и русским: «...Многие панслависты раз-

деляли веру в мессианскую роль России, согласно которой русский народ избран Богом для спасения человечества. Русские были признаны подлинно христианским народом, столпом православия (истинной веры), мира и социальной справедливости, и призванным распространить это послание среди всех народов». Политическую ангажированность книги Кона вполне ясно демонстрирует следующий пассаж: «Русские коммунисты, свергнувшие в ноябре 1917 г. под руководством Ленина недолговечный демократический режим, установленный Февральской революцией 1917 г., возродили русское мессианство, провозгласив русских подлинной социалистической нацией, столпом марксизма (истинной веры), мира и социальной справедливости, призванным распространить это послание среди всех народов. В 1945 г. они осуществили самые дерзкие мечтания панславистов России XIX в., объединив всех славян под водительством России и расширив ее границы до Одера и Адриатического моря. Они нанесли поражение пангерманизму Адольфа Гитлера (1889–1945 гг.), который к 1941 г. осуществил самые дерзкие мечты его предшественников — пангерманистов». Подобные «советологические» эскапады американского исследователя вполне можно было бы оставить без внимания, если бы они не тиражировались современными электронными изданиями³.

Исследуя сложные идейно-политические комплексы, к каковым, безусловно, относится и пангерманизм и панславизм, следует отличать этнические и расовые идеологические элементы от религиозных, культурных и политических. Поэтому односторонние трактовки этих националистических идейно-политических комплексов как политической идеологии экспансии Германии или России, не отражают всего богатства доктрин, теорий, концепций и идей, во главу которых была поставлена задача национального объединения родственных или близких народов и народностей (по крови, языку, религии, бытовой культуре, исторической памяти, территории).

Возникновение панславистской идеи относится к XVII веку, когда изобретатель грамматики и лексического состава общеславянского языка хорват Юрий Крижанич (ок. 1618–1683) увидел в нем средство объединения всех славян. Но только в XIX веке эта идея приобретает оформленный вид и широкое распространение, предполагая «возможность объединения всех славян на основе родства языков, происходящих из общего корня; близости отдельных элементов быта, нравов и обычаев в древности; родственности фольклора и народной культуры, а также схожести некоторых черт литературы в раннехристианский период»⁴. Возникшая из осмысления культурологического факта, идея славянской взаимности постепенно дополнялась религиозными и политическими аргументами, приобретая идеологический характер, ложилась в основу различных славянских националистических воззрений.

Пробуждению славянского самосознания способствовали различные исторические факторы — прежде всего, следует отметить Французскую

революцию 1789 года и Наполеоновские войны в Европе, приведшие к переделу мира и стимулировавшие вызревание идеи национальной свободы в сознании всех европейских народов. С конца XVIII века в политической мысли начинают складываться представления о том, что у каждой нации должно быть свое собственное государство, охватывающее всю нацию. В начале XIX века идеи национального самоопределения возникают в итальянской, немецкой, венгерской, чешской, польской, сербской, болгарской общественной мысли. Поражение Наполеона вызвало к жизни движение по объединению Германии, сопровождавшееся зарождением идеологии пангерманизма, основой которой было стремление к установлению немецкой гегемонии в Европе. В противовес этим идеям, по мере развития национального самосознания возникали различные доктрины культурного и политического объединения славян, получившие название «панславизм». Победа над Наполеоном привела к укреплению международного авторитета России как крупнейшей славянской державы, показала, что единственное независимое и могущественное государство славян может стать оплотом движения по освобождению угнетенных собратьев.

Впервые идеи о большом историческом будущем славян были высказаны Иоганном Готфридом Гердером — одним из основателей философии истории, в его главном труде «Идеи к философии истории человечества» (1784–1891, русский перевод в 1829). Гердер рассматривал природу и историю в их органическом развитии и считал, что всеобщая человеческая цивилизация существует в виде особых национальных проявлений. Все люди для него — прежде всего члены национальных общин; и в этом качестве они становятся подлинно творческими личностями. Творчество проявляется в национальных языках и народных традициях.

Гердер не выдвигал требований создания национального государства или объединения народа. Для него национальность была концепцией не политической, а духовной и моральной. С равным уважением относился он к разным нациям и национальным языкам. Гердер первым провозгласил право на родной язык высшим правом народа, и это право он признавал даже за теми языками, на которых в то время говорили лишь неграмотные крестьяне и которым отказывали в возможности их будущего развития.

В главе, посвященной славянам, он с особой симпатией говорит об их милосердии, трудолюбии и любви к свободе. Рассматривая историю их взаимоотношений с соседями, он отмечает, что «славяне никогда не были предприимчивым и воинственным народом»,⁵ «они никогда не претендовали мировое господство, не имели в своей среде воинственных наследственных князей и предпочитали платить дань, лишь бы спокойно жить на своей земле»⁶. Завоевания наложили свой негативный отпечаток на характер славян, но, пишет Гердер, колесо истории движется, и, он надеется, что в будущем славянские народы пробудятся от своего долгого тяжелого сна, сбросят с себя цепи рабства, станут возделывать принадле-

жащие им прекрасные области земли — от Адриатического моря до Карпат и от Дона до Мульды — и отпразднуют на них свои древние торжества спокойного трудолюбия и торговли.⁷

Теория Гердера о культурно-национальной индивидуальности и ее правах, его высокая оценка славянских народных традиций и обычаев глубоко повлияли на националистическую мысль в странах Центральной и Восточной Европы и явились мощным стимулятором пробуждающегося национального сознания молодой славянской интеллигенции начала XIX в. Представители молодого поколения славянских образованных классов сосредоточились на создании литературы на местных языках и на изучении фольклорных традиций. Словак по происхождению, Ян Коллар (1794–1852 гг.), почти всю жизнь проживший в Пеште и умерший в Вене протестантский викарий и поэт, в цикле сонетов «Дочь Славы» (1824 г.) сетовал на падение славянской мощи, призывал к единству славянских народов и предрекал им великое будущее — заселение огромных территорий от Эльбы до Тихого океана, от арктических морей до Средиземного моря. В публицистических статьях «О литературной взаимности между племенами и наречиями славянскими» (1836, русский перевод в 1840), «Голоса о необходимости единого литературного языка для чехов, моравов и словаков» (1846) и других произведениях выдвинул программу культурного сближения славян, не имевшую политического характера. Коллар и его последователи призывали составлять словари и разрабатывать грамматики славянских языков, переводить на них иностранные сочинения, изучать памятники национальной культуры, исторические хроники и архивы. В целях свободного общения славян между собой они предлагали целый ряд мер — от создания славянских книжных лавок, библиотек, кафедр славянских языков в учебных заведениях, съездов съездов ученых-славистов до создания единого славянского языка — «литературного», не бытового, а книжного и политического. Эти меры были необходимы для осознания места и роли своего народа в истории, для доказательства его равенства с другими соседними народами. Следует заметить, что этими общественными деятелями обсуждались проблемы культурного развития наций, а не их политического самоопределения. «Культурным панславистам» было присуще стремление стать выразителями идеи всеславянства, а не национальных устремлений какого-то отдельного славянского народа.

Иная концепция славянского объединения, в которой основное внимание обращено не на всеславянство, а на отдельные славянские народы — австрославизм — возникла в середине 1840-х годов благодаря усилиям чехов Карела Гавличека-Боровского (1821–1856) — известного публициста Австрии, а также друга многих русских славянских деятелей историка Франтишека Палацкогго (1798–1876), который по-новому исследовал историю гуситских войн. Палацким был разработан план, предполагавший политическую реорганизацию центрально-европейской и дунайской

территории, входившей в состав австрийской империи и населенной малыми народами. Этот план был назван «Австрославизм» и был представлен венскому парламенту в 1848 году. Согласно этому плану малые славянские народы постепенно должны получить автономию и одновременно в едином сильном государстве поддерживать друг друга и противостоять опасности пангерманизма и панрусизма. Первый Всеславянский конгресс под председательством Палацкого состоялся в июне 1848 г. в Праге. Идеологи австрославизма, выступали или за равноправие всех народов Австрии в ее рамках, за союз свободных славянских народов Австрии, или же за преобразование австрийской монархии в конституционное союзное государство равноправных народов. Они не предполагали создание самостоятельных славянских государств, так как считали, что маленьким славянским государствам не под силу противостоять мощи крупных соседей: чехам не под силу преодолеть превосходство немецкой армии, полякам — российской, а хорваты едва ли устояли бы против мадьяр, турок и немцев. Таким образом, первая политическая концепция славянского объединения ограничивалась проблемами федерализма австрийских славян, Россию же рассматривала как угрозу для национальной и культурной независимости малых славянских народов. Следует отметить, что многие чешские сторонники австрославизма после 1867 года, с созданием дуалистической Австро-Венгрии, усилившей положение мадьяр в государстве, решили продемонстрировать свой протест Вене, и перешли на позиции русофильства.

Идеи объединения славян возникали и у южных славян: именовавшие себя иллирийцами деятели хорватского национального движения (Людевит Гай (1809–1872) и др.) мечтали об объединении славян вокруг Хорватии, сербы (И. Гарашанин (1812–1874) и др.) — вокруг Сербии⁸. И если русские панслависты того времени, как правило, исключали самостоятельность славянских народов, то зарубежные славянские политики подчиняли русофильскую ориентацию исключительно национальным целям.

Таким образом, мы видим неоднозначность панславистской идеи, обуславливающую неправомочность ее отождествления с гегемонистскими устремлениями России и русского народа. В современных исследованиях говорится о том, что идея славянской взаимности в начале своего генезиса имела, по крайней мере, три основных концептуальных разновидности — «литературную», «австрославистскую» и «славянофильскую», из которых затем развилось множество концепций и теорий объединения славян, как литературного, так и политического характера⁹. Одним из важных критериев различения тех или иных концепций и теорий стало декларируемое в их рамках отношение к России, трактовка роли единственной на тот момент самостоятельной славянской державы в процессе национального освобождения славянских народов и их будущего объединения. В соответствии с этим критерием все теории и концепции славянской взаимности можно разделить на «русофобские», исходящие из

страха перед экспансивной силой самодержавной России и потому исключавшие ее участие в предполагавшемся политическом объединении отдельных славянских народов и на «русофильские» концепции всеславянского под эгидой и при гегемонии России¹⁰.

¹ *Шириняц А.А.* Русское хранительство: политический консерватизм М.П. Погодина. М., 2007. С. 74.

² Из книги: *Ганс Кон.* Национализм: его смысл и история // Проблемы Восточной Европы. № 41–42. Вашингтон. 1994. С. 88–169. <http://www.traditio.ru/holmogorov/library/k/kohn/6.htm>

³ См.: <http://traditio.ru/holmogorov/library/k/kohn/index.htm>; <http://www.turan.info/forum/showthread.php?t=1799>; <http://luxaur.narod.ru/biblio/2/tr/kon01.htm>; и др. сайты.

⁴ *Лантвева Л.П.* Идея славянской взаимности и славянские съезды XIX в. // Славянские съезды XIX–XX вв. М.: РАН Ин-т славяноведения и балканистики, 1994. С. 5.

⁵ *Гердер И.Г.* Избранные сочинения. М.-Л., 1959. С. 266.

⁶ *Гердер И.Г.* Избранные сочинения. М.-Л., 1959. С. 267.

⁷ *Гердер И.Г.* Избранные сочинения. М.-Л., 1959. С. 267.

⁸ Подробнее см.: *Лециловская И.И.* Концепция славянской общности в конце XVIII — первой половине XIX века // Вопросы истории. 1976. № 12. С. 75–92.

⁹ *Мырикова А.В.* Политические идеи Ф.И.Тютчева. М.: Изд-во «Современные тетради», 2004. С. 74; а также *Прокудин Б.А.* Идея славянского единства в политической мысли России XIX века. М., 2007. С. 12–17.

¹⁰ Подробнее о критериях различения течений в рамках панславизма см.: *Мырикова А.В.* Политические идеи Ф.И.Тютчева. М.: Изд-во «Современные тетради», 2004. С. 74–75.

Шамшурин А.В., Шамшурин В.И.

Философия русского языка

«Языки создаются, тысячелетиями, и если бы, например, в языке русского народа... не было поэтических элементов, то откуда бы взялось их сосредоточение в Пушкине, Гоголе?.. Откуда быть грозе, если в воздухе нет электричества?»¹

ПОТЕБНЯ А.А.

Рассуждая об актуальности философии языка, прежде всего, отметим, что любая философская проблема носит ярко выраженный языковой характер. Происходит это хотя бы потому, что, определяя объем понятий различных философских категорий, мы делаем это, прежде всего, либо письменно, либо устно, то есть: в языке. В этой связи уместно привести высказывание Колесова В.В. о том, что можно «установить тройственную связь между вещным миром, миром идей и соединяющим их миром знаков, одинаково воплощенных в общих принципах бытия»². Другими словами, мы устанавливаем связи между «вещным» миром и миром «идей» через мир «знаков», то есть, через язык. И в этом смысле, нельзя не согласиться с мыслью Л. Витгенштейна, о том, что единственно достоянием предметом для философии может быть изучение языка.

Как справедливо отмечает М.Н. Громов: «Стремление проследить истоки отечественной философской мысли приводят к необходимости изучения древнейших памятников русской письменности, содержащих начала мировоззренческой, общественно-политической и философской проблематики»³. Более того, добавим, это стремление сталкивает, прежде всего, именно с языковой проблематикой. Философские и лингвистические сюжеты здесь, как нигде, неразрывны, что представляет особую ценность в рамках избранной темы исследования и частично подтверждает выдвигаемое ниже положение о том, что сам русский язык содержит неисчерпаемые философские ресурсы.

В начале нашего рассуждения о философии языка в России следует пристальнее присмотреться к самому объекту изучения, а точнее, упомянуть о соотношении русского или, если угодно, древнерусского и славянского или — старославянского языка. Последний — это язык не живой, а литературный, письменный. Точнее — язык древнейших славянских переводов греческих богослужебных книг, которые были выполнены в середине IX в. В соответствии с этой задачей он и имел хождение среди славянских народов. Под влиянием живой местной речи (болгарской, македонской, сербской, древнерусской) он проникался особенностями, характерными для разных славянских языков. Но с течением времени у ка-

ждого из славянских народов старославянский язык стал выступать как бы в местной «редакции». Собственно старославянским (или классическим старославянским) следует считать лишь язык первых славянских переводов. Позднейшие местные разновидности старославянского языка принято называть церковнославянским языком болгарской, сербской, русской и т. д. редакций. По мнению Г.А. Хабургаева, в соответствии со сложившейся в славистике традицией, более удовлетворительным является термин «древнецерковнославянский язык»⁴.

Впрочем, даже если использовать термин «старославянский», то все равно, как и с помощью термина «древнецерковнославянский», придется признать не живую языковую основу древнейших славянских переводов, а письменную. Это язык культуры, высокой культуры. Не важно в данном случае — сакральной (святоотеческой) или секулярной (науки и литературы). Русская культура оказалась способной органично принять и графическое закрепление определенной философской рефлексии, и саму эту рефлексию. Другими словами, данная рефлексия не оказалась чужеродной и была не только сохранена, усвоена, но и многократно приумножена. Русская культура, по мнению А.С. Хомякова, отозвалась на это усвоение практически одновременным созданием великолепных, в том числе философских, и до сих пор непревзойденных памятников письменности Иллариона Киевского, Кирилла Туровского уже в XI–XII в.в.

Общение с греческой культурой, как и самое учение христианское, несомненно, внесло в русскую общественную среду много нового, заставило задуматься над многими проблемами, вызвало к жизни много новых запросов и явилось гранью в истории русской культуры. Все это совершенно верно отмечал в своих работах Б.Д. Греков. Нельзя забывать только того, что и самое христианское вероучение, и сопутствующие ему требования перестройки некоторых сторон жизни не были простым пересаживанием чужого на новую почву, а воспринимались как назревшая потребность русского общества, способного самостоятельно разобраться, что именно ему в данный момент нужно для дальнейшего роста собственной культуры. «Создание славянской азбуки и перевод греческих книг на русский язык дали Руси очень много. Но это отнюдь не начальный момент русской культуры. Ведь и до появления письменности в некоторое время после этого живет дописьменная культура, на которую часто и совсем незаслуженно — не обращают внимания»⁵. Вообще — возможно ли усвоение письменности, не укорененной в дописьменном, или устном, или мнемоническом этапе усвоения знания? Это переходное явление в истории культуры с точки зрения структурной лингвистики и семиотической теории символа чаще всего (и совершенно справедливо) принято ассоциировать с творчеством К. Леви-Строса, который исследовал указанный этап на примере ритуалов и мифов. Для К. Леви-Строса «ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру,

ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир»⁶.

По мнению А.В. Рафаева, успехи структурной лингвистики и семиотики 60-х — 70-х гг. XX в. связаны, прежде всего, с фактически новым открытием «Морфологии сказки» В.Я. Проппа. Впервые она была издана в 1928 г., а переиздана на европейских языках — именно в 60-е, 70-е гг. Именно тогда и «появились работы таких исследователей, как К. Леви-Стросс, А. Греймас, А. Дандис, К. Бремон, Е.М. Мелетинский и др.»⁷. Английский перевод «Морфологии сказки» был встречен одобрительными рецензиями Мелвила Джекобса и Клода Леви-Стросса. «Перевод книги В.Я. Проппа на английский язык имел огромный резонанс. Работа В.Я. Проппа, уже тогда тридцатилетней давности, воспринималась как свежее слово и сразу стала использоваться в качестве образца для целей структурного анализа фольклорных, а затем и других повествовательных текстов и оказала известное влияние на работы по структурной семантике»⁸. В другой книге, «Русские аграрные праздники», В.Я. Пропп составляет полный реестр *ритем* — символических ритуальных действий и событий восточнославянского аграрного календаря, пытаясь определить природу каждого обряда на основе анализа постоянных элементов его структуры. Ритуал для него связан, прежде всего, с предварением события, с его магическим вызыванием и потому, находясь и совершаясь в настоящем, укореняясь в прошлом, всегда обращен в будущее, будучи составной частью познавательной профетической деятельности. На это указывают исследования Леви-Стросса, Проппа. Но не только. В исследованиях В.Н. Топорова дописьменный этап культуры, явленный с помощью ритуала, является сводом правил организации сакрализованного мира: он восстанавливает, обновляет и усиливает все, что к концу цикла приходит в упадок, убывает и стирается из памяти: «Закрывающая собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, ритуал напоминал о структуре акта творения и последовательности его частей, как бы переживал их заново, но с усилением, и тем самым верифицировал вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который он создал ”в начале”»⁹. Топоров пишет о возможном ритуальном происхождении человеческого языка и о его связи с символическими средствами коммуникации уже на примере животных, «имея при этом в виду, что именно ритуал был тем исходным локусом, где происходило становление языка как некоей знаковой системы, в которой предполагается связь означаемого и означающего, выраженная в звуках. Многие, видимо, свидетельствуют о том, что ритуал (во всяком случае, тот «предритуал», который находит себе место и вне человеческого общества, например у приматов, некоторых видов животных и насекомых, образующих коллективы, и т. п.) древнее языка, предшествует ему и во многих важных чертах предопределяет его»¹⁰. Язык и текст у Топорова возводятся к ритуальному символизму, существующему в самых разных организациях — не

только человеческого, но и животного мира; а социальный опыт — к досоциальному.

Рассматривая соотношение ритуала и письменности, нельзя не вспомнить рассуждение Ю.М. Лотмана о двух этапах эволюции семиотического универсума: дописьменном и письменном. На первом этапе человек искал знание о порядке, в котором организована жизнь. Память коллектива в такой ситуации ориентировалась на совместное повторение и сохранение одного и того же набора действий и слов, от которых ожидали повторения благоприятных прежних примет, гарантировавших психологическую устойчивость и жизненное благополучие. После изобретения письменности на смену тотальной знаковости пришли специализированные знаковые системы, и культура начала ориентироваться на выработку новых текстов, а не на воспроизведение уже известных, поскольку письменный текст предоставляет человеку возможность оригинального авторского творчества, идеи которого не будут сведены к уже известным общественным идеалам. Обычай, согласно Лотману, имеет еще одну функцию. Далеко не все законы поведения фиксируются письменно. Письменность господствует в юридической, религиозной, этической областях. Однако в жизни человека есть обширная область обычаев и приличий. «Есть образ мыслей и чувствований, есть тьма обычаев, поверий и привычек, принадлежащих исключительно какому-нибудь народу»¹¹. Вот эти-то нормы и принадлежат, по Лотману, культуре, «они закрепляются в формах бытового поведения, всего того, о чем говорится: «так принято, так прилично». Эти нормы передаются через быт и тесно соприкасаются со сферой народной поэзии. Они вливаются в память культуры»¹².

Ученик Ю.М. Лотмана А.К. Байбуриин изучает ритуал как символическую форму поведения, имеющую свою грамматику, синтаксис и лексику, т. е. представляющую собой особый текст. Для него «ритуал является высшей формой и наиболее последовательным воплощением символичности. В ритуале конструируется особого рода реальность — семиотический двойник того, что было «в первый раз» и что подтвердило свою высшую целесообразность уже самим фактом существования и продолжения жизни. Ритуальная реальность с точки зрения архаического сознания — отнюдь не условность, но подлинная, единственно истинная реальность. Ритуал как бы высвечивает те стороны вещей, действий, явлений, которые в обыденной жизни затемнены, не видны, но на самом деле определяют их суть и назначение. В обыденной жизни доминирует «внешнее» (экстенсивное) распространение себя: дом, орудия труда, транспортные средства и т. д. — типичные примеры такого распространения человека и органов его тела. В ритуале представлен иной тип освоения: человек распространяет свою внутреннюю сущность, свою мысль, способность к творчеству. Не случайно ритуал все чаще рассматривается в качестве первоисточника будущих искусств, науки и философии»¹³. Для Байбурина ритуал и обычай — вовсе не синонимы, а край-

ние точки на шкале символических форм поведения. Обычай регламентирует повседневную жизнь, ритуал же — символическую область поведения, касающуюся выживания и благополучия всего коллектива. Вырождение ритуала происходит именно тогда, когда он начинает подстраиваться под быт. Другими словами, профанируется, секуляризуется. Однако данное исследование было бы неполным, если бы мы не упомянули, что еще в начале XX века швейцарский лингвист Ф. де Соссюр, выделяя сферы языка, выдвинул два разделения: означаемое (собственно коллективное психическое содержание) и означающее как акустический образ, а также синхронию и диахронию. Синхрония, по Ф. де Соссюру — логические и психологические отношения, связывающие сосуществующие элементы языка и образующие его систему так, как она воспринимается коллективным сознанием. Диахрония — отношения следования друг за другом во времени элементов, не образующих систему и не воспринимаемых одним и тем же коллективным сознанием.

Итак, письмо фиксирует долгие подготовительные этапы развития устного языка. В этом смысле представляет определенный интерес такое явление, как «язык молчания» в движении исихазма. «Важно, — по мнению Т.В. Поповой, — обратить внимание на последствия, произведенные исихазмом в русской языковой культуре: ведь “безмолвие” исихастов заставило их самих и тех, кто принимал их учение, глубже проникать в “тайну” слова, верить в его почти сверхъестественную, “божественную” силу; слова рассматриваются как “глаголы живота вечного” (Житие Григория Синаита, гл.10, цитата из Евангелия от Иоанна, VI, 68) и вместе с тем “божественные звуки” (Житие, там же)»¹⁴. Кроме того, в свете вышесказанного, определенный интерес для исследований представляет история споров о почитании Имени Божия. Как пишет В.П. Троицкий, «за перипетиями богословского спора можно увидеть некоторый нетеологический, светский, по внешности, поворот сюжета — к необходимости пересмотра фундаментальных представлений о слове и языке... — и далее, — Имяславский спор и его рецепции, несомненно, совпал с ростом интереса к проблемам знака и символа»¹⁵. В этом смысле, интересно привести установки восточно-христианской святоотеческой традиции, в соответствии с которой Божественные имена — это не какие-то обычные отвлеченно-рациональные знаковые, «языковые» системы. Извлеченные, главным образом, из Священного Писания, они есть ряд ступеней, служащих опорой созерцанию. Это не рационалистические сведения, которые мы сами же и формулируем, не понятия, сообщающие нашим «разумным» способностям положительное знание о Божественной природе, это скорее образцы или идеи, способствующие тому, чтобы направлять, преобразовывать нас к созерцанию того, что превосходит всякое разумение.

Какова логика и объяснительная сила доказательств такого рода соображений, касающихся философии языка вообще? Если сравнивать эти соображения с теми, которые присутствуют в современной англо-американской

аналитической философии языка, то здесь можно найти много общего. Действительно, конкретное, «вот это» событие, явление, факт всегда содержит неопределенное множество значимых и уникальных черт. Эти черты связаны с множеством причинных влияний и локальных условий, что делает «полное описание» события, как это принято говорить в современной философии языка, «сингулярным», т. е. единичным и, в пределе, недостижимым. Любые объяснения — философские, естественнонаучные, гуманитарные и даже «житейские» приобретают свою силу лишь в результате абстрагирования, отвлечения от множества конкретных и, возможно, тоже интересных и значимых деталей. В определенном смысле, мы вообще не объясняем сингулярные факты (хотя, несомненно, сталкиваемся с ними). Объяснению подлежат лишь определенные «аспекты» фактов, их схематизированные и идеализированные (то есть упрощенные) описания в терминах абстрактных свойств или признаков-переменных (например, «вес», «цвет», «привлекательность», «выдающаяся черта-свойство», «статус» и т. д.). Сингулярные события, явления и факты неповторимы, тогда как теоретические рассуждения-слова должны обладать некоторой обобщенностью и универсальностью. Итак, свойства любого знания, а не только знания о языке могут быть описаны в синхронно-диахронных терминах некоторого абстрактно свойства или совокупности свойств. Но! И синхронный, и диахронный способы исследования могут быть автохтонно подведены под теорию, описывающую эти свойства и их взаимосвязи. И наоборот — теория, имеющая «релевантный набор применения», позволит объяснить и, в ряде случаев, предсказывать любые явления и события, обнаруживающие соответствующие абстрактные черты. Разумеется, все это имеет силу при соблюдении определенных условий. Как говорили в древности, *ceteri paribus*, т. е. при прочих равных условиях. Очень глубокое и точное в этой связи определение мы находим у А.Ф. Лосева: «Факты и вся действительность утверждаются как сущие; и если это не абсолютные данности факта и ощущения, то все же нечто такое, что принципиально противостоит смыслу, осмысливается им и в этом осмыслении *порождается*»¹⁶

Можно говорить о следующей модели философии языка — точнее философии русского языка, объектом рефлексий которого является чрезвычайно сложная, многосоставная основа. Полиморфность, амбивалентность философии языка в России следует, прежде всего, из амбивалентности и полиморфности самого языка и средств его выражения. Но не только. Она следует и из того, что, повторяем, по Д.С. Лихачеву, в русском языке, в его рамках мы находим несколько языков-объектов, подлежащих рефлексии. Это естественно для такой многонациональной страны. Но это и беспрецедентно — такое многоцветие надо и ценить и изучать. Такое разнообразие, способность и к адаптивности и ассимилятивности связаны, кроме всего прочего, еще и со своеобразием раннего этапа отечественной культуры и ее языка. Например, с тем, что даже в

рамках литературного языка Древней Руси, по Лихачеву, «было два: церковнославянский (как на западе латинский, а на востоке — санскрит, арабский, персидский, вень-янь) и древнерусский литературный язык. Только в последнем можно выделять различные этапы и стили»¹⁷.

Далее Д.С. Лихачев ставит вопрос, представляющий очень большой интерес для любой, и не только в России, философии языка (ранее на него уже неоднократно обращалось внимание): что было сильнее в этом многосложном русском литературном языке — традиция письменная или традиция устная, с которой он был связан? Согласно его мнению, по своим типам (в разной сфере употребления, в различных областях, в своих хронологических различиях) русский литературный язык был гораздо разнообразнее, чем язык церковнославянский, менее устойчив, менее замкнут. Он не имел той неподвижной базы «образцов», которой обладал язык церковнославянский.

Однако, согласно Лихачеву, взаимодействие литературных языков не было равноправным. Церковнославянские фразы и слова переходили в русский литературный язык «навсегда», получали здесь стилистические оттенки и смысловые нюансы (движение здесь совершалось, по Лихачеву, от стиля к смыслу), они постоянно обогащали русский литературный язык. Обратное же воздействие, считает он, было иным. Отдельные проникновения русского литературного языка в церковнославянский систематически изгонялись из последнего. «Средневековые книжники резко ощущали различие письменного языка и устного. Поэтому нельзя себе представлять письменный русский литературный язык как простую письменную фиксацию койне, общего языка различных административных центров»¹⁸. Это была, считает Лихачев, какая-то мало еще ясная для нас трансформация устного языка — трансформация, в которой были какие-то свои правила и свой этикет.

В свете всего вышесказанного, следует акцентировать свое внимание не на философии языка вообще, а о философии отдельного языка (русского, английского, немецкого etc.). В то время как англоязычная философия языка порой воспринимает объект своего исследования как некую данность, зачастую пренебрегая процессами становления, оформления, развития и изменения данного конкретного языка в течение некоторого периода времени. В этом случае имеется в виду следующее: действительно у аналитиков язык как деятельность. Однако при этом вопрос о происхождении той или иной языковой игры редуцируется, а философ, прежде всего, озабочен поиском правильного функционирования предложений. Например, у позднего Витгенштейна, язык — это живой организм, который трудно объяснить и осмыслить, избрав в качестве органа исследователя лишь логику. Однако, в данном случае, несколько теряется конкретность данного отдельного языка, его историчность и изменчивость. Вместо нее мы говорим о языке, как о некоей форме или структуре нашего мышления о мире, некоей готовой схеме, в которую

человек вовлечен с самого момента своего рождения. Однако, на примере России, мы можем видеть, что процесс оформления того языка, которым мы продолжаем пользоваться в наши дни, закончился лишь в XIX столетии. Безусловно, вряд ли возможно утверждать, что принцип функционирования и структура современного русского языка кардинально отличаются от, скажем, церковнославянского. Однако, современный русский язык более внимателен к деталям, которые являются отличительными чертами современного общества, с его помощью мы можем более точно и, главное, понятно разрешать проблемы такого общества. В этой связи, интересен подход отдельных отечественных мыслителей, поскольку он может позволить нам избежать некоторой путаницы в общих рассуждениях о языке, когда мы, зачастую, забываем, какой конкретный язык мы в данный момент подразумеваем. С этой точки зрения данный подход позволяет придать новые оттенки смысла англоязычным рассуждениям об абстрактном языке. Поскольку становится возможным проанализировать философские основания самого русского языка именно как конкретного носителя определенной (в том числе и теоретической) традиции в области философии языка.

¹ *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. Теоретическая поэтика. С. 116.

² *Колесов В.В.* История русского языкознания. СПб., 2003. С. 446.

³ *Громов М.Н.* «Речь философа» из древнерусской летописи «Повесть временных лет» // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1976. № 3. С. 97.

⁴ *Хабургаев Г.А.* Старославянский язык. М., 1974. С. 7.

⁵ *Греков Б.Д.* Киевская Русь. М., 1949. С. 393.

⁶ *Levi-Strauss K.* Mythologiques. IV // L'Homme nu. Paris, 1977. P. 605.

⁷ *Рафаев А.В.* Методы В.Я. Проппа в современной науке // *Пронн В.Я.* Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 467.

⁸ *Мелетинский Е.М.* Структурно-типологическое изучение сказки // *Пронн В.Я.* Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 442.

⁹ *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 15.

¹⁰ *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 21.

¹¹ *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений: В 16-ти т. М.; Л., 1937–1949. Т. 11. С. 40.

¹² *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. С. 12.

¹³ *Байбури А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 16–17.

¹⁴ *Попова Т.В.* Византия и страны западной и восточной Европы // *Фрейберг Л.А., Попова Т.В.* Византийская литература эпохи расцвета IX–XV вв. М., 1978. С. 267.

¹⁵ *Троицкий В.П.* Имяславские споры и проблемы современной науки // Русская философия и православие в контексте мировой культуры. С. 439–440.

¹⁶ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 366.

¹⁷ *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 83.

¹⁸ *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 84.

Исторические и социокультурные основы развития местного самоуправления в России

Местное самоуправление в России имеет давние исторические корни. Становление и развитие самоуправленческих традиций следует рассматривать в контексте волнообразного развития российского государства, где чередуются этапы зарождения, укрепления государственности, с этапами ее ослабления, ставящими на грань разрушения единство государственной власти¹.

Как отмечает Л. Гильченко, наряду с данными двумя тенденциями: усиления и ослабления государственности, — на всех этапах российской истории иногда явно, иногда в менее заметной мере проявлялась и третья — становление и развитие местного самоуправления. В периоды разобщенности самоуправление было одним из инструментов управления для региональных властей. При усилении центральной власти самоуправление было в значительной мере компромиссом между верховной властью и входящими в состав единого государства территориями. Признание прав территорий на самоуправление сглаживало остроту противостояния центра и провинции².

При этом на всех этапах развития российской государственности местное самоуправление использовалось центральной властью для служения интересам и нуждам государства. Поэтому, по мнению исследователей³, самоуправленческие традиции в России постоянно находились в подавленном состоянии, что позже дало повод В.И. Ленину назвать органы МСУ «пятым колесом в телеге государственного управления».

В той или иной мере самоуправление в России существовало на всем протяжении ее истории. Большинство исследователей начинают рассмотрение институтов МСУ в России с местного самоуправления в централизованном государстве Нового времени, а об этом применительно к российскому государству возможно говорить лишь начиная с правления Екатерины II⁴.

В результате губернской и городской реформ Екатерины II местное управление было построено на началах децентрализации и местного самоуправления. Эти реформы были последовательно проведены Учреждением о губерниях 1775 года (вторая его часть издана в 1780 году), жалованною грамотой дворянству (1785) и грамотою прав и выгоды городов (1785). Основные принципы местного самоуправления сводились к следующему.

Во главе губернии был поставлен генерал-губернатор, наделенный в качестве «государева наместника», весьма широкими полномочиями по надзору за всем местным управлением и судом. Дворянство при Екате-

рине впервые получило корпоративное устройство. Были учреждены губернские и уездные дворянские собрания для выбора должностных лиц местной администрации и суда, для обсуждения вопросов, предлагаемых от правительства, и для решения сословных вопросов. Для управления сословными делами учреждались предводители (губернские и уездные), дворянские депутатские собрания и опеки. В городах все дела местного хозяйства и полиции были переданы «общегородской думе» и ее исполнительному органу, «шестигласной думе»; но в то же время были установлены городничие и полицмейстеры, отношения которых к думе не были твердо выяснены. Судебным органом в городе являлся выборный магистрат.

Основные начала екатерининской реформы: децентрализация, избрание должности, самостоятельность суда — были искажены при Павле I. Александр I по восшествии на престол вернулся к началам децентрализации и самоуправления и к екатерининским учреждениям.

Таким образом, как отмечает М.А. Бажин, до реформ 1860-х гг. главной особенностью МСУ в России было преобладание государственного начала над общественным и «включенность» выборных учреждений в систему государственного управления⁵.

После реформы 1861 г. и перестройки социально-экономических отношений важным этапом в развитии МСУ стал опыт земских учреждений. Изначально в институте земства встретились инициатива власти, желавшей осовременить систему управления и несколько понизить давление бюрократического централизма, и стремление передовой части общества хоть в какой-то мере участвовать в делах государства.

По мнению многих исследователей, институт местного самоуправления в России восходит именно к земскому движению и реформе земского и городского самоуправления 1864 года, которая стала возможна с ликвидацией крепостного права и началом формирования институтов гражданского общества⁶.

«Положение о губернских и земских учреждениях» было подписано и утверждено императором Александром II 1 января 1864 года. Задачей реформ было «по возможности полное и последовательное развитие начал местного самоуправления». Впервые в России вновь создаваемые органы местного управления строились на основе выборов гласных (депутатов) из числа местных жителей. Разработчики земской реформы исходили из необходимости включить в управление местным хозяйством все слои населения.

Интересно, что земства функционировали на основе самофинансирования. В тех губерниях, где создавались земские органы, последние получили право взимать с гражданского населения определенные налоги, которые стали называться земскими сборами и носили исключительно местный характер. Финансирование земств как негосударственных структур на момент их создания правительством не предусматривалось⁷.

Земские и городские учреждения не были подчинены местной администрации, но их деятельность была поставлена под контроль бюрократии в лице министра внутренних дел и губернаторов. Как уже отмечалось, земские органы власти считались общественными, и их руководители не входили в систему государственного управления.

Несмотря на существенные недостатки организации городских и земских учреждений, они оказались весьма полезными в сфере упорядочения местного управления и удовлетворения нужд населения в области народного образования и медицинской помощи. В ходе своего недолгого существования (земства были ликвидированы в 1918 г.) земские учреждения стали олицетворением негосударственной, «общественной» модели самоуправления. Некоторые исследователи⁸ считают земства и всеобщие городские думы первыми органами самоуправления в России.

Правда, стоит отметить, что при императоре Александре III в 1890-х гг. были приняты положения, признающие лиц, занимающих должности в земских органах власти, состоящими на государственной службе. Александр III (1845–1894) придерживался консервативных взглядов и приступил к проведению контрреформ. Он подверг переустройству социальные и политические институты, возникшие в 1860–1870-х годах, наметившиеся реформаторские тенденции оказались подавленными в 1880–1890-х годах. Как писал М.Н. Катков, «русское самодержавие не может и не должно терпеть никакой неподчиненной ему или не от него исходящей власти в стране, никакого государства в государстве... Самое главное — устроить на твердых началах и поставить в правильное отношение к центральному правительству земство и местное управление»⁹.

Положения о МСУ, принятые при Александре III, сужали сферу компетенции земств и были ориентированы на то, чтобы местное самоуправление рассматривалось как система децентрализованного государственного управления. Таким образом, как отмечает В. Граждан, Россия во 2-й половине XIX в. прошла два противоположных варианта местного самоуправления — негосударственный и государственный¹⁰.

Последняя в дореволюционное время попытка повысить роль самоуправления в государстве, реформировать систему земского и городского самоуправления, расширив сферу компетенции земских учреждений, была предпринята Временным Правительством. 3 марта 1917 г. Временное Правительство приняло Декларацию, где во главу предстоящих преобразований ставилась реформа местного самоуправления на основе всеобщего избирательного права.

В результате реформ земство получало новое место и значение в системе государственного управления, ему передавалась вся полнота власти на местах. К новым функциям местного самоуправления были отнесены: оказание юридической помощи населению, заведование школьным делом в учебном отношении, устройство бирж труда, меры по охране труда, заведование милицией.

7 июня 1917 года на заседании Временного Правительства было утверждено Положение о Всероссийском Земском Союзе, который определялся как объединенная организация земских учреждений и был призван осуществлять мероприятия, вызываемые потребностями и задачами общеземского характера, войной и ее последствиями, а также иные мероприятия по соглашению с соответствующими правительственными учреждениями.

Земство прекратило свое существование после Октябрьской революции 1917 г. Декретом СНК от 27 декабря 1917 г. состав Земского Союза был распущен, сам Союз ликвидирован и образован комитет по роспуску земств вообще. С этого времени земские учреждения, по сути дела, прекратили свое существование на всей территории, контролируемой большевиками¹¹.

Деятельность земских учреждений вызывает разноречивые оценки исследователей. Так, Д.А. Тихонов полагает, что земства ориентировались на «относительно демократические механизмы функционирования»¹². Другой отечественный автор М.А. Бажинов считает земскую модель самоуправления неудачной и противоречащей российским реалиям и самоуправленческой традиции¹³.

На наш взгляд, при всех недостатках земских учреждений нельзя отрицать их положительную роль в развитии социальной инфраструктуры (увеличения числа медицинских и образовательных учреждений, привлечения в них специалистов) и значительный потенциал совершения «малых дел». Можно согласиться с мнением Э.Г. Соловьева¹⁴, что органы земского самоуправления оказались очень жизнеспособными институтами. Так, во время Первой мировой войны на них легла чуть ли не основная нагрузка по снабжению армии продовольствием, обеспечению эвакуации.

Октябрьская революция подвела черту под почти 200-летней историей развития местного самоуправления императорской России. Декретом «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» от 11 ноября 1917 года (одним из первых декретов Советской власти) все прежние институты власти были уничтожены.

Верховным органом власти объявлялся Всероссийский Съезд Советов. В период между Съездами Советов высшим законодательным, распорядительным и контролирующим органом являлся Всероссийский центральный исполнительный комитет (ВЦИК). Съезд Советов образовал временное рабочее и крестьянское правительство — Совет народных комиссаров (Совнарком), который получил право законодательной инициативы, оставаясь подотчетным и ответственным перед Съездом Советов и ВЦИК, и который составлял правительство советской республики.

Соединение законодательных и исполнительных функций было характерной отличительной чертой новой власти. Опираясь на марксистский анализ деятельности Парижской коммуны, Ленин и его сторонни-

ки крайне отрицательно относились к теории и практике разделения властей.

Конституция РСФСР была принята на V Всероссийском Съезде Советов (1918 год). В ней закреплялась система государственного управления, основой которой объявлялись Советы рабочих и крестьянских депутатов как форма диктатуры пролетариата. Провозглашались и законодательно закреплялись основы национальной политики, принципы Советской Федерации. После Октябрьской революции Советы рабочих, крестьянских и солдатских депутатов, представлявшие местный уровень управления, находились под влиянием местных организаций ВКП(б) и со временем стали частью административного аппарата советского государства. Как известно, в СССР все уровни власти, включая местный, составляли монолитную, унифицированную, жестко структурированную иерархическую систему, советы составляли интегральную часть системы государственной власти. Их полномочия, функции, структура и штатное расписание определялись центром.

Сама идея самоуправления как элемента общенародного управления государством формально была положена в основу социалистического государственного устройства. Конкретно она выражалась в создании на основе широкого представительства Советов народных депутатов и их исполнительных органов на всех уровнях государственной власти.

При этом реально местное самоуправление в государстве осуществлялось не через формально признанные органы советской власти, а через пронизывающую все государство партийную структуру. Так, уже в пору разработки первой Конституции стали создаваться органы местной власти (комбеды, ревкомы), несущие, в том числе, и идеологические функции и заменившие конституционные органы во многих уездах и губерниях¹⁵.

В 30-е годы идея местного самоуправления вообще была объявлена вредной, утверждалось, что в советской России «государственная власть вся в целом стала самоуправлением, а местное самоуправление стало государственной властью»¹⁶.

В целом, как известно, в СССР местные советы формально избирались всем населением соответствующих административных единиц округа путем всеобщего закрытого голосования и фактически являлись простыми придатками системы государственной власти, лишёнными права принимать какие бы то ни было самостоятельные решения.

Таким образом, органы местного управления в СССР составляли неотъемлемую часть государственной власти низшего звена. Как декларировалось, например, в комментарии к ст. 145 Конституции СССР 1977 г., местные советы народных депутатов «являются, во-первых, органами единой государственной власти на местах (а не противостоящими центру органами местного самоуправления), во-вторых, единственными органами государственной власти в каждой данной административно-территориальной единице»¹⁷. В соответствии с такой постановкой вопроса, главная задача местных советов сводилась к «проведению в жизнь на своей территории

актов центральных органов..., «обеспечению выполнения основных государственных функций на каждом участке территории страны»¹⁸.

Большинство исследователей считают советский период упадком самоуправленческих традиций и связывают его с жесткой централизацией и подчинением местных органов власти интересам авторитарного государства¹⁹. Существует и иная точка зрения, согласно которой советская модель МСУ и функционирование самоуправления в СССР в форме Советов находились в русле основной российской самоуправленческой традиции. В целом можно согласиться с М.А. Бажиновым²⁰, что традиция жесткого подчинения и использования в интересах государства самоуправленческих начал в России является общим вектором развития МСУ в России.

На эту тенденцию обращают внимание многие российские исследователи. Так, А.А. Зиновьев пишет, что в период реформирования в России институт государства всегда играл более значительную роль, чем любые инициативы со стороны гражданского общества. Российский тип организации управления предполагает не доминирующую добровольную самоорганизацию людей снизу, а принудительную организацию сверху. В этом смысле структурирование системы власти и управления образует в России основу социального структурирования вообще²¹.

Наш экскурс в историю российских муниципальных реформ убедительно подтверждает это положение.

Таким образом, исторический опыт развития местного самоуправления в России дает основания говорить о нескольких моделях МСУ: государственной, негосударственной и советской. Не вдаваясь в сравнительную характеристику эффективности этих моделей МСУ, можно отметить, что важным моментом в развитии местного самоуправления является соответствие той или иной модели вызовам времени и национальным социокультурным особенностям. На наш взгляд, специфика политической культуры и, соответственно, самоуправленческой традиции России состоит в приоритете государственных интересов над началами общественной самоорганизации, использовании потенциала местных властей для реализации общегосударственных целей.

¹ Нуреев Р.Г. Федерализм в России как посткризисная форма укрепления государственности. Автореферат дисс...канд. полит. наук. М., 2005. С. 10.

² См.: Гильченко Л. Местное самоуправление: долгое возвращение. Становление местного самоуправления в России. М., 1998. С. 4–5.

³ См., например: Бажинов М.А. Местное самоуправление как фактор становления гражданского общества в современной России. Автореферат дисс...канд. полит. наук. М., 2004. С. 20.

⁴ Тихонов Д.А. Местное самоуправление и муниципальная автономия в современной России. М., 2004. С. 42.

⁵ Бажинов М.А. Местное самоуправление как фактор становления гражданского общества в современной России. Автореферат дисс...канд. полит. наук. М., 2004. С. 20.

⁶ Нарлиев Т.Х. Реализация принципа разделения властей в Российской Федерации (1991–2006). Дисс...канд. полит. наук. М., 2006. С. 101.

⁷ Волкова Т.И. Местное самоуправление в России: взгляд в историю // Неприкосновенный запас. 2004. № 6 (38). С. 15.

- ⁸ Соловьев Э.Г. Местное самоуправление // Федерализм. Энциклопедия. М., 2000. С. 298.
- ⁹ Цит. по: Твардовская В.А. Идеология пореформенного самодержавия. М., 1978. С. 232.
- ¹⁰ Граждан В.Д. Теория управления. М., 2004. С. 336.
- ¹¹ См.: Гильченко Л. Местное самоуправление: долгое возвращение. Становление местного самоуправления в России. М., 1998. С. 25–27.
- ¹² Тихонов Д.А. Местное самоуправление и муниципальная автономия в современной России. М., 2004. С. 55.
- ¹³ Бажинов М.А. Местное самоуправление как фактор становления гражданского общества в современной России. Автореферат дисс...канд. полит. наук. М., 2004. С. 20.
- ¹⁴ Соловьев Э.Г. Местное самоуправление // Федерализм. Энциклопедия. М., 2000. С. 298.
- ¹⁵ Гильченко Л. Местное самоуправление: долгое возвращение. Становление местного самоуправления в России. М., 1998. С. 27.
- ¹⁶ Каганович Л.М. Местное советское управление. М., 1923.
- ¹⁷ Конституция СССР: политико-правовой комментарий. М., 1982. С. 354.
- ¹⁸ Советское государственное право. М., 1980. С. 564.
- ¹⁹ См.: Тихонов Д.А. Местное самоуправление и муниципальная автономия в современной России. М., 2004. С. 55.
- ²⁰ Бажинов М.А. Местное самоуправление как фактор становления гражданского общества в современной России. Автореферат дисс...канд. полит. наук. М., 2004. С. 22.
- ²¹ Зиновьев А.А. Русский эксперимент. М., 1995. С. 29.

Мартьянов Р.Г.

Деятельность эмигрантской РПЦ за рубежом в 20-х гг. XX века

Весной 1919 г. в Новочеркасске был созван Собор, по решению которого для нужд территорий, контролируемых белой армией, создавалось Временное Высшее церковное управление на юге России. Согласно уставу управление было создано только на время гражданской войны и входило под непосредственную юрисдикцию патриарха Тихона. Однако после эмиграции постепенно зреет мысль о создании эмигрантского церковного управления, которую предложил архиепископ Вениамин (Федченков). На это митрополит Антоний (Храповицкий) ответил, что в столице Вселенского патриарха нельзя даже мечтать об отдельном церковном управлении, но под давлением Вениамина и других эмигрантов он неохотно согласился и возглавил русскую делегацию к патриаршему местоблюстителю.

29 декабря 1920 г. митрополит Дорофей, местоблюститель Вселенского патриарха, разрешил епископам-эмигрантам основать в Константинополе Временное Высшее церковное управление за границей, возглавляемое митрополитом Антонием. Обращаясь к нему, местоблюститель заявил: «Патриарх разрешает любые действия под Вашим руководством, так как патриарх знает, что Ваше Высокопреосвященство никогда не сделает ничего противного канонам»¹.

В этой связи важен вопрос каноничности и обоснованности создания этого органа. Патриарх Тихон не поднимал вопроса о каноничности церковного управления на юге России, и когда после ухода белой армии эти территории снова оказались под непосредственным контролем, признал все совершенные этим управлением рукоположения и запрещения. Впоследствии епископы-эмигранты ссылались на этот факт как на подтверждение законности своего существования. Однако есть основания рассуждать иначе: во-первых, находясь еще в России, все входившие в это управление епископы оставались епархиальными и продолжали управлять, хотя некоторые временно покинули свои епархии. Когда же управление эмигрировало, а затем заявило о своей экстерриториальности, то епископы, которые согласно канонам должны быть «обручены» своих епархий, своевольно покидали их, тем самым, нарушая каноны. Как только Московская патриархия назначила новых епископов в оставленные епархии, епископы-эмигранты становились в лучшем случае викариями патриарха, на территории которого они находились². Во-вторых, карловчане считали, что их церковное устройство полностью соответствовало указу патриарха Тихона от 20 ноября 1920 г. о праве местных ар-

хиереев создавать временные автокефалии, если связь с Москвой будет невозможна³. Но распоряжения были сделаны в условиях гражданской войны и могли касаться только канонической территории Московского Патриархата, а также Польши, Финляндии и Прибалтики, ранее принадлежавших Российской Империи, но никак не территории Вселенского патриарха, либо патриарха Сербского⁴. В-третьих, Константинопольская патриархия приняла решение о признании Высшего церковного управления за рубежом (ВЦУЗ) без согласия и оповещения Патриархии Российской. На это позднее, в 1923 г., указывал патриарх Тихон.

По свидетельству Евлогия (Георгиевского) в Константинополе «членам Управления жилось трудно, тогда как я и некоторые другие архиереи в Сербии благодумствовали»⁵, поэтому он согласился на просьбу одного из секретарей ВЦУЗ Махараблидзе посодействовать переводу управления во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) из Константинополя в Сербию. Сербский патриарх Димитрий, встреча с которым состоялась в Белграде, одобрительно отнесся к этой идее⁶, при условии, что в ведении митрополита Антония будут находиться только те русские священники, которые не присоединились к Сербской патриархии, военные священники белой армии, а также бракоразводные дела русских, живущих здесь⁷. И в 1921 г. управление вместе с массой русских эмигрантов переехало в Сербию, в город Сремские Карловцы.

Не испросив и не получив отпуска от Вселенского патриарха, глава Управления митрополит Антоний начал действовать так, как если бы его прерогативы не ограничивались со стороны Константинополя. 21 ноября 1921 г. был созван I Всеаграничный собор духовенства и мирян. В число его 85 членов вошли тридцать монархистов, которым митрополит Антоний, возглавлявший Собор, дал полное право голоса, что придало всему Собору политическую окраску. Собор образовал Высшее церковное управление за границей под председательством митрополита Антония, состоявшее из архиерейского Синода и Высшего церковного совета.

Важное значение на Соборе приобрело обсуждение вопроса предлагаемого монархистами определения, в котором целью новообразованной эмигрантской церкви ставилось восстановление Романовых как самодержавных русских царей⁸. Митрополит Евлогий, недавно назначенный патриархом Тихоном главой русских приходов в Западной Европе, возражал, считая, что такая резолюция, исходившая от церкви, признающей своим главой патриарха Московского, могла иметь трагические последствия для церкви в России⁹. Но попытки изменить текст резолюции не удалось, поэтому Евлогий, пятнадцать священников и четырнадцать мирян на последнем голосовании воздержались, а резолюция была принята. Продолжая антибольшевистскую линию, 1 марта 1922 года карловчане обратились к Генуэзской конференции с призывом начать крестовый поход против большевиков¹⁰, а не помогать голодающим, так как голод может быстрее свергнуть большевистский режим.

В ответ на это патриарх Тихон 1 апреля 1922 г. внес в Синод предложение опубликовать постановление, по которому Карловацкое «послание о восстановлении династии Романовых и обращение к Генуэзской конференции не выражают официального голоса Русской церкви. Ввиду того, что заграничное русское церковное управление увлекается в область политических выступлений, ВЦУ за границей упразднить»¹¹. А спустя месяц, 5 мая, Карловацкое ВЦУЗ получило телеграмму от Тихона и его Синода с требованием прекратить свое существование и передать всю власть над русскими приходами в Западной Европе митрополиту Евлогию.

Первым решением митрополита Антония вполне закономерно было подчиниться: он подал прошение о принятии его на Афон простым монахом — греки ответили отказом, кроме этого митрополит Евлогий отказался взять у него власть из глубокого чувства уважения и привязанности: «Этот указ... был издан, без сомнения, под давлением большевиков. Я не признаю обязательности этого документа, даже если он и был написан самим патриархом. По своему характеру это политический, а не церковный документ. За границами Советского Союза он не имеет никакого значения и ни для кого не обязателен»¹². Таким образом, отчасти по воле обстоятельств, митрополит Антоний продолжил возглавлять зарубежную русскую православную церковь.

Собор епископов, собравшийся в Карловцах 2 сентября 1922 г., формально исполнил волю патриарха, распустив ВЦУЗ, но на его месте создал Синод епископов Русской церкви за границей. Причем различие с ВЦУЗ заключалось лишь в том, что он включал только архиереев, и официально было оговорено, что без участия митрополита Евлогия заседания Синода недействительны, так как он был единственным из зарубежных европейских епископов, кто обладал каноническими полномочиями от Московского патриарха. Но благодаря тому, что архиереи пребывали на местах и съезжались в Карловцы лишь раз в год, реальная власть находилась в руках светских должностных лиц (сначала Махараблидзе, а позднее двух поколений графов Граббе).

Когда же распоряжения патриарха — повторные приказы самораспуститься — больше не устраивали карловчан, они постановили, что патриарх несвободен, его указы не соответствуют его подлинным намерениям, поэтому они имеют право не выполнять их, если они касаются Заграничной православной церкви и роняют ее достоинство, а также несут «явные следы насильственного давления на совесть Св. Патриарха со стороны врагов христовых».

Несомненно, что после данных заявлений Карловацкий синод становился абсолютно неканоничным, если не раскольничьим. Еще до этого Синод начал действовать как независимое церковное управление: аннулировал ряд ранних постановлений патриарха, вмешивался в дела Западно-европейских епархий и назначил там викарных архиереев, ответственных не перед митрополитом Евлогием, а перед Синодом. Это вызвало протест

со стороны Евлогия и привело к расколу в эмигрантской церкви: между сторонниками Синода и теми, кто остался верен патриарху Тихону и был против вовлечения православной церкви в политическую игру. Все понимали, что в создавшихся условиях буквальное следование канонам невозможно, но в то время, как одни руководствовались церковными интересами и обращались к канонам, чтобы предотвратить церковную анархию, другие позволяли себе использовать Церковь в политических целях.

Все заявления патриарха о гражданской лояльности советской власти, начиная с 1919 г., и его антикарловацкие выступления 1922, 1923 и 1925 гг. толковались карловчанами как человеческие ошибки патриарха, совершаемые под давлением большевиков. И после его смерти долгое время не признавали неканоничную передачу церковной власти Местоблюстителю Петру (Полянскому), всегда занимавшему антикарловацкую позицию. Лишь 12 ноября 1925 г. из России были получены сведения о признании митрополита Петра большинством епископов, а также текст тайного завещания, в котором он был назван третьим кандидатом. Имея в наличии столь веские аргументы, карловчане согласились признать его, но только временно, до вынесения окончательного решения Собором русских архиереев за рубежом. Митрополит Евлогий, которого даже не известили заранее о данном заявлении Синода, заметил: «Не митрополит Петр нуждается в признании маленькой группой епископов-беженцев, а мы нуждаемся в его признании»¹³. Синод присвоил себе функцию утверждения своего главы, которая принадлежит только Высшему управлению автокефальных церквей. В итоге Местоблюститель был признан карловчанами только после ареста, что позволило им указать на поддержку именно гонимой в России церкви.

Заместитель Местоблюстителя митрополит Сергей изначально занял по отношению к карловчанам более конструктивную позицию. 13 сентября в ответ на послание зарубежного Синода митрополит Сергей обращается к архиереям с доверительным письмом, не предназначенным для печати¹⁴. Касаясь вопроса о разногласиях между зарубежными иерархами, владыка Сергей писал, что не может быть судьей, не зная предмета разногласий. Ввиду отсутствия нормальной связи между ними и Московской патриархией, последняя не может руководить церковной жизнью за рубежом, тем более, что распоряжения Патриархии могут оспариваться как основанные на недостаточной информации. Он считал, что им необходимо создать «для себя центральный орган церковного управления, достаточно авторитетный, чтобы разрешать все недоразумения и разногласия... Если такого органа, общепризнанного всею эмиграцией, создать, по-видимому, нельзя, то уж лучше покориться воле Божией... встать на почву канонов и подчиниться... местной православной власти, например, в Сербии — сербскому патриарху... В неправославных странах можно организовать самостоятельные общины или церкви, членами которых могут быть и нерусские. Такое отдельное существование скорее

предохранит от взаимных недоразумений и распрей, чем старание удерживать власть и подчинить всех искусственно созданному центру»¹⁵.

Письмо митрополита Сергия вопреки его прямому смыслу было истолковано карловчанами как доказательство того, что их Синод является законной высшей церковной властью над всей эмиграцией, хотя на самом деле все было далеко не так.

После освобождения митрополит Сергей вновь приступил к управлению церковью. Опубликование «Послания к пастырям и пастве»¹⁶ вызвало возмущение среди эмигрантов. Карловчане в послании от 9 сентября 1927 г. отметили, что Декларация преследует недостижимую цель — установить «неслыханный и неестественный союз между безбожной властью и православной церковью»¹⁷.

Среди зарубежных епископов о признании Декларации заявили лишь митрополит Японский Сергей, епископ Камчатский Нестор, архиепископ Литовский Елевферий и митрополит Евлогий. В официальном письме Сергию Евлогий указал: «Мы, русские эмигранты, не являемся гражданами Советского Союза... и наше членство в Русской православной Церкви не может быть основанием для требования от нас, эмигрантов, «лояльности», т. е. легального повиновения советской власти. Полностью сознавая свой долг перед Матерью Церковью и во имя моей безграничной любви к ней, я обязуюсь твердо стоять на... позиции невмешательства церкви в политическую жизнь и не допускать использования амвона в политических целях»¹⁸. В своем ответе митрополит Сергей принял эту формулировку и заявил, что лояльность не может, конечно, означать повиновение советским законам, важен не текст присяги, которую принесет зарубежное духовенство, а обязательство о невмешательстве Церкви в политику. Созванный Евлогием епархиальный съезд одобрил его действия и обязательства, включенные в текст присяги. Последовавшая реакция карловчан вылилась в захват приходов, находившихся в юрисдикции митрополита Евлогия, более того, Синод присвоил себе право запрещать в служении епископов, находившихся в юрисдикции Московской патриархии. В 1927 г. карловчане наложили запрещение в служении и на самого Евлогия, обвиняя его в неповиновении, но он никогда в подчинении Синоду и не был, поэтому это запрещение не признал¹⁹.

К началу 30-х годов отношения Евлогия и Московской патриархии становятся более напряженными. Присяга о лояльности, принятая Евлогием, истолковывалась им как политическая нейтральность, что не запрещало выступать с критикой гонений на церковь в СССР, или, например, участвовать в совместных молитвах англикан и православных (организованных в Лондоне архиепископом Кентерберийским) за страдающих христиан в России, исполняя тем самым свой пастырский долг. В ответ на это 10 июня 1930 г. Сергей приказал Евлогию передать все обязанности архиепископу Владимиру и уйти на покой, а после отказа Владимира принять управление и прошения Евлогия о предоставлении

временной независимой автокефалии²⁰ Сергей наложил прещение на Евлогия и все подчиненное ему духовенство. Тех же, кто остался верен Москве, митрополит Сергей просил перейти в ведение митрополита Литовского Елевферия, который оставался в московской юрисдикции. Лишь вмешательство Константинополя на время исключило напряженность в этом вопросе, т. к. Вселенский патриарх признал прещение Евлогия необоснованным и принял его в феврале 1931 г. под свою юрисдикцию. В результате связь РПЦ с ее европейскими приходами прервалась, а Парижская и Западноевропейская епархии стали экзархатом Вселенского престола.

¹ *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 132.

² Исключением являются случаи, когда епископы получали назначение от патриарха Тихона в другие епархии, как, например: митрополит Евлогий (Георгиевский), ставший главой русских приходов в Западной Европе, либо митрополит Платон, возглавивший русскую митрополию в Америке.

³ В мае 1922 митрополит Агафангел замещая арестованного патриарха, повторил постановление «о временных автокефалиях».

⁴ По церковным канонам на одной территории может находиться только одна структура церковной иерархии, хотя правило 39 VI Вселенского собора допускает исключение для беженцев, временно ушедших от преследований на их родине.

⁵ О радушности сербов также свидетельствует прием по поводу прибытия в Белград 5 февраля 1922 г. ряда русских епископов. Епископ Досифей (Нишский), встретивший их сказал: «Приветствую вас, владыки, с любовью, а также и всех вас, русских... Мы рады оказать вам гостеприимство за все то, что русские для нас сделали. И это не фразы...»; король Александр также изъявил желание встретиться с ними, не говоря о помощи простых сербов в устройстве русских эмигрантов.

⁶ *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 343.

⁷ *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 132.

⁸ *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Письма. Jordanville, 1988. С. 83–84.

⁹ *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 397.

¹⁰ Призыв стал реакцией «карловчан» на декрет советского правительства от 26 февраля 1922 г. об изъятии церковных ценностей и на окружное послание патриарха Тихона, в котором он соглашался на изъятие за исключением священных предметов.

¹¹ *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 123

¹² *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Письма. Jordanville, 1988. С. 86.

¹³ *Поспеловский Д.В.* Православная церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 238.

¹⁴ Карловчане нарушили конфиденциальность письма, опубликовав его в зарубежной печати (дабы еще раз подтвердить правомочность зарубежного Синода): сначала текст письма появился в «Ревельской газете», а затем был перепечатан в Париже. Это обстоятельство стало еще одним поводом для предъявления обвинений Сергию в его контрреволюционности.

¹⁵ *Протоиерей Владислав Цытин.* История Русской Церкви. 1917–1997. Кн. 9. М., 1997. С. 149.

¹⁶ Декларация, подписанная Сергием и шестью архиереями 29 июля 1927 года.

¹⁷ *Назаров М.В.* Три ветви русского зарубежного православия // Вопросы истории. 1997. № 6. С. 7.

¹⁸ *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 137.

¹⁹ Позднее, в связи с принятием Западноевропейской епархии в свою юрисдикцию, Вселенский патриарх аннулировал запрещение в служении, наложенное на Евлогия карловчанами.

²⁰ Евлогий ссылался на патриаршее и синодальное постановление от 20 ноября 1920 г. о «затруднительности общения».

Комисарова Е.А.

**«Черный демон» М.С. Жуковой — «варьяционная повесть»
жанра фантастики 40-х годов XIX века**

Фантастическая повесть в России, как и в Европе, была ветвью романтизма, развившейся под влиянием мистических учений и идеалистической (шеллингианской) философии, а также характерного для всего романтизма приверженности к духу «народности» и старины. Развитию и распространению литературы с элементами «чудесного» способствовали общественные условия, сложившиеся после разгрома движения декабристов и вызвавшие усиление религиозно-мистических настроений.

Русские прозаики начинают писать в «фантастическом роде» с конца 20-х годов XIX века. Сочинения этого жанра необычайно популярны; отдельные фантастические истории складываются в авторские циклы, ансамбли, скрепленными какими-либо сюжетно-композиционными связями, тематическими перекличками, жанровой однородностью компонентов. Так появляются «Двойник, или Мои вечера в Малороссии» А.А. Погорельского-Перовского (1828), «Пестрые сказки» В.Ф. Одоевского (1833), «Вечер на Хопре» М.Н. Загоскина (1834). Фантастические повести этого периода, рождающиеся на скрещивании фольклорных традиций, романтизма и зарождающегося реализма, часто характеризуются некими устойчивыми общими чертами. Одним из типических образцов жанра фантастики 40-х годов XIX века становится повесть М.С. Жуковой «Черный демон» (1839 г.), бывшая до сих пор не изученным «литературным контекстом»¹. Сеньор С.Б. (С.А. Бурачек), комментируя «Черного демона», просит «дозволения назвать этот род особым именем — Варьяционным». Критик объясняет, что «варьяционная повесть есть собрание нескольких вариаций на ту же тему»². С.А. Бурачек считает повесть Жуковой «варьяционной», так как ранее был опубликован «хорошенький роман “Лорнет” Эмиль Жиранден», со схожей тематикой, который позже А.В. Зражевская «переписала по-русски»³. Сюжет-схема: некий физик дарит молодому человеку чудесный лорнет, сквозь стекло которого видны истинные мысли собеседника и сокровенные движения его души. Жизнь юноши превращается в ад — так много лжи и лицемерия видит он вокруг себя. У «вариации» Жуковой и перевода Зражевской «тема одна — очарование простыми глазами, разочарование с лорнетом»; но у Жуковой «к героине повести вместо лорнета привязался *черный демон*, мысль гораздо вернее, ближе к натуре вещей», — считает С. Бурачек.

Концепция двоemiрия как главного принципа романтического миропонимания была фундаментальной основой искусства романтиков. Феномен двойничества структурирует и поэтику «Черного демона» М.С. Жуковой.

Классическая работа О.М. Фрейденберг «Поэтика сюжета и жанра», один из разделов которой посвящен мотиву двойничества и его реализации в мифах и сюжетах древнегреческой культуры, убедительно показывает не только архаичность этого явления, но и сложность реализации данной мифологемы и литературе⁴. Фрейденберг связывает культурную функцию двойничества с архаическим двоимирием, с бинарным делением мира на «пространство жизни» и «пространство смерти» в сознании древнего человека. Генезис двойников связан с мифами о душе как двойнике человека и с легендами, в которых человек борется со своим двойником — зверем. Исследователь утверждает, что появление образа двойника связано с представлениями о мире смерти. Страшным двойником Серафимы, героини повести Жуковой, тип которого Фрейденберг не случайно называет «зверем», становится дьявол. Думается, автор осознанно дает своему персонажу имя Серафимы, вызывающее библейские ассоциации: борьба светлых сил с темной стороной души человеческой репрезентируется даже на номинативном уровне структуры произведения. Эта борьба становится доминантой поэтики и проблематики повести. «Основная мысль “Черного демона” М.С. Ж-к-вой есть внутренняя борьба души, — пишет обозреватель «Отечественных записок», — в которой безотчетные, пылкие влечения юного существа удерживаются и охлаждаются сомневающейся мыслью — борьба, которая составляет необходимый момент в человеческой жизни, оканчивающейся или здесь, полным, совершенным примирением с действительностью, или там, за гробом...»⁵

Героиня повести, Серафима, «перестала верить в возможность добра, и в целом свете видела лишь жалкое сборище личин»⁶. Несчастная Серафима духовно изнемогает под гнетом беспросветной реальности. «Очи демона, как совесть, освещали все тайные изгибы сердца моего, он преследовал меня в самых помышлениях своих, все, что казалось мне и благородным и бескорыстным, подвергалось его насмешкам.... Он ждал меня на пороге храма, выглядывал из муфты старушки, набожно считавшей поклоны перед входом в церковь; сгибал спину вельможи, дружески, тайком пожимавшего руку богатому соседу-ростовщику; прыгал карликом перед знаменитостью; хромал перед судьей; смеялся из-за плеча либерала, грозно восстающего против аристократии, и, как обезьяна, кривлялся перед поэтом...»⁷.

Тема социального или нравственного обличения современной действительности была типической для фантастики того времени⁸. Атмосфера суеты, лицемерия, злобы, обмана, коварства и предательства, царившая в повседневной жизни «света», связывалась Серафимой с духовной пустотой и бессмысленностью реальной жизни. Жукова рисовала картину страшного по сути своей мира, призрачного, сверхъестественного, искажающего естественную природу человека. Образ «потустороннего» мира, не обособленного в повести от мира реального, был устойчивой при-

метой жанра. Фантастический сюжет демонстрировал взаимопроникновение и взаимозависимость сверхъестественных сил, которые вторгаются в человеческую жизнь; а люди, в свою очередь, пытаются приобщиться к возможностям магии, чародейства, колдовства, дабы проникнуть в «мир иной». «Стучите, и вам откроют», — библейская аллюзия актуализируется автором в виде страшной инверсии, в которой героиня, обратившаяся к колдунье за предсказанием судьбы, получает в наказание за дерзость нарушения табуированных границ реального мира страшный «подарочек»: черного демона, который искажает действительность и наполняет дьявольской сущностью все окружающее пространство героини. Основным стержнем фантастического сюжета «Черного демона», нередкого в романтической и фантастической литературе, становится исполнение проклятия, наложенного «ужасной старухой».

Пользуясь определением современного литературоведения, «Черного демона» М. Жуковой можно отнести к жанру «сумеречной», или «завуалированной» фантастики⁹. Вторжение в сюжет повести ирреальных сил смещается за пределы безусловно достоверного, (т. е. за пределы авторской «свидетельской» позиции)¹⁰. Фантастические события концентрируются в истории, обрамленной авторским повествованием¹¹. Композиция «Черного демона» представлена как традиционная «вечерняя повесть», где в кружке дам, коротающих время, «женщина с прекрасным сердцем», но с «желтоватой, восковой бледностью страдальцы, сердце которой уже не бьется радостью и надеждою»¹² рассказывает историю своей жизни, убеждая слушательниц в реальности происходящих с нею мистических событий. Автор актуализирует крайности романтической концепции двоemiрия и просветительского рационализма через восприятие присутствующими необычной истории: кто-то просто засыпает, не веря в подобные «чудеса», а одна из героинь признается в том, что знакома с демоном Серафимы. М. Жукова создает ощущение сложности реального мира, ощущение его тайн, лежащих за пределами научных концепций мироустройства, всего, что доступно формам познания человека. Жукова, в отличие от многих своих современников, не ищет научных объяснений «сверхъестественному»¹³. Варианты психофизических объяснений (вроде упоминаний о «двойном зрении» или «нервической болезни») реализуются автором как ошибочные: характеристика главной героини Серафимы как женщины с «немного странной головой», данная одним из персонажей «Черного демона», не находит авторской поддержки¹⁴. У Жуковой кардинально иная, чем у сторонников «рационального» объяснения, основанная на религиозной мистике точка зрения на происходящие сверхъестественные явления. Устами наиболее авторитетного персонажа она декларирует собственную, авторскую позицию: «На все воля Провидения. Мы никогда не были оставлены в слабости своей, (в прежние, «лучшие» времена — *Е.К.*) мы засыпали под крылом ангела-хранителя; тайные силы предупреждали нас, если быть беде, и она не

приходила неожиданной, мы менее боялись за милых нам: над ними был покров святого Провидения. Вы все уничтожили вашим умничаньем, вы вздумали, что человек крепок, силен, что может обойтись и без опоры, а он блуждает, как дитя, оставленное на распутье! Да если б вы умели назначить границы вашим изысканиям, а то одно сомнение ведет за собой другое, и есть ли что святое в душе, чему бы вы еще верили!»¹⁵

Идея параллелизма и художественно-смыслового равноправия реального и фантастического мира зиждется у Жуковой не просто на свободе авторского вымысла, дающего право представлять воображаемое действительно существующим, а на твердых религиозных основаниях. Решение проблем как глубоко личного плана, так и социально обусловленных, писательница видит в обращении к религии, к православной «вере отцов». Серафима навсегда избавляется от своего жуткого спутника, только когда, окончательно отчаявшись найти что-то «вечное, неизменное на земле», недоступное для бесовских злых чар, видит «образ матери» и «слышит небесно-сладостный голос: “Вера!”» Мотив спасения, духовно-нравственного воскресения в вере, традиционный для повестей Жуковой, достаточно редок в фантастической литературе того времени¹⁶.

«Черный демон» М. Жуковой, как и другие повести в жанре «завуалированной» фантастики 20–40-х годов, сохранил ощутимую связь с традицией фольклорных рассказов о чудесном (быличек, бывальщин, легенд), в которых ссылки на слухи, предания и чьи-либо рассказы призваны были утвердить «достоверность рассказываемого»¹⁷, представить рассказ как «описание реальных или вполне возможных фактов»¹⁸. Характер эмоционального приобщения к мистическому в повести «Черный демон» напоминает повествования сказочного типа или даже суеверные рассказы, подобные фольклорной быличке. Развитие сюжета в произведении предваряется пространственным монологом «старушки-хозяйки дома», напоминающим зачин в повествовании русских сказительниц. Жукова, следуя традициям типичной для «завуалированной» фантастики отсылки к некому «изустному преданию», отказывается от авторства и ссылается на «рассказ, слышанный... от одной дамы»¹⁹.

Чудесное в «Черном демоне» удержано в границах возможности существования двойственного восприятия всех таинственных лиц и происшествий. «Сплав» натуралистического жизнеописания с трансцендентными мотивами свойственен тексту М.С. Жуковой. Характерными чертами повести являются, с одной стороны, некая прямолинейность в изображении сверхъестественных сил и явлений, а, с другой — конкретность жанровых, бытовых сцен и зарисовок, составляющих контраст с линией чудесного. Композиция, представляющая сочетание мистического с подчеркнуто прозаическим, провинциальным контекстом, приводит к выводу о существовании реминисценции, денотатом которой служит классика жанра фантастики — «Лафертовская маковница» А. Погорельского. В экспозиции повести «Черный демон» мы встречаем яркое, вы-

полненное в духе реалистических и комических традиций Гоголя воссоздание сценки из жизни провинциального дворянства. Реалистическими красками описывает Жукова приезд гостей в небольшую усадьбу: «Несмотря на пасмурную погоду и сырость, от времени до времени в воротах появлялись то тяжелая четвероместная карета, из которых выглядывали свеженькие молоденькие личики в дорожных чепчиках, а из-за них почтенные физиономии матушек, тетушек, дядюшек; то коляски, в которых на передней лавочке, между картонками, едва-едва держалась за теснотой бедная горничная; то поместительная семейная линейка; словом, экипажи всех времен, всех эпох; от венского кабриолета до степного тарантаса, так, что романисту, у которого в душе растет и зреет план нравоописательного романа, стоило только порассмотреть и расспросить владельцев, чтобы иметь образец экипажа какой угодно эпохи, в котором он может прокатить своих героев, не боясь упрека в анахронизме»²⁰.

М. Жукова показывает себя в повести «Черный демон» незаурядным фантастом-романтиком, умеющим мастерски сочетать мистический сюжет с подчеркнуто-бытовой, по-гоголевски сатирически изображенной обстановкой. Многие традиционные приемы и сюжетные мотивы фантастической литературы органично вошли в жуковское произведение, наполняясь новым смыслом и содержанием. Принцип «вероподобия» сверхъестественного, осуществленный в «Черном демоне», соотносится не только с общей установкой мистических произведений того времени, но и с индивидуальной художественно-эстетической, религиозно-нравственной системой писателя. Фантастика, органично вписываясь в общую атмосферу повести, не растворяется в ней, сохраняя зыбкую границу между фантазией и реальностью. Повесть М. Жуковой построена не только на изображении бытовых черт и социально-психологических явлений русской жизни 40-х годов XIX века, но и на глубоком и точном анализе мотивировки мыслей и поступков человека, которого позже в русской литературе выведут уже без сопровождения «черного демона», но с полным комплексом нигилистических идей.

«Черный демон» и элементы «чудесного», встречающиеся в текстах других повестей писательницы («Падающая звезда», «Немой, или записки отшельника») остаются абсолютно не исследованными в контексте фантастической прозы 30-х годов XIX века, хотя уже при поверхностном чтении в них обнаруживается рациональная основа, организующая художественное целое произведений, — ряд характерных мотивов, восходящих к общей религиозно-философской системе автора и иллюстрирующих ее.

¹ Жукова М.С. Черный Демон // Утренняя заря. Альманах на 1840 год, изд. В. Владиславлевым. СПб., 1840. С. 123–177.

² Маяк. 1840. Ч. II. Гл. 4. С. 33–40.

³ Жирарден Э. Лорнет: роман / Пер. с фр. Александры Зражевской. Изд. 2-е. СПб.: Тип. И. Воробьева, 1839.

- ⁴ Фрейдберг О.М. Поэтика сюжета и жанра, М., 1994.
- ⁵ Отечественные Записки. 1839. Т. VII. С. 5–6.
- ⁶ Жукова М.С. Черный Демон // Утренняя заря. Альманах на 1840 год, изд. В. Владиславлевым. СПб., 1840. С. 132.
- ⁷ Жукова М.С. Черный Демон // Утренняя заря. Альманах на 1840 год, изд. В. Владиславлевым. СПб., 1840. С. 133–134.
- ⁸ Повести В.П. Титова, Н.А. Мельгунова, К.С. Аксакова, В.Ф. Одоевского, А.К. Толстого...
- ⁹ Манн Ю.В. Эволюция гоголевской фантастики // К истории русского романтизма / Ред. колл. Ю.В. Манн, И.Г. Неупокоева, Г.Р. Фохт. М., 1973. С. 222.
- ¹⁰ Манн Ю.В. Эволюция гоголевской фантастики // К истории русского романтизма / Ред. колл. Ю.В. Манн, И.Г. Неупокоева, Г.Р. Фохт. М., 1973. С. 222.
- ¹¹ Типичное построение повести в духе «Вечеров...» Марлинского, Загоскина...
- ¹² Жукова М.С. Черный Демон // Утренняя заря. Альманах на 1840 год, изд. В. Владиславлевым. СПб., 1840. С. 129.
- ¹³ Рассматривая в своей публицистике (например, в «Письмах» к графине Ростопчиной) явления, считавшиеся сверхъестественными, Одоевский стремился «подвести их под общие законы природы». См. Отечественные записки. 1838. № 1. Отд. VIII. С. 2.
- ¹⁴ Жукова М.С. Черный Демон // Утренняя заря. Альманах на 1840 год, изд. В. Владиславлевым. СПб., 1840. С. 129.
- ¹⁵ Жукова М.С. Черный Демон // Утренняя заря. Альманах на 1840 год, изд. В. Владиславлевым. СПб., 1840. С. 137.
- ¹⁶ Это связано, видимо, с резко отрицательным настроем «прогрессивной критики» к произведениям с христианской подоплекой. Белинский, например, весьма скептически относился ко второй части повести Гоголя «Портрет», проникнутой религиозным видением автора.
- ¹⁷ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 22; Азбелев С.Н. Отношение предания, легенды, сказки к действительности // Славянский фольклор и историческая действительность / Отв. ред. А.М. Астахова. М., 1964. С. 11.
- ¹⁸ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 22; Азбелев С.Н. Отношение предания, легенды, сказки к действительности // Славянский фольклор и историческая действительность / Отв. ред. А.М. Астахова. М., 1964. С. 11.
- ¹⁹ Жукова М.С. Черный Демон // Утренняя заря. Альманах на 1840 год, изд. В. Владиславлевым. СПб., 1840. С. 128.
- ²⁰ Жукова М.С. Черный Демон // Утренняя заря. Альманах на 1840 год, изд. В. Владиславлевым. СПб., 1840. С. 127

Мырикова А.В., Ширинянц А.А.

Русофобский миф «панславизма»

Принято считать, что термин «панславизм» возник в трудах австрийских и германских публицистов на грани 1830–1840-х годов и был отождествлен ими с понятием «русификаторство».

По мнению автора современной энциклопедии Багдасарян В.Э «Впервые термин панславизм был употреблен словацким мыслителем Я. Геркелем в работе о «славянском языке (*Elementa universalis Inquae Slavicae*), опубликованной в Будапеште в 1826 г. Им предпринималась попытка конструирования «всеславянского языка». Слово панславизм Геркель относил к области лингвистики, не включая в него политического содержания. В политическом ракурсе термин панславизм впервые употреблялся в статье К. Крамарчика «Чешско-словацкие герои панславизма в Легове», опубликованной в венгерском журнале «Таршалкодо» от 14.11.1840 г. Под ним подразумевалась угроза распространения власти России на славянские земли Австрийской империи (точнее Венгрии)»¹.

Интересно то, что не только противники «обрусения» и «русификации» не всегда четко понимали то, что они разумеют под этими терминами, но и у самих сторонников «обрусения» не было согласия по поводу того, что есть «русскость»: одни отводили ключевую роль православию, другие языку и культуре, третьи — расе или крови. Как следствие, различались и представления о мерах, инструментах и задачах русификации. При этом, по верному замечанию современного исследователя, чаще всего получалось так, что, становясь объектом идеологических манипуляций, «термин «русификация» не описывает явление, но оценивает его»².

Подавление царским правительством польского восстания 1831 года, с одной стороны, и рост национально-освободительного движения западных и южных славян с частой оглядкой на Россию как на «старшего брата», с другой стороны, вызывали в самых разных кругах Австрии и Германии, от консерваторов до либералов и демократов включительно, напряженность и русофобские настроения.

Первый аналитик русофобии — выдающийся русский мыслитель и поэт Федор Тютчев (1803–1873) считал, что возникновение образа России — «чудовища», «людоеда XIX-го века»³ — в общественном сознании европейцев было обусловлено, во-первых, глубинными причинами, лежащими в основе цивилизационных различий Западной и Восточной Европы⁴, во-вторых, непониманием общественной системы, цивилизации, которая сменит западную: «Западные люди, судящие о России, — это нечто вроде китайцев, судящих о Европе...»⁵ В-третьих, к «непониманию» присовокупляется «нравственная безответственность»⁶. При этом, как тонко подме-

чал Тютчев, общественное мнение Запада раздражает против России не реальные «несовершенства нашего общественного строя, недостатки нашей администрации, положение низших слоев нашей народности»⁷, а сами начала цивилизации (история без феодализма, религиозной борьбы, папской иерархии, имперских войн, инквизиции, рыцарства; наличие единства и «основного начала», которое «не уделяет достаточного простора личной свободе, оно не допускает возможности разъединения и раздробления»⁸). В связи с этим он также отмечает инстинктивный характер русофобии, возникающей у западных людей перед лицом материальной силы России. Это инстинктивное чувство — «нечто среднее между уважением и страхом — то чувство awe (благоговейного страха. — *А.Ш., А.М.*), которое испытывают только по отношению к Власти»⁹.

Наиболее показательный пример — «классики марксизма», испытывавшие непреодолимое отвращение к славянам вообще и к русским в частности. Так, Фридрих Энгельс (1820–1895) писал о панславизме — «это нелепое, антиисторическое движение, поставившее себе целью ни много, ни мало, как подчинить цивилизованный Запад варварскому Востоку, город — деревне, торговлю, промышленность, духовную культуру — примитивному земледелию славян-крепостных. Но за этой нелепой теорией стояла грозная действительность в лице Российской империи — той империи, в каждом шаге которой обнаруживается претензия рассматривать всю Европу как достояние славянского племени и, в особенности, единственно энергичной части его — русских; ...той империи, которая за последние 150 лет ни разу не теряла своей территории, но всегда расширяла ее с каждой... войной. И Центральная Европа хорошо знает интриги, при помощи которых русская политика поддерживала новоиспеченную теорию панславизма...»¹⁰ Отождествление панславизма с самодержавным русификаторством было характерно и для Карла Маркса (1818–1883), который, например, безосновательно причислял к панславистам и русификаторам теоретика «русского социализма» Александра Герцена (1812–1870) и идеолога анархо-коммунизма Михаила Бакунина (1814–1876), что никак нельзя признать соответствующим действительности¹¹.

Этот русофобский миф о славянских притязаниях достаточно прочно укоренился в западноевропейском сознании, о чем свидетельствует довольно часто демонстрируемое современными авторами (особенно либерального толка) стойкое предубеждение против панславизма, который обычно отождествляется с гегемонистскими «имперскими бреднями» русских националистов, шовинистов, расистов и экспансионистов, ненавидящих Европу и в ее лице весь западный мир. Так, известный исследователь национализма, Ганс Кон, дайджест старой книги которого разместил на своих страницах русскоязычный журнал, выходящий в Вашингтоне¹², утверждает, что «Панславизм аналогично пангерманизму был движением за распространение власти России посредством включения других славяноязычных народов, даже против их воли, в “Великую

Россию”, население и экономические ресурсы которой создали бы достаточную базу для мирового господства России, или, как говорили в XIX в., для “Русской вселенской монархии”. Оба движения основывались на убеждении, что “расовая” или лингвистическая принадлежность обеспечивает родство цивилизаций и идеологий и стремление к объединению». По его мнению, «панславизм и пангерманизм, основывавшиеся на надуманных идеях, все-таки оказали эмоциональное воздействие на многих немцев и многих русских и стали важнейшими факторами мировых войн XX века». Особую роль в панславистском движении Кон отводит России и русским: «... Многие панслависты разделяли веру в мессианскую роль России, согласно которой русский народ избран Богом для спасения человечества. Русские были признаны подлинно христианским народом, столпом православия (истинной веры), мира и социальной справедливости, и призванным распространить это послание среди всех народов». Политическую ангажированность книги Кона вполне ясно демонстрирует следующий пассаж: «Русские коммунисты, свергнувшие в ноябре 1917 г. под руководством Ленина недолговечный демократический режим, установленный Февральской революцией 1917 г., возродили русское мессианство, провозгласив русских подлинной социалистической нацией, столпом марксизма (истинной веры), мира и социальной справедливости, призванным распространить это послание среди всех народов. В 1945 г. они осуществили самые дерзкие мечтания панславистов России XIX в., объединив всех славян под водительством России и расширив ее границы до Одера и Адриатического моря. Они нанесли поражение пангерманизму Адольфа Гитлера (1889–1945 гг.), который к 1941 г. осуществил самые дерзкие мечты его предшественников — пангерманистов». Подобные «советологические» эскапады американского исследователя вполне можно было оставить без внимания, если бы они не тиражировались современными электронными изданиями¹³.

Что можно противопоставить мифотворчеству, основанному на русофобии? Наверное, только планомерный, спокойный и взвешенный поиск истины, исходящий из того, что, исследуя сложные идейно-политические комплексы, к каковым, безусловно, относится и пангерманизм¹⁴ и панславизм, следует отличать этнические и расовые идеологические элементы от религиозных, культурных и политических. Поэтому односторонние трактовки этих националистических идейно-политических комплексов как политической идеологии экспансии Германии или России, не отражают всего богатства доктрин, теорий, концепций и идей, во главу которых была поставлена задача национального объединения родственных или близких народов и народностей. С этой точки зрения, дескриптивное определение панславизма может звучать следующим образом: панславизм есть идейно-политический комплекс, включающий разнообразные доктрины, теории, концепции и идеи, во главу которых была поставлена задача взаимного сотрудничества и единства действий в культурном

и/или политическом отношении родственных (по крови, языку, религии, бытовой культуре, исторической памяти, территории) славянских и близких им народов и народностей.

¹ Багдасарян В.Э. Панславизм // *Общественная мысль России XVIII — начала XX века*. Энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2005. С. 381.

² Миллер А.И. Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. М.: НЛЮ, 2006. С. 55, 69.

³ Тютчев Ф.И. Россия и Запад: книга пророчеств. М., 1999. С. 176.

⁴ Россия, часть Восточной Европы — законная сестра христианского Запада, в отличие от последнего Россия — не феодальная и не иерархическая, но потому самому еще более искренно-христианская, это целый мир, единый по своему началу, солидарный в своих частях, живущий своею собственною органическою, самобитною жизнью. См.: Тютчев Ф.И. Россия и Запад: книга пророчеств. М., 1999. С. 182.

⁵ Тютчев Ф.И. Россия и Запад: книга пророчеств. М., 1999. С. 100.

⁶ См.: Тютчев Ф.И. Россия и Запад: книга пророчеств. М., 1999. С. 191.

⁷ Тютчев Ф.И. Россия и Запад: книга пророчеств. М., 1999. С. 193.

⁸ См.: Тютчев Ф.И. Россия и Запад: книга пророчеств. М., 1999. С. 192.

⁹ Тютчев Ф.И. Россия и Запад: книга пророчеств. М., 1999. С. 100-101.

¹⁰ Энгельс Ф. Революция и контрреволюция в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е, Т. 8, М.: Госполитиздат, 1956. С. 56.

¹¹ М.А. Бакунину был свойственен специфический «демократический» или «революционный» панславизм, в основе которого — воинствующий антигерманизм. Он считал, что «чувство, преобладающее в славянах, есть ненависть к немцам... Ненависть против немцев есть первое основание славянского единства и взаимного уразумения славян» (Бакунин М.А. Исповедь // Бакунин М.А. Собр. Соч. и писем. В 4 т. Т. 4. М.: Изд-во Всерос. Об-ва политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934–1935. С. 133), что «союз славянских народов с народами латинскими против завоевания, грозящего им всем одинаково со стороны немцев, остается горькой необходимостью» (Бакунин М.А. Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М.: Правда, 1989. С. 372). Еще в 1846 году он провозгласил главной целью своей деятельности русскую революцию и создание после ее победы республиканской федерации всех славянских земель. В 1848 году в Брюсселе на собрании, посвященном памяти декабристов, Бакунин призвал славян быть готовыми исполнить великую миссию — обновить «гниющий западный мир» (См.: Материалы для биографии М. Бакунина. М.; Пг.: Гос.изд., 1923. Т. 1. С. 127). В «Воззвании к славянам» и «Основах новой славянской политики», «Основах славянской федерации» и др. работах, сформулировав девять основ славянской федерации, он выдвинул программу демократической славянской федерации, нацеленную на уничтожение царизма и монархии Габсбургов. Этот «революционный» или «демократический» панславизм требовал свободы и равенства, ликвидации феодализма и реализации права каждого на землю, опирался на принцип самоопределения народов. «Новая политика славянских племен, — утверждал Бакунин, — будет не государственною политикою, а политикою народов, политикою свободных, независимых людей» (Бакунин М.А. Основы новой славянской политики // Бакунин М.А. Собр. Соч. и писем. В 4 т. Т. 3. М.: Изд-во Всерос. Об-ва политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934–1935. С. 301). В свою очередь, А.И. Герцен будущее славянского мира также связывал со свободной федерацией, ядром которой ему представлялась Россия, освободившаяся от ярма крепостничества и самодержавия. Столицей же этой федерации он видел Константинополь — «Рим восточной церкви, центр притяжения всех славяно-греков, город, окруженный славяно-эллиническим наследием» (Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 12. Произведения 1852–1857 гг., М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. С. 199). Ни о каком «русификаторстве» в их концепциях нет и речи.

¹² Из книги: Ганс Кон. Национализм: его смысл и история // Проблемы Восточной Европы. № 41–42. Вашингтон. 1994. С. 88–169. <http://www.traditio.ru/holmogorov/library/k/kohn/6.htm>

¹³ См.: <http://traditio.ru/holmogorov/library/k/kohn/index.htm>; <http://www.turan.info/forum/showthread.php?t=1799>; <http://luxaur.narod.ru/biblio/2/tr/kon01.htm>; и др. сайты.

¹⁴ Пруссия при О. фон Бисмарке использовала идеи национализма, чтобы объединить всю современную Германию, политический пангерманизм возник как символ веры маленького немецкого сообщества в Австрии, отказавшегося признать неизменным отделение ее от остальной Германии в 1866 году в результате проигранной войны с Пруссией, и предпочитавшего жить в этнически гомогенном немецком государстве. Но это желание сталкивалось с противостоящими пожеланиями других этнических групп. Всем известна межнационалистическая борьба немецкоориентированной в культурном плане Австрии и славянской чешской Богемии, в ходе которой и возникла первая историческая форма политического панславизма — «австрославизм». В свете этого понятной становится и антиславянская (в силу тогдашних условий — главным образом, античешская) направленность пангерманской агитации, ее призывы к ликвидации дуалистической монархии и присоединении собственно Австрии к Германии.

Авторы сборника

1. *Агаев Бекхан Вахаевич* — аспирант кафедры истории социально-политических учений философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

2. *Баранов Андрей Владимирович* — доктор исторических наук, доктор политических наук, профессор кафедры политологии и политического управления Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

3. *Бойко Павел Евгеньевич* — доктор философских наук, заведующий отделением философии факультета истории, социологии и международных отношений Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

4. *Бойко Лариса Алексеевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

5. *Быковская Елена Федоровна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета (СИБСТРИН) (г. Новосибирск).

6. *Гордеев Илья Валерьевич* — преподаватель, аспирант кафедры теоретической политологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

7. *Гостищев Александр Кириллович* — кандидат философских наук, профессор кафедры философии Кубанского государственного университета; председатель Кубанского отделения Российского Философского общества (г. Краснодар).

8. *Ерыгин Александр Николаевич* — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Южного Федерального университета (г. Ростов-на-Дону).

9. *Зиноватый Павел Сергеевич* — преподаватель, аспирант кафедры теоретической политологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

10. *Кащенко Анна Сергеевна* — преподаватель, соискатель кафедры философии Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

11. *Киракосян Сусанна Арсеновна* — преподаватель, аспирант кафедры гражданского права Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

12. *Комиссарова Елена Александровна* — аспирантка кафедры литературы АГПИ им. А.П. Гайдара (г. Арзамас).

13. *Коновалова Елена Михайловна* — преподаватель, соискатель кафедры философии Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

14. *Костюков Александр Ермолаевич* — аспирант кафедры истории социально-политических учений философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

15. *Мартьянов Роман Геннадьевич* — аспирант кафедры отечественной истории АГПИ им. А.П. Гайдара (г. Арзамас).

16. *Мыркова Анна Валериевна* — кандидат политических наук, ассистент кафедры истории социально-политических учений Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

17. *Наливкина Надежда Венедиктовна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук Томского государственного педагогического университета (г. Томск).

18. *Нижников Сергей Анатольевич* — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (г. Москва).

19. *Облап Татьяна Кузьминична* — преподаватель кафедры социологии Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

20. *Потемкина Татьяна Владимировна* — кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

21. *Расторгуев Валерий Николаевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теоретической политологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

22. *Родионов Сергей Николаевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Северо-Кавказского государственного технического университета (г. Ставрополь).

23. *Самодин Сергей Владимирович* — соискатель кафедры государственной политики Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

24. *Сумин Олег Юрьевич* — кандидат философских наук, предприниматель (г. Монреаль).

25. *Тилинина Татьяна Валентиновна* — доктор философских наук, профессор кафедры философии Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

26. *Шамиурин Виктор Иванович* — доктор социологических наук, профессор кафедры теоретической политологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

27. *Шамиурин Андрей Викторович* — кандидат философских наук, пресс-секретарь, ЗАО «Аудиторско-консультационная группа» «Развитие Бизнес-Систем» (г. Москва).

28. *Шириняц Александр Андреевич* — доктор политических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва).

Агаев Бекхан Вахаевич
Баранов Андрей Владимирович
Бойко Павел Евгеньевич
Бойко Лариса Алексеевна
Быковская Елена Федоровна
Гордеев Илья Валерьевич
Гостищев Александр Кириллович
Ерыгин Александр Николаевич
Зиноватый Павел Сергеевич
Кащенко Анна Сергеевна
Киракосян Сусана Арсеновна
Комисарова Елена Александровна
Коновалова Елена Михайловна
Костюков Александр Ермолаевич
Мартьянов Роман Геннадьевич
Мырикова Анна Валериевна
Наливкина Надежда Венедиктовна
Нижников Сергей Анатольевич
Облап Татьяна Кузьминична
Потемкина Татьяна Владимировна
Расторгуев Валерий Николаевич
Родионов Сергей Николаевич
Самодин Сергей Владимирович
Сумин Олег Юрьевич
Тилинина Татьяна Валентиновна
Шамшурин Виктор Иванович
Шамшурин Андрей Викторович
Ширинянц Александр Андреевич

ISBN 978-5-93883-077-6



9 785938 830776