

РОССИЯ

В
диалоге
культур

НАУКА

УДК 13
ББК 71.0
P58

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 09-03-16040д*

Редколлегия:

академик А.А. ГУСЕЙНОВ,
член-корреспондент РАН А.В. СМИРНОВ,
кандидат философских наук Б.О. НИКОЛАИЧЕВ

Рецензенты:

доктор философских наук Ю.М. РЕЗНИК,
доктор философских наук А.Н. ЧУМАКОВ

Россия в диалоге культур / отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев. – М.: Наука, 2010. – 432 с. – ISBN 978-5-02-037096-8.

Что происходит с российской национальной культурой в эпоху глобализации? Ответить на этот вопрос очень непросто, поскольку процессы формирования общероссийского цивилизационного пространства, далеко не завершенные, сталкиваются с мощными тенденциями размыwania границ национальных культур. Какие процессы, центробежные или центростремительные, возьмут верх? Каковы альтернативные сценарии глобализации, обсуждаемые и выдвигаемые в не-западных культурах, в том числе в России? Обсуждению этих теоретических вопросов помогает детальное исследование отечественных философских традиций (почвенничество, европеизм, евразийство, русский авангард, космизм), изучение измерений современного российского общества.

Для философов, культурологов, политологов, историков, всех интересующихся проблемами глобализации и национальной культуры.

Научное издание

РОССИЯ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР

Утверждено к печати Ученым советом Института философии РАН

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*. Редактор *В.С. Егорова*

Художник *Т.В. Болотина*. Технический редактор *О.В. Аредова*

Корректоры *З.Д. Алексеева, Г.В. Дубовицкая, А.В. Морозова, Т.И. Шеповалова*

Подписано к печати 05.10.2010. Формат 60 × 90^{1/16}. Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 27,0. Усл.кр.-отт. 27,5. Уч.-изд.л. 30,0. Тираж 800 экз. (РГНФ – 300 экз.).

Тип. зак.

Издательство «Наука» 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-037096-8

© Институт философии РАН, 2010

© Редакционно-издательское оформление.

Издательство «Наука», 2010

Содержание

Предисловие	3
Раздел 1. Глобализация и национальная культура	
Глобальное и локальное в современной культуре (В.М. Межуев)	5
Национальная культура в эпоху глобализации (В.С. Малахов)	36
Раздел 2. Многообразие культур: опыт постижения	
Понятие диалога в контексте диалога культур (С.С. Неретина)	66
Познание чужого как способ самопознания (попытка ксенологии) (В.Г. Лысенко)	90
Общечеловеческое и всечеловеческое, или чему сегодня нас может научить Н.Я. Данилевский (А.В. Смирнов)	103
Культура и идентичность (М.Т. Степанянц)	110
Необходимые пролегомены кросскультурного философского исследования (Н.А. Канаева)	122
Раздел 3. Россия в глобальном мире	
Место России в глобализирующемся мире: философские споры в прошлом и настоящем (А.А. Кара-Мурза)	141
Политическая идентичность России в условиях глобализации (М.М. Федорова, А.Г. Глинчикова)	167
Проблемы российского самосознания: на материале русской литературы XIX в. (С.А. Никольский)	205
Русский космизм и современность (И.К. Лисеев, А.П. Огурцов)	251
Русская философия XX в. в мировом контексте (В.А. Лекторский)	285
О семиотическо-коммуникативной теории сознания (Л.С. Выготский и Л. Витгенштейн) (И.Т. Касавин)	293
Русская теургическая эстетика в глобализирующемся мире (В.В. Бычков)	309
Единство и дифференциация социокультурного пространства России (Н.И. Лапин, Л.А. Беляева, В.Г. Федотова, Н.Н. Федотова)	328
Человеческий потенциал России в контексте глобализации (В.Ж. Келле, И.И. Ашмарин, Г.Б. Степанова, Б.Г. Юдин)	355
Проблемы справедливости в современных общественных дебатах – в России и в мире (Р.Г. Апресян, А.В. Прокофьев)	381
Межрелигиозный диалог и межрелигиозные отношения в российском социокультурном пространстве (В.К. Шохин, Е.Г. Балагушкин)	405

Предисловие

Коллективный труд «Россия в диалоге культур» стал результатом работы сотрудников Института философии РАН в рамках исследовательской программы Отделения общественных наук РАН «Россия в глобализирующемся мире». Авторы этой книги не объединены единой концепцией. Наоборот, в ней представлены позиции, различие и разнообразие которых доходит до их противоположности. Такое разнообразие не случайно, оно обусловлено самим характером исследуемых проблем. Глобализация так или иначе затрагивает всех жителей планеты, и представители разных культур и цивилизаций не могут не занимать разные, а порой и противоречивые позиции. Свою задачу мы видели не в том, чтобы дать проработанный во всех деталях окончательный ответ, – это невозможно по самой сути обсуждаемых вопросов. Мы стремились к другому: концептуализировать проблему, насущность и острота которой становятся год от года всё очевиднее.

Что происходит с национальной культурой в эпоху глобализации? Еще несколько десятилетий назад понятие «национальная культура» казалось не просто оправданным, но в каком-то смысле самоочевидным, тривиальным. Пришло время задуматься о его основаниях и о самом его статусе: может быть, мы живем в переломное время и станем свидетелями его кардинальной трансформации или даже отмирания? А может быть, это понятие рано списывать со счета, и подобная позиция характеризует только один, но не единственно возможный сценарий глобализационных процессов? Этот вопрос составляет теоретический стержень книги, к нему так или иначе обращаются все ее авторы, однако специальной углубленной его проработке посвящен первый раздел нашего труда.

Нынешние процессы глобализации инициированы западной цивилизацией. Означает ли это, что она диктует и правила игры, или иные, не-западные народы и культуры, подключившиеся к этому процессу или втянутые в него, скажут свое слово и предложат свои представления о том, как должна идти глобализация? Что такое «диалог культур», и может ли такой диалог стать одним из магистральных направлений глобализации? Не является ли движение ко всечеловеческой – а не общечеловеческой – цивили-

зации стратегией, которая принципиально иначе ставит вопросы о ценности культур и их соотношении, и не следует ли именно эту стратегию положить в основу размышлений о глобализации? Каковы представления духовной и интеллектуальной элиты так называемых восточных культур о процессах глобализации, и каковы ее «восточные» сценарии? Эти и другие вопросы стоят в центре внимания участников второго раздела книги, где обсуждается опыт постижения культурной инаковости и выработка ответов на вызовы глобализации в не-западных культурах, в том числе и в России.

Третий, самый обширный раздел труда посвящен прошлому и настоящему опыту России, рассмотренному в аспекте глобализации. Общетеоретическая постановка вопроса о национальной культуре в условиях глобализации спроецирована здесь на материал российской действительности. Это относится и к истории дебатов о включенности России в глобализационные процессы, которые шли на российской почве более века назад. Это касается и ее интеллектуальной истории XX в., которая гораздо более прочно, чем представляется многим, связана с судьбами европейской философии и науки, будучи их составной частью. Это касается, наконец, исследования человеческого, социокультурного, политического и этически-духовного измерений российского цивилизационного пространства, которое формируется в условиях глобализационных процессов и является, среди прочего, ответом на них.

РАЗДЕЛ 1

Глобализация и национальная культура

Глобальное и локальное в современной культуре

1. Национальная культура как явление и понятие

Понятие национальной культуры не имеет в научной литературе однозначного определения, а отношение к ней неоднократно менялось в нашей истории. За различными суждениями о национальной культуре порой трудно уловить, о чем, собственно, идет речь. Часто под видом национальной культуры защищают то, что ею вовсе не является, разрушая попутно ее подлинные святыни и ценности. Возрождают древние обряды и обычаи, когда никакой еще нации не было, и равнодушно взирают на бедственное состояние школ, музеев и библиотек, без которых нет национальной культуры. Поощряют шоу-бизнес и массовую культуру и обрекают на финансовое голодание то, что входит в культурное достояние нации. Культурная архаика и массовая культура – тоже, конечно, культура, но не национальная: с их помощью можно возродить традиции племенной жизни или приобщиться к космополитизму современного общества, но сохранить своё национальное лицо невозможно.

Вместе с тем нельзя отрицать реальные трудности при определении границ национальной культуры. В неё часто включают либо всё, либо... ничего. Вот лишь один пример из истории нашей отечественной мысли. Русский философ Г.П. Федотов, много размышлявший на эту тему, склонен был трактовать понятие национальной культуры предельно широко. В статье «Новое отечество» он писал: «Нация, разумеется, не расовая и даже не этнографическая категория. Это категория прежде всего культурная, а во вторую очередь политическая. Мы можем определить её как совпадение государства и культуры. Там, где весь или почти весь круг данной культуры охвачен одной политической организацией и где, внутри нее, есть место для одной господствующей культуры, там образуется то, что мы называем нацией»¹. Нация есть, прежде всего, «культурное единство», куда входит «религия,

¹ Федотов Г.П. Судьба и грехи России // Избр. статьи по философии русской истории и культуры. СПб., 1992. Т. 2. С. 245.

язык, система нравственных понятий, общность быта, искусство, литература. Язык является лишь одним из главных, но не единственным признаком культурного единства»². «Культурное единство нации» в трактовке Федотова и есть то, что сегодня называют национальной культурой. Для него несомненно, что русские в плане своего культурного единства уже сложились как нация, однако это единство еще не нашло для себя адекватного национального государственного устройства. «Так за всё тысячелетие своей истории Россия искала национального равновесия между государством и культурой и не нашла его»³. В этом причина крайней неустойчивости российского государства, которая, как предсказывал Федотов, рано или поздно приведет его к распаду.

Другой русский мыслитель – социолог Питирим Сорокин – в противоположность точке зрения Федотова отрицает возможность определения нации через религию, язык, мораль и проч., т.е. через то, что обычно понимают под термином «национальная культура». Но тогда и само существование национальной культуры ставится под сомнение. Обращаясь к понятию «национальная культура», Сорокин пишет: «Но разве это “туманное пятно” (т.е. национальная культура. – *В.М.*) не состоит как раз из тех элементов, о которых только что шла речь? Выбросьте из “культуры” язык, религию, право, нравственность, экономику и т.д., и от “культуры” останется пустое место»⁴. Определяя нацию через культуру, мы рискуем превратить нацию в миф, которому в действительности ничего не соответствует.

Как ни парадоксально, по-своему прав каждый из этих авторов. Национальная культура, действительно, включает в себя язык, религию, мораль, искусство и проч., но ни один из этих элементов не может служить признаком, отличающим одну национальную культуру от другой. Большинство мировых религий имеет наднациональный характер, многие культуры (английская и американская, испанская и латиноамериканские) говорят на одном языке. Все знают, что искусство национально, но что отличает одно национальное искусство от другого? Если только язык, как быть тогда с музыкой и живописью? Ведь звуки и цвета не имеют национальной природы, и тем не менее музыка Верди – итальянская музыка, а Чайковского и Мусоргского – русская. В каждой национальной литературе есть свои поэты, прозаики, драматурги, которые создают свои произведения на разных языках, но работают в одних и тех же литературных жанрах и формах. И разве русский роман отличается от французского только языком,

² Там же.

³ Там же. С. 248.

⁴ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 247.

на котором написан? Тогда перевод снимет эту разницу. Есть, видимо, более тонкая и трудноуловимая грань между национальными искусствами, над обнаружением которой постоянно бьются литературоведы и искусствоведы. Пусть они и ищут ее в каждом конкретном случае. Но можно ли в общем виде представить то, что отличает одну национальную культуру от другой?

Пытаясь раскрыть «субстанциальную основу» национальной культуры, говорят обычно о том, что она выражает «душу» народа, его менталитет, общность исторической судьбы, особенности его психического склада и характера, присущий ему взгляд на мир и проч. Такое объяснение, возможно, и верно, но слишком абстрактно и метафизично, отсылает к реалиям, которые не поддаются верификации (опытной проверке) и теоретическому анализу. И, главное, не содержит критерия, отличающего национальную культуру от культуры ненациональной, ведь также выражающей чью-то «душу». Не все же культуры являются национальными. В наскальной живописи тоже есть «душа», но она – не национальная. И чем национальная «душа» отличается от всякой иной «души»? Питирим Сорокин прав: нельзя всерьез доверять дефинициям, которые видят в нации «метафизический принцип», какую-то таинственную «вне- и сверхразумную сущность». Сюда относится и определение нации как «коллективной души», которое создается «путем подчёркивания психологической природы этого явления». Отсюда он делает вывод, что «национальности как единого социального элемента нет, как нет и специально национальной связи»⁵, т.е. в социальном мире нет ничего такого, что, безусловно, заслуживало бы названия национального.

Слово «нация» латинского происхождения и не имеет перевода на русский язык. Обычно мы сближаем его со словом «народ», хотя во всех европейских языках это разные понятия. Народ для нас нечто более понятное, чем нация, и, говоря о нашей истории, мы предпочитаем пользоваться именно этим словом – «власть и народ», «интеллигенция и народ». Россия – страна многонациональная, но населяют ее разные народы, среди которых русские – такой же народ, как и другие, хотя и количественно преобладающий. Пытаясь как-то обозначить общность всех народов, населяющих Россию, мы также пользуемся этим понятием: в советские времена говорили о советском народе, в наше время – о российском народе. Но значит ли это, что понятия «народ» и «нация» – синонимы?

На различие между ними обратил внимание уже В.Г. Белинский. «В русском языке, – писал он, – находятся в обороте два слова, выражающие одинаковое значение: одно коренное рус-

⁵ Там же. С. 248.

ское – народность, другое латинское, взятое нами из французского – национальность»⁶. Между ними при всем сходстве существуют и различие. «Народность» относится к «национальности» как вид к роду: в каждой нации есть народ, но не каждый народ есть нация. Под народом, как считает Белинский, следует понимать низший слой общества, к которому в те времена и позже относили в основном крестьянство, под нацией – «совокупность всех сословий государства», включая высшие и образованные слои, которым доступно понимание того, чего не знают и не понимают простые люди, или простолюдины. «Песни Кирши Данилова есть произведение народное; стихотворение Пушкина есть произведение национальное; первая доступна и высшим (образованнейшим) классам общества, но второе доступно только высшим (образованнейшим) классам общества и не доступно разумению народа, в тесном и собственном значении этого слова»⁷.

В любой нации народ сохраняется как ее неизменная субстанция. «Сущность всякой национальности состоит в ее субстанции», которая есть «непреходящее и вечное в духе народа, которое само не изменяясь, выдерживает все изменения, целостно и невредимо проходит чрез все фазисы исторического развития»⁸. В этом смысле любой народ есть «нация в возможности, а не в действительности», первое и еще несовершенное проявление национальной жизни. По мнению Белинского, русская нация возникла в России только со времен Петра, когда народ отделился от бар, перестал понимать их, тогда как высшие слои могли по-прежнему понимать низшие слои. Они и представляют здесь русскую нацию. Народ же, заключая в себе потенциальную возможность существования нации, еще не является нацией в ее полном проявлении.

В объяснении национального Белинский, следовательно, апеллирует к «духу народа», к некоему заключенному в нем субстанциальному началу, выводя отсюда все особенности национальной жизни и культуры. А почему у одного народа одна субстанция, а у другого – другая, на этот вопрос, считает Белинский, невозможно ответить. Субстанциальный подход по существу не добавляет к понятию нации и национальной культуры ничего сверх того, что уже содержится в народной душе. По той же схеме, раскритикованной Питиримом Сорокиным, многие рассуждают и поныне, правда, используя для этого более современные термины – «коллективное бессознательное», «архетипы» и проч.

Правильнее, видимо, считать национальную культуру понятием не субстанциальным, заключающим в себе некий мета-

⁶ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1954. Т. V. С. 149–150.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

физический или психологический субстрат, а функциональным, имеющим смысл лишь при сопоставлении, соотнесении разных культур. Каждая национальная культура существует в соотношении (в сравнении) с другими национальными культурами, отличаясь от них в том, что присуще им всем (иначе, как их можно сравнивать друг с другом). Она, следовательно, осознает себя национальной в силу наличия других национальных культур, т.е. как существующую не в единственном, а во множественном числе. Не будь других культур, не было бы и ее.

Народы древности (греки, например), считая культурными только себя, называя других варварами, не имели никакого понятия о национальной культуре. Средневековая Европа, мыслившая себя как единую христианскую нацию, говорящую по-латыни, также не знала этого понятия. Культура, считающая себя единственной в мире, естественно, не осознает себя национальной. Для этого ей нужно признать существование других культур, соотнести себя с ними, что предполагает достаточно высокий уровень культурного самосознания людей. Чем же характеризуется этот уровень?

Возникновению национальных культур препятствовало, конечно, не отсутствие соответствующего понятия, а предшествующий им тип культурного развития. И тогда культуры существовали во множественном числе, но мыслили себя в отношении не друг к другу, а только к самим себе. Это эпоха существования этнических культур, лишенных письменности. До возникновения письменности каждый народ живет в стихии устной речи, объединен внутри себя общими для всех преданиями, обычаями, верованиями, передающимися от поколения к поколению на уровне соседства или прямого родства. Они и образуют народную (этническую) культуру. Такая культура (фольклор, например) безымянна, анонимна, лишена именного авторства, является продуктом коллективного творчества. Все они существуют в состоянии изоляционизма друг от друга, резкого противопоставления своего чужому (только «своё» считается нормой), обострённого чувства вражды и неприязни ко всему, что выходит за их пределы. Именно эти культуры обладают постоянно воспроизводимым «субстратом» – единством «крови и почвы», т.е. общностью происхождения (кровного родства) и места проживания. Обладая пространственным разнообразием, они лишены временной координаты, невосприимчивы к любым инновациям. Будучи непосредственно коллективной формой культурной идентичности, в которой индивид не отличает себя от группы, они не способны соотносить, сопоставлять, соизмерять себя с другими культурами. Этнические культуры позволяют каждому народу оставаться самим собой, но

мало способствуют его совместной жизни с другими народами. Когда такая жизнь станет исторической необходимостью, наступит время национальных культур.

Последние, вбирая в себя наследие народной культуры, складываются в русле большой традиции письменной культуры. Сама по себе письменность возникла, конечно, задолго до образования наций – в странах древней цивилизации – но именно она привела, в конечном счете, к появлению национальных культур, имеющих своим истоком возникновение национального литературного языка и национальной литературы.

Письменность уже сама по себе способна объединять людей, живущих на больших пространствах и не связанных между собой узами прямого родства. Она же расширяет границы их общения во времени, позволяя живущим в нем поколениям обмениваться между собой своими посланиями. Но своим происхождением она, видимо, обязана осуществленному когда-то прорыву людей за рамки обособленного этнического существования, приведшему первоначально к созданию не нации, а цивилизации (или империи). В духовной сфере этот прорыв увенчался рождением мировых религий. Народы, создавшие древние цивилизации, идентифицировали себя не по национальному, а по религиозному и политическому признакам, т.е. по своим богам и правителям. Письменность в этом смысле есть язык цивилизованного человека в отличие от устного языка народов, не знающих еще никакой цивилизации.

О нациях заговорили после того, как они впервые сложились в Европе. Нации формируются внутри цивилизации, и первой такой цивилизацией, давшей начало этому процессу, стала европейская. Так, еще средневековая католическая Европа, читавшая и писавшая преимущественно по-латыни, осознавала себя единой христианской нацией под водительством Римской Церкви. Стремление европейских государств обрести независимость от Римской Церкви привело в конечном счете к образованию национальных государств – так называемых государств-наций, чьим официальным языком стал родной язык живущего в них народа. Это потребовало создания национального литературного языка, с образования которого начинается история любой национальной культуры. Начало этому процессу было положено переводом Библии и других священных текстов с латыни на языки европейских народов.

Среди признаков, отличающих одну нацию от другой, Э. Хобсбаум выделяет «существование давно и прочно утвердившейся культурной элиты, обладающей письменным национальным языком – литературным и административным»⁹. Обладание нацио-

⁹ Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998. С. 62.

нальным языком не вело, однако, к обрыву связи национальных элит с общей для них всех системой ценностей, включавшей в себя античный рационализм и христианство. Верность этим ценностям объединяла всю образованную Европу, а в случае с христианством – и ее народы. Возникшие на исходе Средневековья национальные культуры представляли собой своеобразный сплав, синтез этнокультурного наследия каждого народа с ценностями, общими для всей европейской цивилизации.

Без синтеза особенного и всеобщего нет никакой нации и, следовательно, нет национальной культуры. Данное обстоятельство имеет принципиальное значение. Национальная культура не является простым переводом этнического наследия на язык письменности, иначе народы становились нациями благодаря усилиям этнографов, фиксирующих в письменной форме то, что они выражают изустно. Каждая нация включает в себе то, что еще Владимир Соловьев называл «сверхнациональным единством». «Смысл существования нации, – писал он, – лежит не в них самих, но в человечестве», которое есть не абстрактное единство, но при всем несовершенстве «реально существует на земле», «движется к совершенству... растет и расширяется вовне и развивается внутренне»¹⁰. Можно спорить с тем, как он понимал это единство, в чем видел его приоритеты, но нельзя отрицать сам факт его наличия. Нация, согласно такому пониманию, существует как бы в зазоре между этнической обособленностью и сверхнациональным единством, локальным и универсальным, являя собой синтез того и другого. Схематически всю цепь можно представить в виде формулы «этнос–нация–сверхнациональное единство (человечество)», в которой нация – среднее звено между ее крайними полюсами.

Становясь нацией, народ не растворяется в наднациональном пространстве, но включается в него с минимальными для себя потерями и издержками, сохраняет свою особенность и самобытность. В этом смысле нация – не конечный пункт истории, а лишь промежуточный этап на пути движения народов к интеграции в общемировом масштабе. В качестве нации народы обретают способность понимать друг друга, вступать между собой в общение и диалог. Зрелые нации, как правило, не страдают ксенофобией, презрением ко всему иностранному и чужому. Крайний национализм, отвергающий все чужое, – болезнь не сложившейся до конца нации, когда еще сильны пережитки этнического прошлого с их групповым эгоизмом и отсутствием развитого индивидуального самосознания.

¹⁰ Русская идея. М., 1992. С. 192.

В начальной фазе своего существования национальные культуры взаимодействуют друг с другом на уровне своих образованных элит. Именно они берут на себя функцию культурного посредничества между разными народами. Носителями национальной культуры являются в первую очередь ее творцы – выдающиеся писатели, художники, мыслители, чьи имена обрели значение общепризнанных классиков этой культуры. Будучи продуктом индивидуального творчества, несущим на себе печать именного авторства, она воспринимается, усваивается также на индивидуальном уровне, в акте личного потребления (уже умение читать и писать требует от человека индивидуальных усилий).

Отсюда свойственное национальной культуре стилистическое и идейное многообразие индивидуальных самовыражений: к каждой из них могут принадлежать люди с разными взглядами, вкусами и предпочтениями. В любой национальной культуре можно найти своих просветителей и романтиков, традиционалистов и модернистов, консерваторов и новаторов. Здесь каждый имеет право на личную позицию и мнение, что, разумеется, не исключает их определенного сходства и подобия, обусловленных общностью этнического происхождения. Принципом существования национальных культур в отличие от культур народных является, следовательно, свободная в своем самовыражении и духовном выборе личность. Если народ можно определить как коллективную личность (здесь личность как бы одна на всех), то нация – это коллектив личностей, где каждый имеет свое неповторимое лицо.

Нация тем и отличается от народа, что рождает и культивирует особый тип личности, способной быть чем-то большим, чем просто слагаемым той или иной коллективной общности. Она не отрицает своих этнических корней, целиком вбирает их в себя, но потому и не является этнографической категорией, что связывает людей единством не крови, а культуры, которая дается индивиду не от рождения, а в результате его собственных усилий и свободного выбора. Не всякий поэтому, кто является русским по крови, принадлежит на том же основании к русской нации. Можно быть русским по крови и не быть им по культуре, равно как и наоборот. Свою этничность поменять нельзя, а нацию можно: первое от нас не зависит, не является нашей личной заслугой, второе есть результат усвоенной нами культуры. Те, кто называют себя американцами русского происхождения или русскими немецкого происхождения, достаточно четко формулируют соотношение национальности и этничности.

Не выходя за пределы собственного этноса, трудно увидеть в другом этносе нечто близкое для себя. Выражение «дружба

народов» в этом смысле не совсем точное. Народы не дружат, дружат люди, представляющие разные народы, но способные при этом выходить за границы своего обособленного этнического существования. Этноты, в которых индивид еще не отличает себя от коллектива, не осознает себя индивидуальностью, обладают структурным сходством, но лишены, как правило, дара общения, склонны видеть в других этносах если не врага, то чужака (здесь источник всех межэтнических конфликтов). И только приобщаясь к ценностям более высокого – надэтнического – порядка, народы обретают способность к взаимопониманию и общению. Но это и равносильно их превращению в нацию.

В различных интерпретациях национальной культуры национальное часто трактуют исключительно как границу, отделяющую одну культуру от другой без какой-либо опосредующей их связи. Но тогда непонятно, что отличает нацию от этноса, в чем смысл ее появления на свет. В крайних версиях националистической идеологии (таких, например, как фашизм) национальное редуцируется к «чистоте крови и расы», культура предстает как набор биологически врожденных реакций и стереотипов поведения, а государство как политический союз людей одной крови, как форма этнократического правления с ее лозунгами типа «Франция для французов», «Россия для русских» и проч.

Есть и другая версия национальной культуры, трактующая ее как прежде всего продукт индустриального общества. По словам Э. Геллнера, «век перехода к индустриализму неизбежно становится веком национализма...»¹¹. В таком обществе «культура – больше не просто украшение, утверждение и узаконивание социального порядка, который поддерживается и более жесткими, насильственными мерами, Культура теперь – это необходимая общая среда. Источник жизненной силы или скорее минимальная общая атмосфера, только внутри которой члены общества могут дышать, жить и творить. Для данного общества это должна быть атмосфера, в которой все его члены могут дышать, говорить и творить; значит, это должна быть единая культура. Более того, теперь это должна быть великая или высокая (обладающая своей письменностью, основанная на образовании) культура, а не разобщенные, ограниченные, бесписьменные малые культуры или традиции»¹².

Всё так, но почему эта культура – национальная? А потому, утверждает Геллнер, что она основывается не на этнической общности или сословной принадлежности людей, а на необходимо-

¹¹ Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991. С. 97.

¹² Там же. С. 93.

сти выполнения гражданами стандартизированных социальных и профессиональных ролей, что требует и единой (гомогенной) культуры, свободной от местных различий, базирующейся на столь же стандартизированном литературном языке. В индустриальном обществе все его члены «должны быть способны общаться с помощью письменных, безличных, свободных от контекста, ни к кому не обращенных типовых посланий. Поэтому средством этого общения должен быть единый, общий для всех, стандартизированный устный и письменный язык»¹³.

В таком изображении национальная культура утрачивает присущие ей индивидуальные формы самовыражения и более смахивает на предельно рационализированный и стандартизированный язык научной и технической информации. Но можно ли считать подобный язык национальным? Язык Пушкина, Тургенева, Толстого, Достоевского – не язык индустриального общества, хотя именно в нем сложились нормы общерусского литературного языка. Принадлежит к одной национальной культуре, люди, действительно, говорят и пишут на одном языке, но ведь говорят и пишут по-разному. Национальная культура превращает человека не в носителя безличной роли, а в личность, сознающую свою индивидуальность. Она, следовательно, не отрицает, а повышает ценность индивидуального начала в культуре, без чего последняя уподобилась бы абстрактному языку научных формул и понятий.

Своеобразной формой решения национальной проблемы в культуре стала пропагандируемая сегодня на Западе (особенно в США) политика мультикультурализма, целью которой является сохранение с помощью государства культурных особенностей и традиций малых этнических групп. Такая политика вызывает ответную критику со стороны тех, кто идею искусственного сохранения малых групп противопоставляет идею равного участия в публичной жизни всех членов общества, независимо от их этнической принадлежности. Это позволяет любой культуре на равных правах конкурировать с другими. Культурная идентичность в современном обществе, согласно такому подходу, должна строиться не на обязательных предписаниях, регламентирующих жизнь индивида в группе, а на его свободном культурном выборе. Такая свобода дает возможность постоянно реконструировать социальную реальность, изменять образующие ее смыслы, значения и цели. Социальный конструктивизм применительно к культуре, по мнению американского культуролога Сейлы Бенхабиб, означает, «что культура групп людей не является данностью, а формируется и меняется с течением времени через обычаи. Культуры не выступают целостностями с четко обозначенными гра-

¹³ Там же. С. 89.

ницами; они представляют собой смысловые сети, вновь и вновь переопределяемые через слова и дела своих носителей»¹⁴.

Но тогда движениям за сохранение традиционной – религиозной и любой другой – культурной идентичности, пытающимся «заморозить во времени и пространстве границы, разделяющие группы людей и культуры»¹⁵, следует противопоставить демократически эгалитарную политику, означающую не только сохранение культуры меньшинств посредством вмешательства государства, но и расширение демократического участия людей в процессе межкультурного диалога и общения. Подобное участие ведет к появлению новых культурных групп и их инкорпорированию в гражданское общество. «В отличие от мультикультуралиста, – пишет Бенхабиб, – теоретик демократического направления признает, что в зрелых обществах политическое инкорпорирование новых групп приведет, скорее, к гибридизации культурного наследия на обоих полюсах. Современные люди могут выбрать, поддерживать ли им свои культурные традиции или разрушить их... Короче говоря, демократическое инкорпорирование и сохранение преимущества культур могут и не быть взаимоисключающими. Если все же выбирать между ними, то я поставила бы распространение демократического участия и равенство выше сохранения культурных особенностей»¹⁶.

Следует согласиться с тем, что демократия в сфере культуры – это, прежде всего, право человека на свободный выбор своих культурных предпочтений, не нарушающий при этом свободу выбора других. Это не мультикультурализм с его искусственной консервацией образа жизни культурных меньшинств, а именно демократия, предоставляющая всем равные права для участия в культурной жизни общества. Главное, чтобы это участие не ограничивалось соображениями ложно понятой этнической солидарности, не регламентировалось внешним принуждением со стороны государства или отдельной группы, а диктовалось личным решением, т.е. было свободным. Никто никого не может заставить жить в той или иной культуре без личного на то согласия. Любая культура способна продлить свое существование не через ее насильственное навязывание или обязательное предписание индивиду, а в результате его собственного добровольного выбора. Короче, в демократическом государстве культура, как и власть, есть результат свободного – но уже не коллективного, а индивидуального – выбора, который осуществляется посредством не

¹⁴ Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003. С. XXXV.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. LII–LIII.0

политической процедуры, а личных усилий и постоянной работы собственной головы.

И тем не менее национальная культура (как и нация) – не вечная категория. У нее есть свое начало и свой конец. Создания национальной культуры (как до того народной) навсегда останутся в памяти людей, будут и дальше служить им источником творческого вдохновения, но отсюда не следует, что культура в этой форме будет развиваться и дальше, что ею завершается культурная эволюция человечества. Напомню мысль Владимира Соловьева о том, что нация есть лишь промежуточное звено в движении человечества к «сверхнациональному единству». Выход культуры за свои национальные границы стал очевиден уже с момента появления так называемого массового общества и массовой культуры. Не давая этому процессу однозначно негативную или позитивную оценку, нельзя вместе с тем оставить его и без внимания, если мы хотим понять логику культурного развития в современную эпоху.

2. От культуры национальной к культуре массовой

В XX в. культура стала объектом мощной экспансии со стороны новых – аудиовизуальных и электронных – средств коммуникации (радио, кино, телевидение), охвативших своими сетями практически все пространство планеты. В современном мире средства массовой информации (СМИ) обрели значение главного производителя и поставщика культурной продукции, рассчитанной на массовый потребительский спрос. Ее потому и называют массовой культурой, что она не имеет четко выраженной национальной окраски и не признает для себя никаких национальных границ. В качестве совершенно нового культурного феномена она является предметом изучения уже не антропологического (этнологического) или гуманитарного (филологического и исторического), а социологического знания.

Массы – особого рода социальная общность, которую следует отличать и от народа (этнуса), и от нации. Если народ представляет собой коллективную личность с единой для всех программой поведения и системой ценностей, если нация – это коллектив личностей, то массы – это безличный коллектив, образуемый внутренне не связанными между собой, чуждыми и безразличными друг другу индивидами. Так, говорят о массе производственной, потребительской, профсоюзной, партийной, зрительской, читательской и проч., которая характеризуется не столько качеством образующих ее индивидов, сколько своим численным составом и временем существования.

Наиболее типичным примером массы может служить толпа. Массу называют порой «толпой одиноких» (таково заглавие книги американского социолога Д. Рисмена), а XX век – «веком толп» (название книги социального психолога С. Московичи)¹⁷. Согласно «диагнозу нашего времени», поставленному немецким социологом Карлом Манхеймом еще в 30-е годы прошлого века, «основные изменения, свидетелями которых мы сегодня являемся, в конечном итоге объясняются тем, что мы живем в массовом обществе»¹⁸. Своим возникновением это общество обязано росту крупных промышленных городов, процессам индустриализации и урбанизации. С одной стороны, его характеризует высокий уровень организации, планирования, управления, с другой – сосредоточение реальной власти в руках меньшинства, правящей бюрократической элиты.

Социальной базой массового общества являются не свободные в своих решениях и действиях граждане, а скопления безразличных друг к другу людей, сведенных вместе по чисто формальным признакам и основаниям. Оно – следствие не автономизации, а атомизации индивидов, чьи личные качества и свойства никем не принимаются в расчет. Его появление стало результатом включения больших групп людей в социальные структуры, функционирующие независимо от их сознания и воли, навязанные им извне и предписывающие им определенный способ поведения и действия. Социология и возникла как наука об институциональных формах социального поведения и действия людей, в которых они ведут себя согласно предписанным им функциям или ролям. Соответственно изучение психологии масс получило название социальной психологии.

Будучи чисто функциональным образованием, масса не обладает собственной и внутренне сплавивающей ее программой действий (последнюю она всегда получает извне). Каждый здесь – сам по себе, а все вместе – достаточно случайное объединение людей, легко подверженное внешним воздействиям и разного рода психологическим манипуляциям, способным вызывать у массы определенные настроения и эмоции. За душой у массы нет ничего такого, что она могла бы посчитать своей общей ценностью и святыней. Ей нужны кумиры и идолы, которым она готова поклоняться, пока они владеют ее вниманием и потворствуют ее желаниям и инстинктам. Но она же и отвергает их, когда они противопоставляют себя ей или пытаются подняться выше ее уров-

¹⁷ Об этом см. также: *Ясперс К., Бодрийар Ж.* Призрак толпы. М., 2007. Этот сборник составлен из работ Ясперса «Власть массы» и Бодрийара «Феномены современности».

¹⁸ *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 414.

ня. Массовое сознание рождает, конечно, свои мифы и легенды, может полниться слухами, подвержено разным фобиям и маниям, способно, например, беспричинно впасть в панику, но всё это – результат не сознательных и продуманных действий, а иррационально возникающих на массовой почве переживаний и страхов.

Главной ценностью массового общества является не индивидуальная свобода, а власть, которая, хотя и отличается от власти традиционной – монархической и аристократической, в своей способности управлять людьми, подчинять себе их сознание и волю намного превосходит последнюю. Люди власти становятся здесь подлинными героями дня (о них больше всего пишет пресса, они не сходят с экранов телевидения), приходя на смену героям прошлого – инакомыслящим, борцам за личную независимость и свободу. Власть в массовом обществе столь же обезличена, деперсонализирована, как и само общество. Это уже не просто тираны и деспоты, чьи имена все знают, а скрытая от глаз общественности корпорация людей, управляющих страной, – «властвующая элита». Орудием ее власти, сменяющим старую «систему надзора и наказания», служат мощные финансовые и информационные потоки, которыми она распоряжается по собственному усмотрению. Кто владеет финансами и СМИ, тому и принадлежит власть в массовом обществе.

В целом массовая культура и есть орудие власти массового общества над людьми. Будучи рассчитана на массовое восприятие, обращаясь не к каждому отдельно, а к огромным аудиториям, она ставит своей задачей вызвать у людей однотипную, однозначную, одинаковую для всех реакцию. Национальный состав этой аудитории не имеет при этом существенного значения. Массовый характер восприятия, когда малознакомые и ничем не связанные между собой люди как бы сливаются в едином для себя эмоциональном отклике, – специфическая особенность приобщения к массовой культуре.

Понятно, что сделать это легче, обращаясь к самым простым, элементарным чувствам и настроениям людей, не требующим серьезной работы головы и духовных усилий. Массовая культура – не для тех, кто хочет «мыслить и страдать». В ней ищут по большей части источник бездумного веселья, ласкающего глаз и слух зрелища, заполняющего досуг развлечения, удовлетворения поверхностного любопытства, а то и просто средства для «ловли кайфа», получения разного рода удовольствий. Достигается такая цель посредством не столько слова (тем более печатного), сколько изображения и звука, которые обладают несравненно большей силой эмоционального воздействия на аудиторию. Массовая культура – по преимуществу аудиовизуальная. Она предназначена

не для диалога и общения, а для снятия стрессов от избыточных социальных перегрузок, для ослабления чувства одиночества у живущих рядом, но не знающих друг друга людей, позволяя им на какое-то время ощутить себя одним целым, эмоционально разрядиться и дать выход накопившейся энергии.

Социологи отмечают обратную зависимость между просмотром телепередач и чтением книг: с увеличением времени первого сокращается второе. Общество из «читающего» постепенно становится «глазеющим», на смену письменной (книжной) культуре постепенно приходит культура, основанная на восприятии зрительных и звуковых образов («конец галактики Гутенберга»). Они-то и становятся языком массовой культуры. Письменное слово, конечно, полностью не исчезает, но постепенно девальвируется в своем культурном значении.

Судьба печатного слова, вообще книги, в эпоху массовой культуры и «информационного общества» – большая и сложная тема¹⁹. Замена слова изображением или звуком создает в культурном пространстве качественно новую ситуацию. Ведь слово позволяет увидеть то, что нельзя увидеть обычным глазом. Оно обращено не к зрению, а к умозрению, позволяющему мысленно представить то, что им обозначается. «Образ мира, в слове явленный» со времен Платона называют идеальным миром, который становится доступен человеку лишь посредством воображения, или рефлексии. А способность к ней в наибольшей степени формируется чтением.

Другое дело, наглядное изображение, картинка. Ее созерцание не требует от человека особых мыслительных усилий. Зрение заменяет здесь рефлексию, воображение. Для человека, чье сознание сформировано средствами массовой информации, нет идеального мира: он исчезает, растворяется в потоке зрительных и слуховых впечатлений. Он зрит, но не мыслит, видит, но часто не понимает. Удивительная вещь: чем больший объем такой информации оседает в голове человека, тем менее он критичен по отношению к ней, тем более утрачивает собственную позицию и личное мнение. Читая, еще можно как-то соглашаться или спорить с автором, но, долгое общение с экранным миром постепенно убивает всякую сопротивляемость ему. В силу своей зрелищности и общедоступности этот мир намного убедительней книжного слова, хотя и более разрушителен в своем воздействии на способность суждения, т.е. на способность человека самостоятельно мыслить.

¹⁹ Ей посвящена, в частности, написанная коллективом авторов книга «Общество и книга: от Гутенберга до Интернета» (М., 2000).

Массовая культура, выйдя за рамки национальной культуры, с одной стороны, обрела по существу космополитический характер, с другой – явно понизила порог индивидуальной восприимчивости и избирательности. Ее производство, поставленное на поток, мало чем отличается от производства товаров массового потребления. Даже при хорошем дизайне эти товары рассчитаны на среднестатистический спрос, а не на индивидуальные предпочтения и вкусы. Безгранично расширяя состав и объем своей аудитории, они приносят ей в жертву уникальность и неповторимость авторского начала, на чем держалось все здание национальной культуры. Если последняя и продолжает кого-то интересовать в таком качестве, то уже явное меньшинство и в статусе высокой (классической) и даже элитарной культуры.

Отсюда понятно, почему именно в массах большинство западных интеллектуалов увидело главного врага культуры. По их мнению, на смену национальным формам жизни людей приходит космополитический город с живущими в нем обезличенными массами. В такой неподходящей для себя среде культура попросту умирает, а то, что ею называется, не имеет к ней прямого отношения. Культура позади нас, а не впереди, всякие разговоры о ней в будущем времени лишены смысла. Теперь под культурой понимают достигшую гигантских масштабов индустрию развлечений, производство благ и услуг, предназначенных для массового потребления.

И сегодня эта тема активно обсуждается на Западе. Сошлюсь на книгу известных специалистов в области культурной политики Марка Пахтера и Чарльза Лэндри, переведенную у нас под названием «Культура на перепутье. Культура и культурные институты в XXI веке». Первое, что они констатируют, – это наличие в культуре совершенно новой ситуации, в корне отличной от той, что еще существовала недавно. Эта ситуация создает, по их словам, весьма «тревожную атмосферу», вызванную прежде всего «кризисом финансирования». «Те, кто обычно вкладывал средства в культуру, – пишут они, – сегодня задумываются, почему они это делают, на что идут их средства, и требуют, чтобы работники сферы культуры по-новому объяснили свои цели и задачи. Это относится как к государственному финансированию, так и к частным спонсорам, корпорациям или социальным элитам, которые вносят свой финансовый вклад в деятельность организаций культуры»²⁰. Западные бизнесмены неохотно тратят деньги на культурные проекты, считая их весьма сомнительными по своим целям и задачам.

²⁰ Пахтер М., Лэндри Ч. Культура на перепутье. Культура и культурные институты в XXI веке. М., 2003. С. 15.

Другим фактором, «вызывающим озабоченность», Пахтер и Лэндри называют возросшую в условиях рынка и массового общества конкуренцию между классикой, экспериментом и популярным зрелищем (в театрах) или между наукой и развлечением (в музеях). Новая структура досуга и свободного времени со всей остротой ставит вопросы: «Что происходит при таком сближении культуры и коммерции, образования и развлечения? Каков итоговый баланс положительных и отрицательных последствий этой конвергенции?»²¹. Меняется само представление о назначении и роли в обществе культурных институтов: если раньше считалось, что любой культурный опыт ведет к совершенствованию человека, а культурные институты хороши сами по себе, то теперь оправданность их существования не столь очевидна.

«Культурный ландшафт» современного общества, действительно, сильно преобразился. Наряду с традиционными формами производства и потребления культуры, он включает в себя новые формы, способные удовлетворить спрос любой массовой аудитории. Работая преимущественно на рынок, делая его главным арбитром «в вопросах ценностей и вкуса», многие культурные институты не чувствуют себя столь уверенно как раньше и вынуждены, по мнению авторов книги, пересмотреть свои цели и задачи. Сама культура в своем отношении к обществу оказывается в сложном положении: она либо вынуждена играть по правилам этого общества, либо занимать «отстраненно-ироническую позицию».

Чем вообще должна стать культура в XXI в.? Если в средние века она служила религии и Церкви, в эпоху Возрождения – городской знати и княжеской власти, начиная с эпохи Просвещения – обществу и гражданам, то в начале XX в. произошло ее расщепление на «высокую» и «низкую» культуры, т.е. на авангардистскую и коммерческую, или популярную. К ним Пахтер и Лэндри добавляют еще одно ее понимание – инструментальное, согласно которому культура обязана служить политическим целям и стратегиям, направленным на общественное развитие или решение социальных проблем. Все эти противоречащие друг другу требования к культуре создают «невероятную путаницу целей», порождают в обществе негативные реакции, раздражение и недовольство: культура авангарда бросает вызов традиционной культуре, защитники последней отвергают авангард, поборники социальной роли культуры не приемлют ни того, ни другого, молодежная культура восстает против культуры классической. В этой ситуации вопрос о том, какими приоритетами должна руководствоваться культура, оказывается крайне актуальным. Как

²¹ Там же. С. 16.

отмечают авторы книги, сегодня явное предпочтение отдается рынку, на котором люди реализуют свое стремление к материальному благополучию, комфорту, личной независимости и безопасности. Включенные в систему рыночных отношений, они и диктуют свои приоритеты культуре. Такие люди «предпочитают синицу в руках журавлю в небе; удовольствие для них выше самореализации, изобретательность важнее обычая, а открытость и общедоступность ценнее, чем привилегии»²².

В культуре, живущей по законам рынка, стирается различие между «ценностью», на которую она всегда ориентировалась, и рыночной стоимостью. Ценность культуры измеряется в конечном счете ее ценой. Хотя рынок в наши дни и стремится приспособиться не только к материальным, но и к духовным запросам людей, всячески эстетизирует акт купли-продажи товара, придает ему видимость культурной услуги (превращая, например, супермаркет в подобие культурного института), суть дела от этого не меняется – культура здесь не более, чем внешняя обертка для торговой операции. Поставленная на службу торговле или ставшая сама торговлей, единственной целью которой является извлечение прибыли, она перестает быть тем, чем была прежде – носителем общезначимых смыслов и ценностей. Можно ли вернуть культуре утраченный ею статус смыслополагающей сферы человеческой жизни? – таким вопросом и задаются авторы книги. Ответа на него они не дают, высказывая только робкую надежду, что такое решение рано или поздно будет найдено.

Сегодня говорят о рождении новой – информационной – культуры. Развитие компьютерной техники и появление Интернета сделали возможным переход к обществу, называемому информационным. Человек, разумеется, во все времена пользовался информацией, которую он получал из самых разных источников. В этом смысле термин «информационное общество», как подметил Мануэль Кастельс, не совсем удачен, ибо любое общество не может существовать без соответствующего информационного обеспечения. Сам термин был введен Д. Беллом – автором теории постиндустриального общества, которое он называл также «обществом знания». На этом этапе знание начинает играть решающую роль в производстве товаров. Не труд рабочих, а знание, шире – информация, становится главным источником стоимости (так называемая информационная теория стоимости). В информационном обществе научное знание трансформируется в «высокие технологии» и к странам, достигшим этой ступени развития, Белл в 1999 г. относил лишь США и Японию (даже не Англию и Западную Европу).

²² Там же. С. 27.

Но, очевидно, не сам по себе факт использования информации может служить отличительным признаком такого общества. Поэтому Кастельс, говоря о вступлении человечества в информационную эпоху, предпочитает пользоваться термином не «информационное», а «информациональное общество». Под ним он понимает не просто возрастающую роль знания и информации в процессе производства, а нечто гораздо большее. Между Беллом и Кастельсом та разница, что Белл еще не знает о появлении Интернета, постепенно опутавшего своей паутиной всю планету. Что же нового вносит Интернет во взаимодействие человека с миром информации?

Его главным последствием стало создание мировой информационной сети, позволившей принимать решения в глобальном масштабе и в едином для всех режиме времени. Всё происходит одновременно и везде. Каналы распространения информации создают новый тип общества, названный Кастельсом сетевым. Человек живет общественной жизнью в той мере, в какой включен в эту сеть. Вне сети общества нет. Это и есть то новое общественное состояние, которое Кастельс называет информационной эпохой. Уже сегодня можно встретить людей, большую часть своего времени проводящих в Интернете. Они как бы живут в нем. Мир на экране компьютера им более интересен, чем любой другой. Зависимость от него становится своего рода компьютероманией. Пока это только единичные случаи, но само явление уже налицо.

Итак, общество в эпоху Интернета – это сетевое общество. Входя в него, человек вынужден сменить не только привычный для себя образ жизни, но и всю систему пространственно-временных координат, в которых мир до сих пор существовал для него. Полагая, что «трансформация времени в информационно-технологической парадигме» является «одним из оснований нового общества, в которое мы вошли», Кастельс усматривает ее суть в дроблении «линейного, необратимого, измеряемого, предсказуемого времени» на отдельные фрагменты и куски. Результатом такой трансформации становится не только релятивизация времени и его обратимость, но и смешение разных времен в любом порядке и контексте. Сетевое общество создает «вечную вселенную», где сняты все временные ограничения. Время в сети Кастельс называет «вневременным временем»: оно позволяет человеку переноситься в любую точку временного потока, безотносительно к его последовательности и лишь в соответствии с побуждениями потребителей и решениями производителей. Такое время «виртуально», а не реально, предстает в виде одновременности и вневременности. С одной стороны, сеть обеспечивает «темпоральную мгновенность» передачи информации по всему земному

шару, с другой – создает коллаж из разных времен «без начала, без конца и без какой-либо последовательности».

Культуру, создаваемую сетью, Кастельс называет «культурой реальной виртуальности». Она не противостоит капиталу, а, наоборот, позволяет ему более эффективно манипулировать временем в своих интересах, способствует электронному управлению глобальными экономическими рынками. Сеть, которую Кастельс называет «информационным капитализмом», хотя и ломает привычные для человека пространственные и временные координаты, сама по себе не меняет его полной зависимости от системы капиталистических отношений. Переход в информационную эпоху, будучи технологической революцией, не является революцией социальной, не делает человека более свободным и самостоятельным в определении своей судьбы.

Но если сеть становится главным условием включения человека в социальную связь (за ее пределами он оказывается в положении своеобразного социального бомжа), то чем она является в плане культуры? В каком отношении «виртуальная культура» находится к народной, национальной и даже массовой культуре? Является ли она прогрессом в отношении культуры или, наоборот, свидетельствует о ее дальнейшем падении? Здесь есть, о чем подумать.

Компьютерные сети, несомненно, представляют собой величайшее технологическое достижение, огромный прорыв человечества в мир информации. Тут и спорить не о чем. Но исчерпываются ли технологическими инновациями область социальных и культурных изменений? Когда-то мы критиковали западных теоретиков за технологический детерминизм в объяснении общественного развития, но сегодня, похоже, сами склонны сводить его лишь к технологическим нововведениям. Наше видение будущего исчерпывается порой чисто технологическими прогнозами, как будто ничего другого впереди не светит. Иногда складывается впечатление, что для некоторых пишущих на данную тему вся история культуры резюмируется, находит завершение в информационных технологиях, которые девальвируют все предшествующие формы культурного творчества и потребления. Как если бы кто считал, что в век автоматике уже не нужно работать руками, достаточно нажимать кнопки, а все остальное сделает машина. Что же, руки должны отмереть? А в век современного транспорта может и ноги не нужны? Сядем и поедем. А чем обернется для человека информатизация общества, не потребует ли она от него отказа от собственной головы?

Реакция на этот процесс со стороны разных групп населения отнюдь не однозначна. Так, прямым его следствием, о чем пишет и Кастельс, стал рост экстремизма на национальной и религиоз-

ной почве. Люди как бы протестуют против обезличивания мира, его сведения к однородному пространству, пусть и заполненному разнообразной информацией. Но никакая информация не может служить для человека средством его культурной самоидентификации, обретения им собственного «я». Человек, погруженный в сеть, даже находя в ней собеседников, чувствует себя одиноким существом, как бы оторванным от собственных корней, утратившим связь с привычным для себя окружением, с окружающей его действительностью. Если уже телевидение превращает мир, в котором живет человек, по выражению М. Маклюэна, в «электронную деревню», то Интернет, по словам Кастельса, делает его «электронным коттеджем», в котором каждый живет сам по себе. Сеть, беспредельно расширяя коммуникативное пространство, в которое погружен человек, как бы заменяет ему все остальные человеческие связи и отношения.

Любое технологическое изобретение способно обернуться, как благом, так и злом. И чем более оно совершенно, тем более возрастает угроза, которую оно несет с собой. Всё зависит от того, в чьих руках оно находится. Нечто подобное, по моему мнению, происходит и с Интернетом. Чтобы пользоваться им, надо уже предварительно обладать достаточно высоким уровнем культуры, быть включенным в ее пространство. В ином случае Интернет способен превратиться в средство криминализации мира, может быть поставлен на службу терроризму, подпольному бизнесу, распространению вредной, опасной для общества и развращающей его информации. Разве сегодня мы не видим тому множество примеров?

И в мире информации право выбора культурной идентичности остается за самим человеком. Правда, этот выбор здесь сильно затруднен. Человек оказывается как бы на пересечении разных культур, может пользоваться плодами любой из них, что заметно снижает уровень его культурной избирательности. Грань, отделяющая одну национальную культуру от другой, как бы стирается для него, кажется несущественной. Во всяком случае, так обстоит дело с информацией, которую человек получает по каналам массовой коммуникации. С их распространением по всему миру процесс денационализации культуры получает отчетливо выраженную форму.

Когда-то еще Константин Леонтьев удивлялся тому, что чем больше европейские народы обретают национальную независимость, тем больше они становятся похожими друг на друга. Кажется, что национальные границы существуют лишь для того, что сохранять до определенного времени идущие из прошлого различия между народами, которые во всем остальном предельно

сближаются между собой. Рано или поздно то, что их разделяет, окажется несущественным на фоне происходящих процессов интеграции и объединения. Уже национальная культура освобождает индивида от власти над ним непосредственно коллективных (племенных и этнических) норм и ценностей, которые до того служили непреодолимым барьером между его и чужими группами. Лишь в своей национальной форме культура становится индивидуальной по своему содержанию и способам освоения. Происходящее в массовом обществе дальнейшее расширение границ культуры, ее выход на транснациональный уровень осуществляется, однако, посредством всё большей утраты этого индивидуального содержания. Количественный состав культурной аудитории предельно увеличивается, а возможности индивидуального самовыражения в культуре фактически сводятся к нулю. Культура в массовом обществе движима не столько индивидуальным творчеством и потреблением, сколько безличными механизмами ее производства и распространения.

Что в этом отношении несет с собой глобализация? Насколько она в состоянии сохранить свободу культурного выбора? Если в границах национальных государств массовая культура еще как-то соседствует с высокими образцами культуры, созданными национальным гением народа, то в мире глобальных средств связи и коммуникации не станет ли культура синонимом человеческой одноликости, однородности, исключаящей все индивидуальные особенности и различия между людьми? В этом случае о ней можно будет говорить лишь в условном смысле – как о том, что имеет отношение не к самому человеку, а к внешним и чуждым ему (раньше сказали бы отчужденным) формам его совместного существования.

3. Глобальное и локальное (культура в глобальном мире)

В глобализации видят прежде всего объективный процесс, который стягивает мир в единое экономическое и информационное пространство, существующее по общим законам и в едином для всех режиме времени. В итоге мир постепенно утрачивает свою былую многоликость и разнородность. Происходит своеобразная гомогенизация мира, причем не только в производственно-экономической, но и в бытовой сфере, на уровне повседневной жизни. В разных странах люди все больше пользуются одними и теми же видами транспорта и коммунальных услуг, носят одинаковую одежду, потребляют одну и ту же пищу, смотрят одни и те же телепередачи, слушают одни и те же новости. Создаваемые современной цивилизацией технологии, товары, услуги, информа-

ция и проч., входя в жизнь разных народов, делают их в чем-то похожими друг на друга.

Глобализацию как объективный процесс следует отличать от идеологии глобализма, выражающей интересы транснациональных финансовых корпораций и элит. Целью этих элит является освобождение экономики от власти национальных государств, ее выход за рамки любой национально-государственной идентичности, т.е. деполитизация хозяйственной жизни. Речь идет не просто об упрочении международных связей в торговле, что имело место и раньше, а именно о создании новой – транснациональной – системы экономических отношений, выходящей за пределы национальных территорий и государств и управляемой из центров, неподконтрольных правительствам и представительным органам власти этих государств. Немецкий социолог Ульрих Бек усматривает в идеологии глобализма продолжение философии постмодернизма, утратившей веру в универсальную мощь научного разума, в способность общества к сознательному и коллективному политическому действию. Глобализм для него – это вообще отказ от какой-либо политики в экономической сфере, ее полное подчинение власти рынка. «Глобализмом я называю понимание того, что мировой рынок вытесняет или подменяет политическую деятельность, для меня это идеология господства мирового рынка, идеология неолиберализма»²³.

У. Бек не отрицает того, что мы живем в мировом обществе, превратившем представление о замкнутых пространствах в фикцию. В современном мире «ни одна страна или группа стран не может отгородиться друг от друга»²⁴. В таком обществе приходится заново переосмысливать «самоочевидности западной модели», ставить вопрос о том, как могут воспринимать себя в нем люди и культуры. Ведь глобализация, действительно, «имеет в виду процессы, в которых национальные государства и их суверенитет вплетаются в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности»²⁵. Она ставит под сомнение важнейшее представление эпохи модерна, согласно которому общества после распада империй могут существовать только в границах национальных государств. Глобализация рушит эту связь, создавая между национально-государственными и транснациональными акторами и процессами новые взаимоотношения. В контексте происходящих перемен нельзя считать современной политику, которая во имя

²³ Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. М., 2001. С. 23.

²⁴ Там же. С. 25.

²⁵ Там же. С. 26.

ложно понятого патриотизма или национализма отгораживается от мира, пытается изолироваться от него, мыслит себя вне логики общемирового развития.

Но означает ли глобализация отказ от всякой политики, направленной на защиту национальных интересов? Некоторые западные ученые высказывают сомнение в способности рыночной экономики без соответствующих мер государственного регулирования подчинить себе весь мир, заставить жить его по своим законам. Глобализация посредством рыночной конкуренции и дерегулирования рынков лишь усилит, по их мнению, неравенство между богатыми и бедными странами, «золотым миллиардом» и остальным населением планеты, спровоцировав со стороны последних ответные конфронтационные действия. Финансовые кризисы, разрушение природной среды, массовая миграция населения из зон хронической нищеты и голода, рост числа безработных (в силу низкой грамотности и квалификации) в странах третьего мира, усиление сепаратистских и фундаменталистских движений свидетельствуют о порочности рыночной глобализации, если ей нет никакого противовеса. Опираясь в процессе глобализации только на рынок – значит, дискредитировать в мировом общественном мнении саму идею глобализации, способствовать росту протестного антиглобалистского движения.

Многое, конечно, зависит от желания и умения политиков реформировать систему межгосударственных отношений таким образом, чтобы она могла учитывать интересы как можно большего числа стран и народов, позволила им наладить между собой отношения сотрудничества и взаимопомощи. Но главное все-таки в том, как сами политики будут понимать глобализацию. Если только как рыночную – в духе неолиберализма, то все их усилия вряд ли дадут положительный эффект. По своей природе рынок не способен примирить и уравнивать шансы всех участвующих в нем игроков: кто-то из них обязательно окажется в положении проигравшей стороны. И никакие усилия со стороны государства не могут предотвратить этого главного последствия рыночной экономики – экономического неравенства. Но если такое неравенство еще как-то терпимо в отношении отдельного государства, хотя и вызывает в нем внутренние противоречия и конфликты, то в глобальном масштабе оно способно породить «столкновение цивилизаций» с последствиями, губительными для всего человечества.

Глобализация, чтобы быть успешной, не может быть, видимо, ни чисто рыночной, ни этатистской. Подобная альтернатива возникла на этапе существования индустриального общества, которое, по мнению того же Д. Белла, опиралась в своем развитии либо на механизмы свободного рынка, либо на централизован-

ную власть государства. В результате мир оказался расколотым на два противостоящих лагеря, каждый из которых претендовал на мировое лидерство. Первый верил во все разрешающую силу рынка, второй – в силу и мощь государственного аппарата. Индустриальное общество так и не смогло найти разумного баланса между этими двумя стратегиями развития. С началом глобализации, как считает Белл, они перестают быть надежным инструментом политики. Разумеется, и в этой ситуации государство и рынок сохраняют значение важнейших факторов развития, но при условии, что они корректируются факторами более высокого порядка – социальными и культурными.

Уже с выходом в постиндустриальное общество от человека требуется нечто большее, чем только его деловая активность и исполнительское послушание. На наших глазах рождается новый тип производительного работника, оперирующий не механическими орудиями труда, а сложной вычислительной техникой. Местом его работы является не заводской цех, а конструкторское бюро, научная лаборатория, проектная мастерская или аналитическая служба, занимающие в техноструктуре современного производства всё большее место. Профессиональной характеристикой такого работника служит его способность генерировать новое знание, внедрять в производство новые образцы, повышать конкурентоспособность предприятия на рынке. В каком-то смысле его можно назвать специалистом по инновациям.

В лице такого работника мы также имеем дело с классом, но уже иным, чем класс промышленных рабочих. Источником его дохода является не физическая сила, а полученное образование, которое затем становится для него средством производства нового знания. Хотя данный класс также включен (прямо или косвенно) в производственный процесс, его нельзя считать экономическим классом в обычном смысле этого слова. Принадлежность к нему определяется во многом внеэкономическими факторами, в частности, уровнем полученного образования. Потому и в производстве он входит со своим особым капиталом, который в отличие от денежного капитала можно назвать культурным. В современном производстве культурный капитал всё чаще обретает значение основного, конкурируя с финансовым капиталом за приоритетную роль в обществе.

Американский социолог Ричард Флорида называет этот класс «креативным», полагая, что в современном обществе он занял «доминирующее положение». «Если вы ученый или инженер, архитектор или дизайнер, писатель, художник или музыкант, – пишет он, обращаясь к читателям своей книги, – если креативная деятельность является решающим фактором вашей работы, –

будь то в сфере бизнеса, образования, здравоохранения, права или какой-то другой, – вы также принадлежите к этому классу. С образованием креативного класса, объединяющего 38 миллионов представителей (более 30% рабочей силы США), связаны глубокие и значительные перемены в наших привычках и методах работы, ценностях и стремлениях, а также в самой структуре нашей повседневной жизни»²⁶. Именно этому классу, считает Флорида, принадлежит ведущая роль в обновлении мира. Каким же должен быть этот мир, если смотреть на него с позиции этого класса? В нем, по его мнению, центр тяжести переносится с экономики и технологии на культуру. «Глубокие и устойчивые преобразования нашей эпохи коренятся не в технологии, а в обществе и культуре. Поэтому их труднее наблюдать, учитывая, насколько незначительны те мелкие изменения в нашей повседневной жизни, которые в сумме к ним приводят. Эти изменения нарастали в течение многих десятилетий и только сейчас они выдвигаются на первый план»²⁷.

Экономическая глобализация стала причиной и глобализации информационных потоков. Получив техническую возможность распространяться по всему пространству земного шара, информация охватила сегодня своими сетями и потоками практически весь мир. По словам М. Кастельса, «технологические революции с информационными технологиями в центре заново и ускоренными темпами формируют материальную основу общества. Национальные экономики во всем мире стали глобально взаимозависимыми, создавая в системе с изменчивой геометрией новую форму отношений между экономикой, государством и обществом»²⁸. Что же конкретно эти изменения означают для культуры?

Большинство зарубежных и отечественных исследователей процессов глобализации констатируют выход культуры в этих условиях за свои национальные границы. Так, В.С. Малахов пишет: «В современном обществе производство, распределение и потребление культурных продуктов всё более решительно выходит за пределы национальных границ... Глобальному спросу соответствует глобальное предложение. Фирма-производитель того или иного культурного товара ориентируется на потребителя далеко за пределами государства, где находится ее штаб-квартира»²⁹. Культура, вовлекаясь в сферу действия глобальных рыночных механизмов, как и рынок, оказывается источником неравенства,

²⁶ Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Пер. с англ. М., 2005. С. 12.

²⁷ Там же. С. 32.

²⁸ Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2005. С. 25.

²⁹ Малахов В.С. Государство в условиях глобализации. М., 2007. С. 206.

но уже культурного. Тот же автор отмечает: «Основные культурные потоки текут сегодня с “Севера” (Запад) на “Юг” (Восток). Очевидное культурное господство промышленно развитых государств есть не что иное, как продолжение в символической сфере тех процессов, которые происходят в политико-экономической и военно-политической сфере»³⁰.

Достигнуть равенства посредством рынка вряд ли возможно. Но если в экономике рынку нет альтернативы, то его позитивная роль в плане культуры не столь очевидна. Уже в эпоху индустриализма культура, подпавшая под власть рынка, оказалась в состоянии глубокого кризиса. С выходом экономики на транснациональный уровень этот кризис дал о себе знать в столь же глобальной форме: большинство экономически слаборазвитых стран оказалось объектом культурной экспансии со стороны развитых стран, пассивным потребителем производимой ими культурной продукции. Такая «глобализация», означающая «культурное господство» одних стран над другими, вызывает, естественно, протестную реакцию со стороны тех, кто привержен традициям и ценностям своей собственной культуры. Нельзя не признать определенную оправданность такого протеста. Как переломить эту тенденцию, не перекрывая при этом путь к глобализации, что в принципе невозможно?

Многие в этой ситуации возлагают надежду опять же на государство, видя в нем главное орудие защиты национальной культуры – путем предоставления ей особых преференций и повышения ее международного престижа. Сегодня культурная активность государства, действительно, выражается в пропаганде им культурных достижений собственного народа, в поощрении его начинаний и усилий в этой сфере. Но и это не способно воспрепятствовать проникновению на территорию этих государств культурной продукции экономически более продвинутых и политически влиятельных стран. Культурная политика этих стран обрела сегодня характер борьбы за мировую культурную гегемонию, за доминирование в планетарном масштабе своей культуры. Несомненным лидером в этой борьбе стали США, которые, по словам В.С. Малахова, «являются последним “национальным” государством в привычном смысле этого слова. В то время как практически все развитые страны переживают “денационализацию” или по крайней мере кризис национальной идентичности (в частности, под воздействием американизации). Соединенные Штаты воспринимают себя и воспринимаются другими как государство с четко оформленной национальной идентичностью. Американцы демонстрируют миру едва ли не абсолютную само-

³⁰ Там же. С. 209.

достаточность. Жители этой страны, как кажется, не нуждаются в культурных продуктах, произведенных за ее пределами»³¹.

С национальной идентичностью, вопреки сказанному, не все ясно и в самой Америке³², но нельзя, действительно, отрицать ее доминирующей роли в производстве массовой культуры, особенно в таких технически развитых отраслях, как киноиндустрия, теле- и радиовещание, шоу-бизнес, информационные программы, Интернет и проч. США как бы открыли секрет производства культурной продукции, способной угодить вкусу любой массовой аудитории. Присущие этой продукции зрелищность, развлекательность, занимательность, доступность, демократизм, интернационализм, моральная добропорядочность (добро всегда побеждает зло), техническое совершенство, ряд других особенностей определили спрос на нее в самых разных частях света. И что в этой продукции можно считать исключительно американским? Вера в то, что предприимчивость и честный труд служат залогом личного успеха и материального процветания, проповедь добродетельной жизни и семейного счастья, прославление гражданской активности в отстаивании прав и свобод человека, защита справедливости и закона – ценности не только американской, но любой жизни в современном цивилизованном обществе.

Лишь культура, отвечающая на общие для большинства людей запросы и чаяния, может выдержать конкуренцию на мировом рынке. Каждый народ имеет, естественно, свои отличительные особенности, которые находят выражение в его культуре, но только та культура способна занять в глобальном мире доминирующее положение, которая заключает в себе нечто важное и ценное для всех людей. Во всяком случае культуры могут выжить в глобальном мире, ориентируясь на более универсальные, чем только национальные, потребности и цели человека. Конкурировать здесь можно лишь по части понимания того, в чем состоит эта универсальность, а не посредством абсолютизации своих национальных особенностей и отличий.

Как отмечает У. Бек, представление о том, что мы живем и действуем в закрытых, отграниченных друг от друга пространствах и национальных государствах, и, соответственно, в национальных обществах, уходит в прошлое, теряет силу именно в ситуации глобализации. Глобализация создает транснациональные социальные связи и пространства, обесценивает локальные культуры и способствует возникновению третьих культур. Под «локальными

³¹ Там же. С. 212.

³² Об этом свидетельствует, например, переведенная у нас книга С. Хантингтона «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности». (М., 2004).

культурами» здесь имеются в виду прежде всего традиционные – национальные и этнические – культуры. Глобализация отрицает не уже сложившиеся национальные культуры, а возможность их дальнейшего существования и развития исключительно в этой форме. В глобальном мире индивид не порывает связи со своей национальной культурой, но и не может ограничиться ею, будучи включенным в транснациональные сети. В результате возникают новые культурные локальности, которые уже не сводятся к разделявшим ранее культуру национальным границам. Отрицание любой культурной локальности означало бы смерть культуры, которая, как известно, не терпит однообразия.

В процессе глобализации формируется новый – локальный – тип культурной общности, не совпадающий с национальным. Он объединяет людей по признаку не их национального происхождения, а общности культурных предпочтений, т.е. на основе свободного выбора ими своей культурной идентичности. Так, поклонники музыкальной попсы и классической музыки существуют во всем мире, образуя культурные общности, одновременно глобальные и локальные. Как современные виды транспорта дают людям возможность свободно перемещаться из одного географического пространства в другое (не утрачивая при этом изначальной связи со своей родиной), так и современные средства информации и связи позволяют им жить во времени и пространстве мировой культуры, находить в ней своих единомышленников, объединяться с ними в разного рода союзы уже по признаку не национального, а культурного родства. Глобализация создает, иными словами, не национальную, а глобальную локальность, которая одновременно и связывает людей в планетарном масштабе, и различает их по характеру сделанного ими культурного выбора.

Для обозначения этого типа культурной общности был изобретен особый термин – глокализация, образованный из слов «глобализация» и «локализация». В научный оборот его ввел английский социолог Роланд Робертсон с целью фиксации происходящих в глобальном мире двух взаимосвязанных процессов – гомогенизации и гетерогенизации. По его словам, в мире происходит не просто глобализация, а глокализация, т.е. «гомогенизация и гетерогенизация. Эти одновременные тенденции в конечном счете взаимодополняемы и взаимопроникают друг в друга, хотя, конечно, в конкретных ситуациях они могут прийти, да и действительно приходят, в столкновение друг с другом»³³.

По своему смыслу данный термин направлен против тех кон-

³³ *Robertson R. Glocalization. Nime-space and homogeneity – heterogeneity // Global Modernities. 1995. S. 40.*

цепций глобализации, которые исходят из логики становления унифицированной мировой системы транснациональных связей, исключаящей все различия и несходства. Под «мировой системой» понимается здесь либо капиталистическая система, образцом для которой служат развитые страны Запада, прежде всего США, либо глобальные информационные сети, либо политика силы и принуждения, осуществляемая наднациональными органами власти. Против унифицирующей направленности этих концепций и выступил ряд видных западных социологов, противопоставив им концепцию культурной глобализации, отрицающую возможность полного преодоления в глобализирующемся мире культурной разнородности. В плане культуры, как считают эти социологи, глобализация не подавляет, а сохраняет и даже актуализирует ее локализацию, хотя не по национальным, а каким-то другим границам. Глокализация и есть осмысление глобализации в понятиях и терминах теории культуры – в отличие от экономических и чисто социологических ее интерпретаций.

В трактовке Робертсона глобализация в сфере культуры означает процесс внедрения (через средства массовой информации) в повседневное сознание определенных чувственных образов и символов. Формируясь в определенной национальной и социальной среде, имея, так сказать, локальное происхождение, эти образы и символы, будучи транслируемы по каналам массовой коммуникации, получают транснациональную форму существования. Это и есть культурная глобализация. Она предполагает «стягивание», «столкновение» локальных культур (*clash of localities*) в мировом пространстве, в результате которого они не исчезают, а обретают новое – глобальное – измерение.

К тому же термину со ссылкой на Робертсона обращается и У. Бек. По его мнению, массовое производство культурных символов приводит не к унификации и глобализации, а к глокализации культуры. «Социология глобализации», эмпирически возможная как глокальное исследование культуры, позволяет, как он считает, рассматривать культуру в глобальном мире не статически, а диалектически – как процессуально развертывающееся, «парадоксальное» единство ее противоречивых сторон и элементов. Бек перечисляет ряд таких парадоксов: объединение и унификация институтов, символов и манер не противоречит образованию «локальных культур» («макдональдсы» и джинсы вполне уживаются с африканскими карнавалами в Лондоне); глобализация не только разрушает традиционные национально-государственные и местные общности, но фрагментирует мир на новые транснациональные общности; она не только централизует капитал, власть, информацию, знания, богатство, решения и проч., но порождает

децентрализацию посредством формирования этими общностями своих особых социальных пространств в соответствующих локальных контекстах.

Для теоретиков данного подхода главным следствием культурной глобализации является рождение новых разграничительных линий, новых локальностей, которые уже не совпадают с традиционными – местными, региональными, национальными, этническими и проч. – формами культурной идентификации людей. То, чему люди во всем мире отдают свое предпочтение (например, кока-коле или пепси-коле), порой значит для них больше, чем их национальные обычаи и привычки. Фирмы, реклама, торговые организации, работающие на массового потребителя во всем мире, менее всего озабочены национальным составом своих клиентов. Мир в их глазах делится не по национальным, а по каким-то другим основаниям и признакам. Это и есть глобальный взгляд на мир. Национальные символы, касающиеся самых разных сторон человеческой жизни, становятся элементом свободного общения людей в транснациональном масштабе. Глобализация сохраняет национальную культуру в той мере, в какой та становится благом или ценностью для людей другой культуры. Она как бы придает глобальный масштаб тому главному, что было привнесено национальной культурой в общекультурную эволюцию человечества, – праву человека на свой индивидуальный культурный выбор.

Создание единого для всех пространства культуры, вбирающего в себя многообразие уже существующих культур, но дающему каждому право на свободный выбор своих культурных предпочтений – вот что, по нашему мнению, должно служить главным ориентиром развития культуры в эпоху глобализации. Достигаемое в результате такого выбора культурное равенство людей только и сможет примирить их друг с другом в планетарном масштабе. Никто не должен мнить себя здесь культурным монополистом. Под глобальной культурой следует понимать, таким образом, не какую-то одинаковую для всех культуру, а такую всемирную систему культурной коммуникации и общения, которая позволяет любому жителю планеты на равных условиях пользоваться всеми благами и достижениями мировой культуры. Свобода индивидуального выбора уже в рамках национальной культуры становится нормой жизни для каждого человека, но только в глобальном мире он – этот выбор – распространяется на всю человеческую культуру в целом, обеспечивается выходящими за рамки любой национальной общности средствами информации и связи. А уж как каждый воспользуется этой связью, что возьмет для себя, к чему проявит наибольший интерес, будет определяться только его личными пожеланиями, потребностями и запросами.

Национальная культура в эпоху глобализации

Прежде чем попытаться ответить на вопрос, что происходит с национальной культурой в эпоху глобализации, уместно прояснить содержание самого понятия «национальная культура». Отсюда проистекает двухчастная структура данного подраздела. Первая часть посвящена эпистемологическому и онтологическому аспекту феномена национальной культуры. Во второй части обсуждается проблема трансформации этого феномена под влиянием глобализации.

I. Проблематичность феномена национальной культуры

Национальная культура как результат «национализации» культуры в эпоху модерна

Согласно устоявшейся интеллектуальной привычке, культура мыслится как национальная культура *par excellence*. Атрибутирование культуры определенному национальному сообществу кажется в наши дни само собой разумеющимся («французская культура», «немецкая культура», «испанская культура» и т.д.). Даже говоря о культуре как общечеловеческом достоянии, мы тем не менее делим это достояние между нациями как законными обладателями лишь его отдельных частей. Другие его части находятся у нации, так сказать, не в собственности, а в пользовании¹.

Между тем корни этой интеллектуальной привычки лежат, в сравнительно-исторической перспективе, не так уж глубоко. Они уходят в философию истории Иоганна Готфрида Гердера, с которого, собственно, и начинается привязка культуры к той или иной этнической сущности («народу»)². Гердеровская интуиция была подхвачена и развита романтиками (Шлейермахер, Новалис, братья Шлегели) и Гегелем. Впоследствии этот способ концептуализации культуры – ее понимание как выражения «духа народа» – утвердился едва ли не в качестве единственного. Мэтью Арнольд и Дильтей, Данилевский и Мишле, Шпенглер и

¹ Такое – «националистическое» – понимание культуры постепенно устаревает. Как говаривал Кирилл Лионель Джеймс [C.L.R. James], Бетховен в той же мере принадлежит жителям Вест-Индии, в какой и жителям Германии. Цит. по: *Said E.W. Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993. P. XXV.

² Впрочем, такая привязка впервые встречается несколько раньше, а именно, у С. Пуфендорфа. См.: *Welsch W. Transculturality: The puzzling form of cultures today* // Eds. M. Featherstone, S. Lash. *Spaces of Culture: City, Nation, World* / London: Sage 1996. P. 194–213.

Т. Элиот, Гадамер и Харальд Блум – список его адептов гораздо длиннее, чем список его критиков.

Относительно недавно возник не только концепт, но и сам феномен «национальной культуры» как знаково-символической системы, разделяемой всеми жителями определенной территории. Он стал результатом «национализации», которую культурное пространство Европы претерпело в эпоху модерна. Современное государство полагает себя как национальное государство, т.е. как политическое единство, имеющее источником своей суверенности «нацию». Последняя воображается не в качестве простой совокупности индивидов под одной юрисдикцией, но как культурное единство. Иными словами, национальное государство предполагает совпадение политических и культурных границ. В этом совпадении – точнее, в стремлении к такому совпадению – принципиальное отличие современного государства от государства домодернового периода.

В досовременных государствах население столь строго иерархизировано (сословная стратификация), что его низшие и высшие слои принадлежат разным культурам. Аристократическая и дворянская культура, с одной стороны, и культура крестьянских масс – с другой, вообще не соприкасаются друг с другом на уровне повседневных практик и лишь эпизодически встречаются на символическом уровне³. При этом дворянская культура в значительной мере существует поверх государственных границ⁴, тогда как культура крестьян часто оказывается локализованной в рамках той или иной провинции⁵.

Современное государство по умолчанию считается национальным государством (или нацией-государством) потому, что его структурным и функциональным императивом является единое коммуникационное пространство и однородное пространство управления⁶. Но такая однородность недостижима

³ Возможность их встречи обеспечивается только символами конфессии и династии. О до-модерновых обществах как совокупности взаимно изолированных культурных сегментов см.: *Геллнер Э. Нации и национализм*. М.: Прогресс, 1991.

⁴ См.: *Элиас Н. Придворное общество*. М.: Языки славянской культуры, 2002.

⁵ О культурной разнородности (включая языковую) населения европейских государств в досовременную эпоху см.: *Schulze H. Staat und Nation in der Europaeischen Geschichte*. Muenchen: Beck, 1994.

⁶ О формировании единой системы социальной коммуникации как условия возможности современных наций см.: *Deutsch K.W. Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*. 2nd ed. Cambridge; New York: The Press of the Massachusetts Institute of Technology and John Wiley, 1966. Об однородном пространстве управления как ключевом отличии совре-

без однородности культуры. Поэтому важнейшим элементом внутренней политики любого европейского правительства эпохи Модерн является «нациостроительство» – превращение разнородного населения подвластной территории в однородную нацию.

Данный императив распространяется на все суверенные политические единицы XIX столетия, в том числе на империи. Россия Романовых, так же как Австрия Габсбургов и Османская Турция, сохраняла на протяжении XIX в. иное политическое устройство, чем её западные соседи. Тем не менее жесткое противопоставление однородных «наций-государств» Западной Европы, с одной стороны, «многонациональным» имперским государствам Восточной Европы и России – с другой, некорректно. Во-первых, культурная однородность западноевропейских стран в эпоху, о которой идет речь, сильно преувеличивается⁷. Во-вторых, Россия, Австрия (с 1867 г. – Австро-Венгрия) и Турция также, пусть и с определенным временным лагом, предпринимали попытки культурной гомогенизации. В-третьих, Франция, Великобритания и Бельгия вплоть до середины XX столетия сохраняли свои империи (правда, в их случае речь идет об имперской структуре иного свойства⁸). Наконец, в-четвертых, в таком, например, государстве, как Великобритания, противоречия между Англией как центром и Шотландией, Уэльсом и Северной Ирландией как периферией, временами приобретали настолько серьезный характер, что некоторые исследователи считают здесь уместным выражение «внутренний колониализм»⁹. Автор этой концепции Майкл Хектер разрабатывал ее как раз на британском материале. Его вывод поражает радикальностью и приглашает к размышлениям: если государство преуспело в своих усилиях по культур-

менного (национального) государства от традиционного (сословно-династического) см.: *Giddens A. The Nation-State and Violence. Oxford: Polity Press, 1985.*

⁷ Здесь нужно отослать к классическому исследованию Юджина Вебера, показавшему, что крестьянские массы Франции сохраняли локальную культурную лояльность (и идентифицировали себя с определенной провинцией, а не с французской нацией) вплоть до начала Первой мировой войны. См.: *Weber E. Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914. Stanford; California: Stanford University Press, 1976.*

⁸ Это *заморские* империи. Благодаря этому обстоятельству, европейские державы могли позволить себе либеральные формы правления в метрополии и нелиберальные – в колониях. У территориально-протяженных империй, к каким относилась царская Россия, такой опции не было. См.: *Сунн П.Г. Империя как она есть: имперский период в истории России, «национальная» идентичность и теория империи // Национализм в мировой истории / Под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 36–81.*

⁹ См.: *Hechter M. Internal Colonialism: The Celtic Fringe in the British Development. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.*

ной гомогенизации населения, то его называют национальным государством, если нет – его называют империей.

Не будет преувеличением утверждать, что современное (модерновое) государство выступало *условием возможности* национальной культуры. Именно в его распоряжении находятся основные средства культурного производства, обеспечивающие воспроизводство культуры как национальной. Это

- печатный станок, обеспечивающий циркуляцию на всей контролируемой государством территории книг, газет и других печатных материалов; последние позволяют максимально широко распространять ту систему образов, которая рассматривается властями как выражение своего рода «национального канона» и, напротив, маргинализировать те образы, которые в этот канон не вписываются;

- система всеобщего среднего образования, которая необходима для интернализации всеми членами общества одних и тех же нормативных представлений (ценностей);

- университет и/или сеть высших учебных заведений, благодаря которым происходит (вос)производство культурных элит, а также работников сферы образования и просвещения;

- средства массовой информации. Строго говоря, уже пресса, массовое распространение которой началось в XIX в., представляла собой средство массовой информации. В XX в. к прессе добавились сначала радио, потом телевидение, а затем Интернет. Прогресс информационных технологий поначалу благотворно сказался на деятельности государства как агента в сфере культурного производства и распределения. Радио и телевидение облегчили государству его работу по культурной гомогенизации населения. Однако новые информационные технологии вооружили не только государство. Культурные меньшинства получили новые возможности отстаивания своей самобытности. Отметим здесь наиболее важные моменты.

1. Радио и телепередачи на языках меньшинств (как на региональном уровне, так и адресованные той или иной «диаспоре») позволили носителям этих языков не только сохранить их, но и, во многих случаях, расширить круг людей, эти языки использующих.

2. Печатные материалы на языках, которые прежде существовали только в устной форме, повысили их престиж¹⁰.

3. Сначала спутниковое и кабельное телевидение, видео, а затем Интернет обусловили процесс транснационализации субкультурных сообществ, а также появление «новых сообществ

¹⁰ Так, в последние десятилетия XX в. появились сборники поэзии на швабском и других диалектах немецкого языка.

идентичности» (выражение Мануэля Кастельса). К параметрам и динамике этого процесса мы обратимся во второй части нашего рассуждения.

«Договорная» природа культурного единства

Романтическая концепция культуры (культуры как произведения того или иного «народа») ведет к игнорированию *властного измерения* культурной сферы. Человеческие взаимодействия по поводу производства, распределения и потребления культурных символов пронизаны отношениями власти, хотя присутствие этих отношений в данной сфере и менее очевидно, чем в сфере политики и экономики.

Применительно к культуре представляется продуктивной концепция поля (полей), предложенная Пьером Бурдьё. Структура поля культуры, равно как и других полей (экономического, бюрократического и т.д.), определяется позициями, занимаемыми на нем различными игроками. Предмет борьбы между игроками культурного поля – это вопрос о том, кто будет навязывать правила производства и воспроизводства смыслов (и, соответственно, того, какие смыслы будут считаться легитимными). Культура, таким образом, есть поле борьбы за легитимное производство смыслов. Культурная власть в том или ином государстве принадлежит тому, кому дано право определять, какие произведения являются законными выразителями национального духа, а какие нет.

Вопрос о том, что принадлежит, а что не принадлежит содержанию той или иной национальной культуры, кажется простым лишь на первый взгляд. Шекспир и Голсуорси в английском случае, Гёте и Бах в немецком случае, Толстой и Достоевский в российском случае и т.д. – подобного рода тривиальные иллюстрации того, что есть национальная культура – не позволяют осознать спорность (и оспариваемость) этой «сущности».

«Национальная культура» мыслится как некая целостность, гомогенное единство. Однако такое единство возможно только благодаря стиранию и *замалчиванию* различий. Это различия этнические, религиозные, региональные, а также социально-классовые и идеологические.

Рассмотрим некоторые из вызовов, бросаемых культурному образцу, который рассматривается (и навязывается) обладателями власти в качестве национальной культуры.

Этнический вызов официально поощряемому культурному канону обусловлен наличием на контролируемой государством территории меньшинств, противостоящих попыткам их ассимиляции. Бретонская культура во Франции, баскская культура в Ис-

пании, шотландская культура в Великобритании, татарская культура в России, тибетская культура в Китае, культуры индейцев в Северной Америке и т.д. Все эти случаи специфичны, но их общая черта – сохранение этнического своеобразия (на уровне языка, религиозных практик или хотя бы жизненного стиля) вопреки ассимиляционному давлению со стороны государства. Одна из наиболее ярких иллюстраций выживания локальной культуры под прессом централизованной власти – Ирландия. Похоже, что применительно к ирландской культуре справедлив афоризм Солженицына, сформулированный им совсем по другому поводу: «чем хуже – тем лучше». Писатель имел в виду то парадоксальное обстоятельство, что для культурного начала тепличные условия могут оказаться бесполезными, и напротив: чем сильнее давление, испытываемое творческими людьми, тем лучше в конечном итоге для культуры. Так что вполне может статься, что невероятная культурная продуктивность ирландцев в XIX–XX вв. имела место не столько вопреки английскому колониальному владычеству, сколько благодаря ему (или благодаря борьбе с ним)¹¹.

Попытки выстроить национальную культуру в качестве однородного смыслового целого наталкиваются также на противодействие регионов. Пример регионального противодействия гомогенизации – «областничество» в современной Испании. Каталонцы в наши дни не менее энергично настаивают на своей отличности от жителей остальной Испании, чем полвека назад, когда употребление каталанского языка было запрещено. Сегодня каталанский язык – второй государственный на территории Каталонии, наряду с испанским (который здесь называют не иначе, как «кастильский»). В Каталонии предпочитают другую кухню, чем в остальных частях Испании, национальным танцем считают сарда, а не фламенко, а бой быков, без которого немыслима идентичность мадридцев, собираются запретить.

Крайне важно сознавать, что основанием, на котором строятся идентичности живущих в Испании региональных сообществ, служит не этничность (базирующаяся на языке), а регион. Единственное исключение – баски, культурная идентификация которых имеет этническую основу¹². Говорящие по-каталански

¹¹ На эту тему много размышлял Фредрик Джеймисон. *Jameson F. The Ideologies of Theory, Essays 1971–1986. Vol. 2: The Syntax of History. Theory and History of Literature.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press; London: Routledge, 1988).

¹² Любопытно, что еще в первой половине XX столетия баски интерпретировали этничность в биологических терминах. Любой не-баск по крови (например, кастилец), даже если он владел баскским языком, считался в Стране басков иностранцем. С тех пор представления басков о содержании этнической

жители Арагона, Валенсии и Балеарских островов считают себя соответственно арагонцами, валенсийцами и балеарцами, а вовсе не каталонцами, как можно было бы предположить исходя из привычной нам этноцентричной схемы. Их сознание – «областническое», а не «этническое». Вот почему они категорически противятся попыткам каталонских националистов записать себя в члены «каталонской нации». В высшей степени примечательно, что, когда после смерти Франко была проведена административно-территориальная децентрализация, то оказалось, что «границы создаваемых здесь “автономных сообществ” никак не отреагировали на столь очевидные и значимые, казалось бы, линии “этнического” или хотя бы языкового размежевания, зато практически всюду совпали с рубежами всё тех же исторических областей: ведь эти границы проводили в строгом соответствии с демократической процедурой, т.е. по воле граждан, для которых “этносов” (хотя бы и под другим названием) в нашем понимании в Испании просто не существует, в отличие от региональных общностей... Не удивительно поэтому, что общее количество автономных образований здесь составило не три (по числу “национальных меньшинств”) и не четыре (если к ним добавить еще и “доминирующую нацию”), а целых семнадцать (да еще и два “автономных” города на африканском берегу (Сеута и Мелилья)»¹³.

Другой пример регионального вызова нарративу единой национальной культуры – «Северная Лига» в Италии. Для протагонистов и симпатизантов этого движения далеко не очевидно, что Италия – одна страна, с одним историческим и культурным прошлым и с одним политическим будущим. В идеологии этого движения важную роль играет миф об особом происхождении северян. Они, как предполагается, ведут свою родословную от кельтов (и, будучи наследниками уникальной кельтской культуры, несут в себе особую кельтскую ментальность), чем не могут похвастать жители итальянского юга¹⁴.

В том же – регионалистском – контексте могут быть рассмотрены притязания на обладание особой культурой, в разное время выдвигавшиеся лидерами казачьего движения на Кубани, а также апология особой сибирской идентичности.

идентичности изменились. Они охотно включают в свою этническую общность всех, кто демонстрирует лояльность баскскому языку и традициям. См.: *Кожановский А.Н.* Испанский случай: этнические волны и региональные утесы // *Национализм в мировой истории.* С.227–258.

¹³ *Кожановский А.Н.* Испанский случай: этнические волны и региональные утесы. С. 234.

¹⁴ См.: *Шнирельман В.А.* Единая Европа и соблазн кельтского мифа // *Национализм в мировой истории.* С. 452–485.

Отдельного обсуждения заслуживают *классовые и идеологические вызовы* нарративу национальной культуры. Уместно вспомнить тезис Ленина о двух культурах – культуре эксплуататоров и культуре эксплуатируемых, существующих внутри каждой нации¹⁵. Ленинская концепция сегодня выглядит крайним упрощением. Однако сама восходящая к Марксу теоретическая интенция анализировать культуру сквозь призму социально-классовых интересов, из исследований культуры не ушла¹⁶. Представители Бирмингемской школы, опираясь на грамшианскую концепцию идеологической гегемонии, исследуют феномен культурной гегемонии. Важнейшая проблема для них – возможность таких форм популярной (в противовес так называемой массовой) культуры, которая может быть названа народной в полном смысле слова. При этом они отдают себе отчет, что иного медиума для вызревания «народной культуры», помимо того, что называется «массовой культурой», не существует. Однако бирмингемцы обращают внимание на внутреннюю двойственность этого феномена. С одной стороны, массовая культура есть не что иное, как процесс и результат инкорпорирования подчиненными классами ценностей господствующих классов. С другой же стороны, именно в рамках массовой культуры возникали различные формы культурного протеста, бросавшие вызов буржуазному мейнстриму (например, контркультурное движение 1960-х годов). Популярная культура, о которой говорят Стюарт Холл и его единомышленники – антибуржуазная по своей эстетике и антикапиталистическая по своей идеологической направленности. Популярная культура, по С. Холлу, – это место, где идет борьба за гегемонию между теми, кто утверждает безальтернативность капитализма, и теми, кто бросает им вызов. «Это не сфера, где социализм, социалистическая культура... просто находят свое “выражение”. Но это одно из тех мест, где социализм может конституироваться. Вот почему “популярная культура” имеет такое значение. Иначе, сказать по правде, мне на нее наплевать»¹⁷.

Впрочем, размежевания идеологического свойства, разделяющие пространство «национальной культуры» на ряд взаимно отгороженных сегментов, часто не имеют сколько-нибудь жесткой привязки к социально-классовой структуре. Так, российское

¹⁵ См.: Ленин В.И. О национальной гордости великороссов.

¹⁶ См.: *Abercrombie N., Hill S., Turner B.S. The Dominant Ideology Thesis.* London: George Allen & Unwin, 1980.

¹⁷ *Hall S. Notes on Deconstructing the «Popular» // Cultural Theory and Popular Culture: A Reader / Ed. J. Storey. Prentice Hall. 1998. P. 453. Цит. по: Черных А. Мир современных медиа. М.: Территория будущего, 2007. С.173.*

культурное поле на рубеже 1980–1990-х годов оказалось разделенным между двумя идеологическими полюсами – «либеральным» и «патриотическим». Для каждого из этих полюсов были характерны собственные системы допустимых символических референций. И хотя в течение последних десяти-пятнадцати лет в каждом из этих лагерей произошли серьезные мутации, культурно-идеологическая поляризация сохранилась¹⁸.

С российским случаем коррелирует случай послевоенной Германии. Кого считать более адекватным выразителем немецкой культуры в XX столетии – Эрнста Юнгера или Эриха Ремарка? Где точнее проявляется сущность «немецкости» – в произведениях Рихарда Вагнера, Мартина Хайдеггера, Карла Шмитта и Лени Рифеншталь или в произведениях Пауля Хиндемита, Генриха Бёля, Теодора Адорно и Райнера Фассбиндера? Неразрешимость этой коллизии очевидна.

В современных условиях в принципе невозможно утвердить какой-либо образ национальной культуры, который не был бы оспорен. Ни один культурный образец в наши дни не будет признан в качестве канона. У его критиков всегда найдутся аргументы не менее весомые, чем у его адептов.

Российская культура как национальная культура

Формирование российской культуры происходило во многом сходным образом с формированием культур других стран с имперской и постимперской историей. Быть может, вместо постоянного педалирования отечественной специфики было бы продуктивно обратиться к сопоставлению российского социокультурного опыта с опытом Великобритании и Австрии.

В то же время российский случай в ряде отношений специфичен. Помимо собственно исторических и географических особенностей России, эта специфика обусловлена особенностями этнокультурной политики коммунистического руководства. На содержании этой политики я останавливаюсь более подробно в другом месте¹⁹. Здесь же отмечу только одно из ее следствий, заявивших о себе в постсоветское время.

¹⁸ О ложности дихотомии «патриотизм»-«либерализм» см.: Кара-Мурза А.А. П.Б. Струве и М.А. Осоргин: два лика российского либерализма // Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты: очерки о русских политических мыслителях XIX–XX вв. М.: Ин-т философии РАН, 2006. С. 228. О многообразии идентификационных стратегий внутри «патриотического» лагеря см.: Малахов В. Современный русский национализм // Малахов В. Понаехали тут: очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. М.: Новое лит. обозр., 2007. С. 27–46.

¹⁹ Малахов В. «Национальная политика» как феномен политической речи // Малахов В. Понаехали тут... С. 47–65.

Оно состоит в *этнизации публичного пространства*. Этнические категории на протяжении десятилетий правления коммунистов служили средством регулирования доступа граждан к социальным благам. Принадлежность к «правильной» или «неправильной» этнической группе означала для индивидов либо привилегирование, пользование неким набором особых прав (например, квоты при приеме в вуз или занятие командных постов), либо, напротив, поражение в правах (ограничения в занятии определенных должностей или в получении образования и т.д.). Отсюда и произошло, что этническая принадлежность индивидов – независимо от того, какова была ее значимость в их повседневных культурных практиках – имела огромную значимость в качестве социального и политического ресурса. В результате символическое пространство РСФСР, которая в 1991 г. станет Российской Федерацией, оказалось разделенным по этническому критерию. Опять-таки независимо от того, какова реальная культурная принадлежность того или иного индивида, он по умолчанию считается представителем определенного «этноса» и соответствующей этому этносу «культуры»²⁰.

Камнем преткновения в дебатах, развернувшихся в российском интеллектуальном сообществе в начале 1990-х годов, стал вопрос о том, как дефинировать политическую и культурную общность, образуемую гражданами новой России. Выражение «российская нация», предложенное рядом демократически ориентированных политиков и экспертов²¹, с самого начала натолкнулось на энергичное противодействие. Аргумент его противников сформулировал А.И. Солженицын: государство у нас российское, а культура – русская. Согласно Солженицыну и его единомышленникам, после распада «многонациональной империи» у русских, наконец, проявился шанс построить национальное государство в культурно-этническом смысле слова «нация». Что касается этнических меньшинств, то государство не должно препятствовать их культурному самоопределению, а именно: они вправе или принять русскую культуру как свою, либо развивать собственную (калмыцкую, татарскую и проч.), но не рассчитывать на ее спонсирование со стороны центральной власти²².

²⁰ Этим объясняется, среди прочего, анекдотическое употребление понятия «родной язык» в проводившихся у нас переписях населения. Люди указывали в качестве «родного» не язык, на котором прошла их социализация (т.е. русский), а язык этнической группы, к которой они принадлежали по паспорту. В результате оказывалось, что многие не владели «родным языком».

²¹ См.: *Тишков В.А.* Самоопределение российской нации // *Международные процессы*. 2005. Т. 3, № 2 (8). С. 17–27.

²² См.: *Солженицын А.И.* «Русский вопрос» к концу XX века // Он же. Публицистика. М., 1995. Т. 1. С. 616–702.

В несколько ином ключе звучит предложение Алексея Миллера: не отказываться от понятия «российская нация», зарезервировав его для обозначения гражданско-политической общности, однако настаивать на понятии «русская культура», дабы подчеркнуть наличие русской нации как этнической (этнокультурной) общности²³. Кроме того, такой подход позволяет утвердить русскую субстанцию этой культуры: ее нерусские элементы подверглись ассимиляции и потому не заслуживают специального упоминания. Владимир Даль, Архип Куинджи или Исаак Левитан, будучи нерусскими по происхождению, были русскими по культуре. По сути, А. Миллер продолжает логику А. Солженицына. «Российская культура» для него – фикция, родившаяся в сознании денационализированных либералов.

На наш взгляд, попытки отказаться от понятия «российская культура» в пользу понятия «русская культура» неприемлемы как по содержательным, так и по нормативным причинам.

1. Знаково-символический универсум, который сложился в России к настоящему моменту, является продуктом переплавления многих этнических культур. Он сверхэтничен. Но его этнические составляющие во многих случаях вполне четко просматриваются. Эта многосоставность имеет место как на уровне культурных репрезентаций (литература, музыка, киноискусство, театр), так и на уровне повседневности.

В культурном багаже современного российского гражданина присутствует множество элементов, позаимствованных из локальных – этнических – смысловых универсумов. «Манкурты» и другие образы из романов Чингиза Айтматова, разошедшиеся на цитаты фильмы Георгия Данелия, проза Фазиля Искандера, музыкальные композиции Арама Хачатуряна, стихи Расула Гамзатова, положенные на музыку и знакомые массовому слушателю в переводах Константина Симонова. Добавим сюда фильмы Сергея Параджанова и Тенгиза Абуладзе, театр Роберта Стуруа, повести и рассказы Шолома Алейхема, джазовые композиции Вагита Мустафа заде. Впечатляет российский *fusion* и на уровне наших кухонных привычек. Плов, лаваш и шашлык кажутся сегодняшнему россиянину не менее «традиционной» частью его меню, чем щи, каша и блины.

2. Возражение, которое приходится слышать в ответ на этот аргумент, состоит в указании на то, что термину «русский» следует вернуть сверхэтническое значение. Однако печальный результат 70-летней советской и почти 20-летней постсоветской

²³ См.: Миллер А. Нация как рамка политической жизни // Pro et Contra. 2007. № 3 (37). С. 6–20.

истории заключается как раз в том, что это невозможно. Слово «русский» окончательно и бесповоротно этнизировано – сначала институционализацией этничности в ходе советской «национальной политики», затем Чеченской войной. Нерусские (в частности, жители Северного Кавказа) уже никогда не согласятся назваться русскими – сколь бы их ни убеждали в сверхэтническом значении, которое это прилагательное имело до 1917 г.

3. По мере глобализации принципиально возрастает *потребность* культурно-этнических меньшинств в признании. Интенсивность и плотность транснациональных обменов (будь то символические или физические обмены) в наше время таковы, что меньшинства становятся их непосредственными участниками. Региональные и этнические сообщества позиционируют себя в медийном поле (например, предлагая себя в качестве туристической цели) в качестве автономных географических и «национальных» единиц, а не в качестве частей наций-государств. Представители культуры Уэльса, Бурятии, Басконии и Корсики встречаются друг с другом на международных форумах (научных конференциях или музыкальных фестивалях) как представители самих себя, а не как представители Великобритании, России, Испании и Франции. Эту ситуацию невозможно «отыграть» обратно. Принудить, скажем, ингушей ассимилироваться в «русской культуре» – всё равно, что заставить шотландцев ассимилироваться в «английской культуре». А вот считать себя интегративной частью *российской* культуры – опция для ингушей столь же реальная, сколь и перспектива для шотландцев рассматривать себя в контексте *британской* культуры.

Таким образом, квалифицировать культуру современной России в качестве «русской» было бы не только теоретически, но и политически некорректным.

II. Культурная глобализация и «денационализация» культуры

Терри Иглтон высказал однажды мысль, которая кажется нам в высшей степени точной. Культура была тем, что в прошлом дало национальному государству его основу; культура же станет в будущем тем, что его разрушит²⁴. Обещание защиты культуры как главного достояния нации служило важнейшим источником легитимности государств. В эпоху Модерн граждане того или иного государства адресуют ему свою лояльность именно потому, что видят в нем гаранта того коллективного блага, которое

²⁴ Eagleton T. The Idea of Culture. Blackwell Publishing, 2000.

именуется национальным суверенитетом. Суверенитет же имеет как политическое, так и культурное измерение. Это не только независимость в принятии решений в политической и экономической сфере, но культурная независимость или, по крайней мере, высокая степень автономии в культурной сфере.

Однако с завершением модерна (который одни называют пост-модерном, другие вторым модерном) положение дел меняется. Ниже мы охарактеризуем основные моменты произошедшего изменения. Речь пойдет о политико-экономических и технологических трансформациях второй половины XX столетия, которые определили радикальные сдвиги в культурной сфере и, в частности, повлекли за собой процессы, именуемые культурной глобализацией.

Концептуальное освоение феномена культурной глобализации

Осмысление глобализационных процессов в сфере культуры началось раньше, чем в научный оборот вошел сам термин «глобализация». Пионером в этой области был, бесспорно, канадский социолог культуры Маршалл Маклюэн²⁵. Занимаясь исследованиями современных СМИ (на тот момент это были пресса, радио и телевидение), Маклюэн пришел к следующему выводу. Коль скоро современные медиа – в частности, стремительно распространяющееся телевидение – делают возможной циркуляцию образов поверх национально-государственных границ, и коль скоро доступ к этим образам более не зависит от имущественного и образовательного статуса, то человечество в будущем станет «глобальной деревней». Здесь не то чтобы все знают друг друга, но все более или менее равны друг другу, ибо не существует иерархии. СМИ – это своего рода искусственная нервная система, к которой каждый индивид подключен с рождения. И поскольку эта система со временем будет охватывать планету в целом, мир ожидает культурное единство.

Часто отмечаемая слабость концепции Маклюэна состоит в технологическом детерминизме (молчаливом допущении, что за изменениями технологий следуют изменения в социальной организации, независимо от того, о какого рода социальных образованиях идет речь), а также в технологическом романтизме (вере во всемирную демократизацию, к которой приведет распространение «демократичных» изобретений в области информации).

Теоретическим контрагентом Маклюэна может служить концепция *культурного империализма*, одним из наиболее извест-

²⁵ См.: Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М.; Жуковский: Канон-Пресс, 2003.

ных адептов которой является Эдвард Саид²⁶. Хотя сам Саид и не жаловал ни термина «глобализация», ни концепций «глобальной культуры» и «культурной глобализации», исходя из логики его рассуждений можно заключить, что культурная глобализация происходит в той мере, в какой происходит всемирная культурная экспансия Запада. В результате процесса колонизации, неевропейским народам были навязаны те формы поведения (культура как образ жизни) и символического освоения мира (культура как система репрезентаций), которые сложились на Западе. «Восток» в результате превратился в инстанцию, пассивно претерпевающую воздействие активной, западной, стороны и более того – усваивающую, интериоризирующую ту систему представлений, которая была выработана Западом.

Если концепцию Маклюэна справедливо обвиняют в технологическом детерминизме, то концепцию Саида можно упрекнуть в детерминизме политико-экономическом. Дело в том, что культурная власть представляет собой особый тип власти, который, хотя и связан с экономическим и политическим господством, из него прямо не вытекает. Колонизировать чье-то воображение гораздо сложнее, чем колонизировать территорию. Не случайно в странах Третьего мира появились такие фигуры, как Махатма Ганди, Франц Фанон, Сенгор, Че Гевара и субкоманданте Маркос. Да и сам феномен Эдварда Саида, равно как и его многочисленных единомышленников по всему миру, разве не говорит о том, что вывод о победе культурного империализма слишком поспешен?

В 1980-е годы обрели популярность еще два подхода к исследованию культуры. Это *постмодернизм* и *теория миросистемы*.

Сильная сторона «постмодернистского» подхода²⁷ заключается прежде всего в том, что он поставил под сомнение проект модерна как проект рационализации человеческого существования. (Под «рационализацией» со времен Макса Вебера понималось распространение на весь мир тех общественных отношений, которые утвердились на Западе в течение XIX – первой половины XX столетий.) Необходимой составной частью этого проекта является вера в «модернизацию», читай, в усвоение «незападным» миром западных социальных и культурных образцов. Важнейшие из этих образцов: «свободно-рыночная» (т.е. основанная на стремлении к материальной выгоде) организация общежития и секуляризм. В рамках постмодернистской критики было проде-

²⁶ См.: *Said E.W. Ob. cit.*

²⁷ Несмотря на распространенность данного термина, его приходится употреблять с известной долей условности. Во-первых, авторы, сюда относимые, опирались на разные методологические основания. Во-вторых, многие из мыслителей, причисленных к постмодернизму, скептически относились к самому этому термину.

монстрировано, что история человечества отнюдь не является историей его «рационализации» и «секуляризации».

И всё же постмодернистам можно вменить в вину то, что им не удалось преодолеть *европоцентризм*. Авторы этого круга, в большинстве своем, сосредоточены на анализе «постиндустриального мира», тогда как всё, что лежит за его пределами, сливается в неразличимое пятно²⁸.

Теория миросистемы, предложенная Иммануилом Валлерстайном, выгодно отличалась от концепции постмодернизма (не говоря уже о концепции модернизации) как раз тем, что преодолевала европоцентристскую ограниченность. В рамках этой теории предмет анализа – мировой капитализм, который глобален по определению. Коль скоро движущей силой капиталистической экономики является накопление капитала, она развивается в стремлении к максимизации прибыли и, стало быть, не может не искать всё новых и новых рынков сырья и (дешевой) рабочей силы, т.е. не заниматься постоянной экспансией. Современный капитализм (начавший формироваться еще в XVI столетии) предполагает мировое разделение труда и уже по этой причине является мировой социальной системой («миросистемой»). Валлерстайн проводит различие между двумя типами миросистем: теми, которые опираются на общую политическую систему («мироимперии»), и теми, которые обходятся без общей политической системы («мироэкономики»). Современный капитализм – это мироэкономика, т.е. единая система хозяйства, политически организованная как система национальных государств. Последние мыслятся как политически и культурно суверенные, хотя этот суверенитет носит на деле формальный характер. Общей культурой капитализма является консюмеризм²⁹.

При всех достоинствах, присущих подходу И. Валлерстайна, его можно упрекнуть в недооценке автономии культурной сферы. И хотя сам Валлерстайн энергично отмежевывается от обвинений в экономическом редукционизме³⁰, подозрение в том,

²⁸ К числу немногих исключений относится Брайан Тернер. См.: *Turner B.S. Marx and the End of Orientalism*. London: George Allen & Unwin, 1978; *Turner B. Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge, 1994.

²⁹ *Валлерстайн И.* Национальное и универсальное: возможна ли всемирная культура? // Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб.: Университетская кн., 2001. С. 131–149; *Wallerstein I.* *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge, 1992.

³⁰ См.: *Wallerstein I.* *Culture is the World-System: A Reply to Boyne* // *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity* / Ed. M. Featherstone. London: Sage, 1990. P. 63–66; *Richard E. Lee and Immanuel Wallerstein.* *Structures of Knowledge* // *The Blackwell Companion to Sociology* / Ed. Judith R. Blau. Blackwell Publishing, 2004. P. 227–235.

что культура для него – лишь эпифеномен экономики, не лишено оснований.

В ходе дебатов среди теоретиков культуры, которые велись в течение 1990-х годов, возникла *концепция культурных потоков*. Чаще всего эта концепция ассоциируется с именем Арджуна Аппадурай.

А. Аппадурай выделяет пять видов культурных потоков и соответственно пять измерений процесса культурной глобализации. Это потоки (а) людей, (б) технологий, (в) денег, (г) информации и (д) образов. Они не изоморфны друг другу. Каждый из них ведет к формированию относительно автономных сфер.

(а) «Этносферы» (ethnoscapes) – сферы, образуемые в результате массовых перемещений людей – от трудовых мигрантов и беженцев до туристов и коммивояжеров. Мигранты, перемещаясь из одного региона мира в другой, переносят с собой на новое место жительства часть своего прежнего образа жизни. В результате постепенно меняется культурный ландшафт страны их пребывания. Вместе с тем не остаются неизменными и те образцы поведения и мышления, которые связывают мигрантов со страной происхождения³¹. Не менее значимым агентом культурной глобализации является туризм. Ежегодно десятки миллионов людей садятся в самолет и преодолевают тысячи километров для того, чтобы провести отпуск или каникулы в другом уголке земного шара. Туризм в течение последних десятилетий приобрел поистине глобальные масштабы. Под его воздействием изменился облик целых стран (массированное строительство гостиниц, аэропортов, развлекательных центров и прочих элементов инфраструктуры отдыха). Доходы от услуг туристического бизнеса занимают до 80-ти и более процентов валового внутреннего продукта многих стран.

(б) Техносферы (technoscapes) возникают в результате деятельности многонациональных и транснациональных корпораций, которые размещают свои производственные мощности и торговые сети по всему миру, тем самым формируя достаточно многочисленные группы управленцев (которые также являются новым «глобальным классом»).

(в) Финансосферы (financescapes) образуются благодаря валютным и товарно-сырьевым биржам, густой сетью опутавшим если не весь земной шар, то ту его часть, которая кажется интересной мировому финансовому капиталу. Атрибут этих

³¹ О трудовых мигрантах и беженцах как одном из новых «глобальных классов» см.: *Sassen S. New Global Classes: Implications for Politics // The New Egalitarianism / Ed. A. Giddens, P. Diamond. Cambridge; Maldon: Polity Press, 2005. P. 143–153.*

сфер – финансисты и банковские служащие, как две капли воды похожие друг на друга, какой бы ни была их гражданская принадлежность.

(г) Информационные потоки ведут к появлению медиасфер (*mediascapes*). Это ориентированное на всемирное потребление производство журналов (вспомним «Русский Newsweek» и еще дюжину подобных изданий в России), разнообразная телевизионная продукция (от talk show до сериалов), а также радиостанции, вещающие на мировую аудиторию. К медиасферам Аппадурои относит также производство и потребление кинопродукции. Это представляется вполне уместным, учитывая, что крупнейшие мировые корпорации, работающие в сфере медиа-бизнеса, одновременно занимаются шоу-бизнесом, и наоборот³².

(д) Потоки образов влекут за собой формирование «идеосфер» (*ideoscapes*), причем к «идеям», циркулирующим в планетарном масштабе благодаря наличию таких сфер, Аппадурои относит как поощряемые государствами идеологемы, так и разного рода субверсивные идеологии (например, «контркультура»). В рамках «идеосфер» можно следить за злоключениями таких, например, идеологем, как «свобода» и «справедливость».

Концепция культурных потоков обладает, без сомнения, высоким дескриптивным потенциалом. Ее аналитический потенциал, однако, ограничен тем обстоятельством, что А.Аппадурои практически полностью отвлекается от пронизывающих культуру отношений власти. Похоже, что автору так не хочется быть заподозренным в симпатиях к марксизму, что в его работах потоки образов, людей и денег и технологий текут сами по себе, вне и независимо от политико-экономических обстоятельств. Нам представляется, что абстрагирование от капитализма как от рамки динамики современной культуры вряд ли продуктивно.

К числу авторов, не боящихся прибегать к понятийному инструментарию марксизма, относятся Майк Физерстоун, Малькольм Уотерс, Саския Сассен, Дэвид Харви (последний прямо заявляет о своей приверженности марксистской методологии³³).

Независимо от идеологических симпатий ученых, в ходе культурной динамики последней трети XX века было зафиксировано два принципиальных момента. Это (1) *коммодификация* и (2) *медиализация*.

³² Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, 1996.

³³ Harvey D. *Paris, Capital of Modernity*. New York: Routledge, 2003.

Последствия коммодификации в культурной сфере

Существо капитализма как способа устройства общества и как формы человеческой цивилизации заключается в превращении всего и вся в товар. В рамках капиталистической цивилизации мир предстает как глобальный супермаркет, на котором предлагаются любые товары и услуги (в английском языке оба этих слова выражаются одним термином – commodities). Не существует ни общественных групп, ни географических регионов, которые, хотя бы теоретически, не могли бы быть вовлечены в процесс тотальной коммодификации. Каковы последствия коммодификации в культурной сфере? Главное и решающее из этих последствий – возникновение феномена культур-индустрии – массового культурного производства, нацеленного на максимально широкий культурный рынок.

Специфика функционирования культуры в условиях культур-индустрии

С появлением культур-индустрии и процесс производства культурных продуктов, и способы их доставки потребителю *стандартизируются*. В результате возникает явление, получившее имя «массовая культура».

Мыслители, введившие в оборот этот термин (Адорно и Хоркхаймер) имели в виду прежде всего то обстоятельство, что данный тип культуры не создается массами, а создается (кем-то) для масс. Это *не народная* культура. Если народная культура производится простыми людьми для собственного употребления, то культура, о которой в данном случае идет речь – это массовое производство для продажи. Продукты этой культуры суть товары, предназначенные для потребления как можно бóльшим количеством людей.

В исследовательской – как и в публицистической – литературе «массовая культура» противопоставляется «высокой» культуре по ценностному основанию. Элитарная культура ориентирована на производство подлинных культурных произведений, обладающих высокой художественной ценностью, тогда как массовая культура – на производство культурных суррогатов. Элитарная культура есть культура для избранных, массовая культура есть культура для всех. Однако современная социология культуры давно продемонстрировала условность и теоретическую непродуктивность жесткого противопоставления высокой (элитарной) и низкой (массовой) культур. Во-первых, произведения, обладающие высокой эстетической ценностью, могут иметь – и имеют –

рыночную ценность³⁴. Иными словами, произведения высокой культуры являются товарами, стоимость которых определяется культурным рынком (хотя условия функционирования этого рынка, и соответственно действующие здесь механизмы определения стоимости гораздо сложнее, чем на товарно-сырьевой бирже³⁵). Как известно, «не продается вдохновение, но можно рукопись продать». Полезно, кстати, помнить, что многие великие художники и музыканты создавали свои шедевры либо в расчете на продажу, либо по прямому заказу толстосумов (Микеланджело, Рембрандт, Моцарт). Во-вторых, культурная продукция, ориентированная на массовое потребление, отнюдь не заведомо лишена эстетической ценности. Достаточно вспомнить о Сальвадоре Дали. Размыванию грани между «элитарным» и «массовым» в культуре немало способствовали кино и рок-музыка. Шедевры киноискусства (от Эйзенштейна до Бертолучи) вполне могут быть предметом массового спроса³⁶. Поп- и рок-композиции, создававшиеся для самой широкой и, как будто, не слишком притязательной аудитории (The Beatles), со временем вошли в репертуар респектабельных оркестров. Наконец, в-третьих, сама дихотомия элитарное/массовое носит нормативный характер, и уже поэтому сомнительна. Ею имплицитно предполагается заведомая низкопробность культуры для масс в отличие от высокого качества культуры для элит.

В силу приведенных соображений профессиональные исследователи культуры отказались от термина «массовая культура» в пользу более нейтрального выражения – «популярная культура».

С появлением культур-индустрии значительно возрастает роль культурных посредников («дистрибьюторов» – кураторов, продюсеров, издателей и т.д.), деятельность которых по «продвижению» продукта на рынке является *условием его существования* в культурном пространстве.

Без усилий профессиональных распространителей всякое, даже самое высококачественное произведение окажется незамеченным. У любого автора – писателя, художника или режиссера – должен быть издатель, куратор или продюсер, готовый вложиться в рекламу произведения или фильма. В противном

³⁴ Примечательно, что за пределами русского языкового ареала для понятий «ценность» и «стоимость» используется одно и то же слово (Wert, value, valeur).

³⁵ См.: Бикбов А. Антиэкономика некоммерческой культуры // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2003. №5.

³⁶ О кино как точке пересечения (и смешения) искусства и индустрии см.: Куренной В. Медиа: средства в поисках целей // Отечественные записки. 2003. № 4 (13).

случае произведение «потеряется». На российском книжном рынке, например, ежегодно выходит порядка ста тысяч наименований книг. Американская и индийская киноиндустрии выпускают более четырехсот фильмов в год каждая. В этих условиях шанс быть замеченным определяется, увы, не качеством «культурного продукта», а вложениями в его рекламу.

Дистрибьюторы – не просто распространители товара с некоторой фиксированной ценностью, а активные участники процесса определения этой ценности. Щедрые вливания в «раскрутку» того или иного продукта делают его привлекательным для потребителя (критериями здесь зачастую служат не столько эстетические достоинства, сколько известность, престижность). В то же время дистрибьюторы способны тривиализировать и приспособить к вкусам непритязательной, плохо образованной и равнодушной аудитории – т.е. вписать в культурный мейнстрим и тем самым сделать феноменом массовой культуры – произведения, возникшие в контексте *противостояния* этой культуре. Так, Евгений Гришковец, начинавший как нонконформный, антибуржуазный драматург, сделался, благодаря «пиару» на телевидении, частью гламурного культурного ландшафта.

Само устройство некоторых отраслей современной культуры таково, что предполагает наличие между производителем и потребителем культурных продуктов специально обученных специалистов по распределению. Современное изобразительное искусство, особенно в его авангардных формах, не может быть воспринято без института художественной критики. Критики, кураторы, составители каталогов, ведущие рубрик в специализированных журналах и т.д. обеспечивают коммуникацию между художником и публикой. То же самое справедливо по отношению к музыке. Музыканты вроде Джона Кейджа вряд ли нашли бы понимание у публики, не будь между ними и слушателями опосредования в виде профессиональных музыковедов и музыкальных критиков.

Дистрибьюторы, будучи продавцами культуры как товара, задают правила игры, действующие в ходе этой продажи. Их воздействие на формирование и изменение культурного пространства неоднозначно. С одной стороны, они способны превратить (и превращают) в «мегазвезду» безголосого певца или придать имидж «культового художника» человеку, плохо владеющему кистью. С другой стороны, дистрибьюторы способствуют созданию на рынке (т.е. в коммерческом пространстве) ниш для произведений, не рассчитанных на коммерческий успех. Если бы не серия «Другое кино» (европейский аналог этой серии – «Art house») на видео и DVD, российская аудитория никогда бы не посмотрела

десятки киношедевров. Если бы не лейбл Питера Габриеля “Real World”, мировая аудитория никогда бы не услышала сотни произведений этнической музыки.

Медиализация общества и ее культурные последствия

В последнюю четверть прошлого века появилось чрезвычайно большое количество работ, предметом рассмотрения авторов которых стал процесс медиализации общества. Философы и социологи приложили немало усилий, чтобы показать, что социальная реальность соткана из представлений людей, а эти представления в свою очередь опосредованы средствами массовой информации. Но современные массмедиа – это не просто среда, где выражаются и сталкиваются друг с другом различные представления, а активный участник их производства и воспроизводства. Иными словами, современные массмедиа суть не столько отражение общественной реальности, сколько сама эта реальность³⁷.

Культурная сфера также *медиализуется*. И культурное производство, и культурное потребление становятся элементом массмедиа. Какие именно культурные продукты и в каких количествах будут производиться, что будет считаться достойным внимания, а что – маргинальным, определяется стратегиями СМИ.

Процесс медиализации культуры бессмысленно рассматривать в нормативном ключе – с точки зрения его «негативных» или «позитивных» последствий для общества. Оценка этих последствий всегда зависит от избранной перспективы. Пессимисты сетуют, что вовлечение культуры в медийное пространство, т.е. в процесс «инфотеймента», принижает достоинство подлинных произведений искусства, ставит на одну доску Толстого и Донцову. Оптимисты не без оснований возражают, что медиа в то же время помогают пропагандировать подлинные ценности. Телесериалы, экранизирующие литературную классику, пробуждают в зрителях интерес к чтению. После выхода на российском телевидении сериалов по романам Солженицына, Достоевского и Булгакова заметно выросли тиражи продаж соответствующих произведений в книжных магазинах. (А те, чье нежелание читать приобрело необратимый характер, хотя бы приобщились к хорошей литературе.) Известно, сколь сильно увеличиваются тиражи книг благодаря рассказам о них в популярных ток-шоу. Так,

³⁷ Самым энергичным и последовательным защитником тезиса об «исчезновении реальности» был, конечно, Жан Бодрийар. См.: *Бодрийар Ж.* Реквием по массмедиа. // S/A'98. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1999. С. 193–226.

благодаря знаменитой американской телеведущей Опре Уинфри новый английский перевод «Войны и мира» был продан в количестве ста тысяч экземпляров в течение одной недели.

Равным образом спорен (и вряд ли разрешим) вопрос о том, ведет ли медиализация культуры к бесконечному увеличению контролируемости культурной сферы со стороны обладателей экономической и политической власти. Нет недостатка в авторах, рисующих апокалипсические образы тотальной манипулятивности общественного мнения и общественного вкуса (Дж. Аганбен, Ги Дебор). Человек, находящийся в плену вездесущих современных СМИ, стал окончательно и безнадежно несвободным. Однако существует и прямо противоположная точка зрения (Дж. Ваттимо, М. Кастельс, А. Негри и М. Хардт), согласно которой человечество переживает в последние десятилетия как раз конец медиа, массовых по своему охвату и воздействию. Недоверие к «мета-нарративам», фрагментация и диверсификация общества в условиях «постиндустриализма», наконец, появление новых коммуникационных каналов (прежде всего Интернета) имеют своим следствием возникновение новых пространств свободы, новых анклавов нонконформизма.

Сужение культурного суверенитета

Итак, суть изменений в культурной сфере, вызванных глобализацией, состоит в принципиальном несовпадении политических и культурных границ³⁸. Отметим основные моменты этого процесса.

1. С появлением новых средств культурного производства меняется характер культурного потребления. *Посредничество государства* между индивидом как потребителем культурных продуктов, с одной стороны, и производителями этих продуктов – с другой, если и не становится излишним, то *перестает быть необходимым*. ТНК, действующие в сфере культуры, могут обращаться к индивидам, минуя опосредующую инстанцию в виде национального государства.

Это влечет за собой *сдвиг в культурной лояльности* граждан. Раньше лояльность индивидов почти автоматически адресовалась знаково-символическому и коммуникационному пространству, рамки которого задавались национальным государством. Теперь этот автоматизм нарушен. Объектами лояльности становятся знаково-символические целостности и коммуникационные пространства, границы которых пересекают границы национальных государств.

³⁸ Как мы видели выше, данное совпадение было достаточно условным и прежде. Теперь, однако, оно приобрело особенную очевидность.

2. Описанный сдвиг может быть сформулирован и иначе, а именно: происходит *усложнение механизмов идентификации*. В эпоху господства национализма как принципа структурирования политического пространства (с первой трети XIX до середины XX в.) воображаемым сообществом, с которым идентифицируются индивиды, выступает нация³⁹. Национальная идентичность индивидов в этих условиях сосуществует с их профессиональной, гендерной, религиозной, региональной, идеологической идентичностью. С завершением модерна кончился и период доминирования «националистического» способа ментального картографирования мира. Это обусловило появление *сообществ идентичности*, плохо совместимых с национальной идентичностью.

Скептики возразят, что такие сообщества сопровождали национальные государства с момента их возникновения (например, члены религиозных меньшинств неохотно идентифицировали себя с той или иной нацией). Это верно. Но с развитием современных информационных технологий консолидация подобных сообществ приобретает новое качество. Благодаря Интернету и другим формам электронной коммуникации сообщества идентичности, альтернативные нациям, получают возможность рекрутировать своих членов независимо от территориально-государственной принадлежности. Кроме того, происходит *умножение сообществ идентичности*⁴⁰. Они формируются как на религиозной, так и на идеологической и/или жизненно-стилистической («субкультурной») основе (экологизм, феминизм, пацифизм, анархизм, международное правозащитное движение и т.д.)

3. Обострилось противоречие между официальными институтами культурного (вос)производства, с одной стороны, и рыночными институтами – с другой.

Определенная асимметрия между императивами рынка и императивами общественного блага сопровождала государства с начала формирования капитализма. Государство по определению должно следовать принципу социальной ответственности, а значит – ограничивать коммерсантов, действующих в культурной сфере (принимать и осуществлять законодательство, запрещающее порнографию и пропаганду насилия, и т.п.). В то же время, коль скоро государство провозглашает свою приверженность ценностям «рыночной демократии», ему приходится мириться с коммерциализацией культуры, а значит, с тем обстоятельством,

³⁹ В большинстве случаев это нация-государство, однако иногда – нация как культурное единство, которому, по мысли его членов, еще предстоит стать политическим единством (курды, баски, шотландцы, уйгуры, квебекцы и т.д.)

⁴⁰ См.: *Кастельс М.* Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.

что агенты культурного производства и распределения руководствуются в своей деятельности только одним мотивом – получением прибыли. На практике же это равносильно распространению продукции, тематизирующей секс и насилие⁴¹.

Однако, опять-таки, в условиях глобализации эта асимметрия становится гораздо более заметной. Если прежде государство располагало более или менее эффективными инструментами контроля над культурной сферой в пределах собственных границ, то в эпоху информационализма возможности такого контроля ощутимо уменьшились. Иными словами, в современных условиях пространство маневра государства как агента культурного производства и распределения заметно сокращается.

Сужение культурного суверенитета и продуктивная способность национального воображения

Распространено мнение, согласно которому сужение суверенитета национальных государств в культурной сфере коррелирует с «американизацией» культурной сферы. Аргументация в пользу этого мнения сводится к тому, что центры производства и распределения «массовой культуры» сосредоточены в Северной Америке; следовательно, остальные страны выступают как потребители культурных продуктов с ярлыком «сделано в США». Этот аргумент, однако, нетрудно подвергнуть фальсификации.

Во-первых, уместно задаться вопросом, а насколько собственно *американской* является сегодняшняя «массовая культура»? Ведь агентами массового культурного производства в наши дни выступают не национальные, а *транснациональные* корпорации (ТНК), географическую привязку и происхождение капитала которых далеко не всегда удается установить. И хотя большинство ТНК, действующих в сфере культур-индустрии, в самом деле имеют американскую «прописку», американским корпорациям приходится сталкиваться с серьезной и растущей конкуренцией со стороны западноевропейских и азиатских центров культурного производства. Америка сегодня выступает не только крупнейшим поставщиком, но и крупнейшим потребителем культурных продуктов, созданных за ее пределами⁴².

⁴¹ *Raymond Williams. The Sociology of Culture. With a new Foreword by Bruce Robbins. Chicago: Univ. Press, 1995. P. 102–108.*

⁴² Об азиатских продуктах в культурном потреблении американских подростков см.: *Jenkins Henry. Pop Cosmopolitanism: Mapping Cultural Flows in an Age of Media Convergence // Globalization: Culture and Education in the New Millennium / Ed. M. Suarez-Orozco, Desree Baolian Qin-Hilliard. Berkley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 2004. P. 114–140.*

Во-вторых, для локальных культурных сообществ «американизация» представляется меньшим злом, чем культурная экспансия со стороны мощного соседа. Для корейцев это Япония, для камбоджийцев – Вьетнам, для цейлонцев – Индия, а для армян или эстонцев – Россия.

В-третьих, феномен «массовой культуры» слишком сложен и многослоен, чтобы его можно было свести к пассивному потреблению. Попадая в тот или иной локальный культурный контекст, «импортированные» культурные продукты подвергаются процедурам переинтерпретации, позволяющим адаптировать их к этому контексту. Тем самым они существенно трансформируются. Этот феномен можно, перифразируя Канта, назвать «продуктивной способностью национального воображения». Проявлением этой способности стало, например, восприятие в России блокбастера «Властелин колец» (кстати, новозеландского, а не американского). Авторский перевод Дмитрия Пучкова, известного под псевдонимом «Гоблин», представляет собой высококачественную пародию на оригинал. От оригинала там не остается ничего, кроме визуального ряда (хотя Гоблин, благодаря компьютерным технологиям, местами вторгается и в визуальный ряд – например, меняя читаемую героями книгу на повесть Чехова «Каштанка» или вставляя в их карту российские топонимы). Реплики героев полностью изменены автором «перевода», музыка к фильму заимствована из современной популярной музыки, западной и российской. Причем львиная доля этих реплик и музыкального сопровождения построены на аллюзиях, предполагающих знакомство зрителей с российской культурой советского и постсоветского периода (от фильма «Чапаев» до анекдотов про Штирлица, от популярных советских мелодий до хитов Земфиры и группы В-2).

Формирование глобальной культурной сферы

Представляется вполне резонным утверждать, что на наших глазах формируется глобальная культурная сфера. Было бы непростительным упрощением сводить этот процесс к «вестернизации». Впрочем, коль скоро многие авторы, пишущие на культурологические темы, считают тезис о вестернизации едва ли не аксиомой, уместно подвергнуть его той же рефлексии, какой выше был подвергнут тезис об американизации.

Отправным пунктом рассуждений о культурной глобализации как вестернизации является тот якобы очевидный факт, что основные культурные потоки текут с «Запада» на «Восток» –

или, точнее, с условного Севера на условный Юг⁴³. Однако они текут и в обратном направлении. Особенно заметен этот процесс в последние десять-пятнадцать лет. За это время Индия, Китай, Таиланд, Южная Корея, Бразилия, Мексика, Южно-Африканская республика, Турция, Иран либо успели стать, либо становятся игроками глобального культурного рынка. Более половины выручки от продажи кинокартин, изготовленных индийским «Болливудом», идут из стран Запада. Китайские и тайваньские «истерны» потеснили на западных экранах вестерны. Организация по имени «Институт Конфуция» распространяется по западноевропейским и американским мегаполисам так же естественно, как в свое время по крупным городам всего мира распространялись Институт Гёте, Британский совет, Американский центр, Institute Francaise и Институт Сервантеса. Южно-корейские кинорежиссеры получили на Западе столь глубокое признание, что возглавляют жюри самых престижных европейских кинофестивалей (Ким Кидунка, например, приглашают с этой целью во французский Канн). Бразильские и мексиканские телесериалы покорили домохозяек всего мира, включая Северную Америку и Россию. Писатели из Латинской Америки (Габриэль Гарсия Маркес) и Турции (Оркен Памук) издаются внушительными тиражами на английском и десятках других европейских языков. Иранское кино активно проникает на европейский континент (правда, пока больше на телеэкранах), а иранское международное радио вещает на множестве языков, включая русский. CD и DVD с записями «этнической музыки» (в том числе тувинского и якутского происхождения) бьют рекорды по объемам продаж в музыкальных магазинах «первого мира».

Присутствие «Юга» на «Севере» чувствуется не только на знаково-символическом уровне, но и на уровне повседневности. Это связано главным образом с демографическими изменениями, происходящими под влиянием иммиграции. Миллионы выходцев из «третьего мира», перебравшиеся на постоянное место жительства в промышленно развитые страны, внесли существенный вклад в изменение культурного ландшафта этих стран. Под влиянием иммиграции меняется структура спроса и структура предложения в сфере материальной культуры. Необходимо, между прочим, обратить внимание, что эти спрос и предложение обусловлены не только и не столько присутствием иммигрантов, сколько новыми культурными потребностями местных жителей.

⁴³ Япония в политико-экономическом отношении представляет собой, безусловно, часть Запада, а не Востока.

Средние классы в западных городах активно потребляют западные культурные продукты (как символические, так и материальные). Арабские кофейни и турецкие чайные, курение кальяна, мясные лавки, предлагающие халяльное мясо, китайский фаст-фуд, центры восточной медицины, студии танца живота (а также «латино»), парикмахерские, делающие прически «афростайл», закусовые и рестораны восточной (турецкой, китайской, тайландской и т.д.), африканской и латиноамериканской кухни – приметы изменений в бытовой культуре Запада можно перечислять долго.

На наш взгляд, формирование глобальной культурной сферы следует мыслить не столько в категориях противостояния (или даже конкуренции, соревнования), сколько в категориях *взаимной трансформации*. Трансформация не значит заимствование. Так, рок-музыка, привычно считающаяся чертой западной культуры, стала вполне органичным явлением в Китае. Рок-культура пустила корни в молодежной среде Поднебесной еще во времена Дэн Сяопина. Культовой фигурой на китайской сцене выступает, в частности Куи Жиан (Cui Jian), которого называют китайским Бобом Диланом⁴⁴. В настоящее время здесь идут жаркие дискуссии между поклонниками попсы, копирующей те или иные западные оригиналы, и адептами настоящего – национального – рока. Одним из наиболее интересных коллективов, развивающихся в Китае национальный рок, является группа «Second hand rose band», или «Эршоу мэйгуй». Как своим демонстративно простым внешним видом, так и своими «непричесанными» текстами, пекинская пятерка снискала себе ненависть «буржуазно» ориентированной публики и любовь рабочей и студенческой молодежи⁴⁵.

Процесс формирования глобальной культурной сферы не следует также сводить к культурно-идеологической гегемонии *консюмеризма*. Правда, сторонники такого подхода обычно оговариваются, что этой гегемонии в последние десятилетия брошен вызов⁴⁶. Он исходит от так называемого исламского фундаментализма. Отсюда они делают вывод, что процесс культурной глоба-

⁴⁴ Куи Жиан начал свои сольные выступления в Пекине в середине 1980-х. Гигантскому росту его популярности способствовало то обстоятельство, что одна из песен Куи Жиана («Власть безвластных») стала гимном студенческого протеста, апогеем которого были события на площади Тянь ань мынь в июне 1989 г. За этим последовал более чем десятилетний негласный запрет на его публичные выступления.

⁴⁵ Группа существует с 2000 г., ее музыка сочетает в себе традиции пекинской оперы, шансона, панка и рок-н-рола.

⁴⁶ Вехой здесь стала Исламская революция в Иране (1979), свергнувшая западно-ориентированный шахский режим.

лизации привел, с одной стороны, к унификации, стандартизации знаково-символического пространства, а, с другой стороны, к его *фрагментации* – появлению, наряду с «западной», гедонистически-консюмеристски ориентированной культурой, культуры антизападной. Это, в частности, исламский фундаментализм, культурный проект которого строится в прямом противопоставлении западному консюмеризму. Логика этого рассуждения нам представляется неверной теоретически и чреватой негативными последствиями практически.

Дело в том, что в основе этой логики лежит представление о «Западе» и «Незападе» как двух сущностях – гомогенных образованиях, обреченных на противостояние. Однако контргегемониальные стратегии, нацеленные против господства консюмеристской культуры, исходят сегодня не только из исламского «Востока». Эти стратегии вырабатываются на самом «Западе». Консюмеризму («практикуемому материализму», как его еще называют) противопостоят, в частности, так называемые новые религиозные движения, рост численности и общественного влияния которых стал настоящим шоком для исследователей, полагавших, что тенденция к секуляризму на Западе безальтернативна. Антиконсюмеристскую философию разрабатывают и активно отстаивают активисты экологического движения. И их мировоззрение, и их образ жизни (а часто и отчаянные политические акции) критически нацелены против идеологии безудержного потребления и вытекающих из него хищнической эксплуатации природной и человеческой среды⁴⁷. Мышление и поведение экологистов – прекрасный повод применить к европейской культуре процедуру о-странения, увидеть ее «другость» самой себе, или, иначе, взглянуть на западную культуру как на *множество культур*⁴⁸. Равным образом нельзя считать культурно гомогенным и «исламский Восток». Внутри исламского сообщества, особенно в его интеллектуальной среде, имеет место чрезвычайное разнообразие

⁴⁷ Об экологическом движении как примете формирующейся всемирной культурной общности см.: *Constructing World Culture: International Non-Governmental Organizations since 1875* / Ed. John Boli, George M. Thomas. Stanford (California): Stanford Univ. Press, 1999.

⁴⁸ О сегодняшней Западной Европе как месте совместного существования и совместной трансформации «постхристианского» и исламского сообществ много пишет Тарик Рамадан, швейцарский ученый (богослов и филолог) египетского происхождения, получивший за свой реформаторский пыл прозвище «мусульманский Мартин Лютер». См.: *Ramadan T. Islam, the West, and the Challenges of Modernity*. Leicester: Islamic Foundation, 2001; *Рамадан Тарик*. Можно быть одновременно и хорошим мусульманином и хорошим европейцем // Иносми. <http://www.inosmi.ru/translation/139729.html>

конкурирующих друг с другом течений (в том числе тех, которые мы бы назвали либеральными)⁴⁹. Только при условии осознания его внутренней неоднородности обещает быть продуктивным «диалог культур», о желательности которого так много говорят.

Заключение

Как концепт «национальная культура», так и реальность, к которой он отсылает, неразрывно связаны с «национализацией», которую культурная сфера претерпела в эпоху Модерна. Модерновое государство выступает условием возможности производства и воспроизводства определенного пространства социальной коммуникации в качестве *национального* пространства. Институты современного государства обеспечивают знаково-символическую однородность в контролируемых им пределах (стирая различия внутри них). Вместе с тем эти институты поддерживают границы, отделяющие коммуникационное пространство, контролируемое одним государством, от коммуникационных пространств, контролируемых другими государствами.

Выражение «национальная культура» не является политически нейтральным. Представление о некоторой знаково-символической системе как о «национальной», т.е. общей для всех членов нации, есть продукт негласного консенсуса между (социальными, этническими, религиозными, идеологическими) группами. Параметры этого консенсуса историчны. Они подвержены изменениям.

С окончанием эпохи Модерн способность государства поддерживать тождество политических и культурных границ ослабевает. Распространение новых информационных технологий, с одной стороны, деятельность транснациональных корпораций, работающих в культурной сфере, с другой стороны, ведут к сужению культурного суверенитета государств.

Государства ведут борьбу за удержание культурной власти – как на национальном, так и на транснациональном уровне. Они, в частности, продолжают прилагать усилия по гомогенизации знаково-символического пространства в пределах собственных границ. Эффективности этих усилий препятствует то обстоятельство, что по мере глобализации возрастает запрос на культурное разнообразие. Поэтому претенденты на обладание специфической идентичностью (культурные меньшинства) достаточно успешно противятся ассимиляции. Государства также участвуют в

⁴⁹ Asad T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1993.

конкуренции за влияние на глобальном культурном рынке. Однако здесь им приходится соревноваться не столько друг с другом, сколько с медиа-концернами, занимающими ведущие позиции в культур-индустрии.

В течение последних трех десятилетий происходит формирование глобальной культурной сферы. Эту сферу неверно рассматривать сквозь призму унификации, т.е. как результат культурной экспансии Запада (Севера) на Восток (Юг). В настоящее время идет интенсивное влияние также в обратном направлении. Ошибкой было бы также фиксировать внимание исключительно на фрагментации – распаде символического пространства на ряд взаимно изолированных сегментов, например, на секулярный («постхристианский») Запад, с одной стороны, и – религиозный (прежде всего исламский) Восток – с другой. В глобальной культурной сфере имеет место не один, а множество водоразделов. Они проходят по *множеству линий*. В том числе по линии консюмеризм/антиконсюмеризм, разделяющей «западное» культурное пространство. По одну сторону в этой контрверзе – культура безудержного потребления и идеология «модернизации» («рационализации»), предполагающая бесконечный «прогресс» и бесконечную эксплуатацию природных и человеческих ресурсов. По другую его сторону – экологизм («инвайронментализм») и осознание необходимости ответственного отношения к человеку и к природе. По одну сторону – «практикуемый материализм» и секуляризм, по другую «постматериализм» и ресекуляризация.

РАЗДЕЛ 2

Многообразие культур: опыт постижения

Понятие диалога в контексте диалога культур

XX век во многих сферах знания, прежде всего гуманитарно-го, существенно изменил проблематику исследований. Часто эти исследования становились исследованиями культуры. Это осознавалось философами и историками, журналистами и филологами, правоведами и политологами, независимо от того, какой конкретной проблемой занимался каждый из них. Уже в 20-е годы XX в. оформились две школы философствования, сделавших культуру предметом исследований: философии трансцендентализма, с одной стороны (баденская школа, Э. Кассирер), и диалогической философии – с другой. Появление этих двух школ, каждая из которых прорабатывала идею культуры, было связано прежде всего с необходимостью жестко обозначить свои общеполитические позиции, связанные с пониманием статуса и природы мысли, субъекта познания, субъекта истории, структуры знания, отношения к миру, понятие которого стало весьма значимым для всей последующей философии. Своеобразие трансцендентальной философии заключается в том, что она развернула аксиологический подход к культуре, которая в баденской школе понималась как совокупность ценностей, т.е. объективно значимых духовных структур, задающих систему отсчета для познания и действия. Эти смысловые структуры были первичными, из них вырастали многообразные формы познавательных и реальных действий. Диалогическая же философия, напротив, исходила из первичности взаимодействия и гетерогенности субъекта познания, фиксирует разноречье отдельных групп, делает акцент на понимании и взаимопонимании, которого возможно достичь в диалоге множества субъектов. Статус знания здесь принципиально иной: знание не обладает объективно-идеальной истинностью, оно погружено в культуруопределяемое взаимодействие. Центральным для диалогической философии является субъект-субъектное, смысловое отношение.

При всем разнообразии объяснений все они сводятся к признанию онтологического парадокса разума, заключающегося в

том, что ты оказался обязанным всем существом приобщиться к некоему главному событию современности, независимо от твоего – положительного или отрицательного – отношения к этому событию, к слову, которое возвестило это событие. В XX в. несомненно таким событием, перевернувшим ход мысли и спровоцировавшим «новое мышление» (значимым для XX в. термином) была Первая мировая война и последовавшая за ним русская революция 1917 г. Война была провокатором события 1917 г., которое, однако, готовилось с самого начала века. Это событие, ввиду того, как повернулась к ней мысль и жизнь мира, показало правоту мысли о сопричастном разуме людей и заставило пересмотреть все старые философские и метафизические идеи, научные теории, самоё гуманитарность вплоть до свежих исследований *грамматических* категорий, таких как Я, Ты, Оно и Мы. Радикальная смена всех ориентаций с религиозных и нерелигиозных позиций (прежде всего в России и в Германии) шла в направлении полной перестройки архитектоники философского разума. Но одни проводили *рациональную* деконструкцию метафизики (например, Хайдеггер), другие же – деконструкцию *религиозную*, заставившую обратиться к идее диалога как к фундаментальному понятию бытия или к его критике, но в любом случае – к анализу речевого мышления или просто – речи в ее связи с действительностью, а также к новому «принятию истории и времени всерьез». Названия некоторых произведений, вроде «Вышедший из революции», были неслучайны, как неслучайным оказался и поворот в философии к исследованию идеи события.

Идея диалога как фундаментального понятия бытия для одних или как фундаментального понятия бытия-в-культуре для других возникла внутри старых, как мир, проблем соотношения речи и действительности, знания и веры, науки и религии, споры о которых не только не утихают до сих пор, но взвинчиваются возникающим противостоянием разных религий. Одновременно происходит стирание понятия «диалог культур», превращение его в расхожее, полудипломатическое-полубульварное, словно бы доносящее мысль о толерантности в духе известного, ставшего афоризмом выражения «ребята, давайте жить дружно: всем места хватит» (В.С. Библер, последний «диалогист», печально констатировав превращение строгого термина в расхожее словцо, написал специальную статью «Об ответственности за понятие “диалог культур”».) Такое стирание и превращение ныне действительно относятся скорее к идее *культуры*, но не к идее диалога. Сегодня действительно, несмотря на вторжение этой идеи культуры в систему образования или именно поэтому снимается напряжение и энергия самого этого понятия, без которого культура

превращается в некий интеллектуальный конструкт). Однако речь зашла о таком непонимании между смыслами разных социально-религиозных образований, что только конструктивный *неспешный* диалог, если бы у него хватило времени осуществиться, смог бы некоторым образом помочь взаимосоуществованию.

К собственно плеяде философов-«диалогистов», увидевших в ситуации человеческого общения фундаментальный феномен бытия, относятся религиозные философы родившиеся в Германии Ф. Розенцвейг (1886–1929), О. Розеншток-Хюсси (1888–1973), М. Бубер (1878–1965), а в России М.М. Бахтин (1895–1975) – все современники, почти в одночасье начавшие свой творческий путь. Но собственно понятие *культуры как диалога культур* принадлежит В.С. Библеру (1918–2000), который во второй половине XX в. подвел итог вековой идее диалога в культуре.

В этой работе мы представили две диалогические – разнонаправленные – позиции: Розенштока-Хюсси и Библера, потому что у них – при разных логических рассуждениях – совпадают определения человека через диалог. Первый исходит из идеи социума, второй – из идеи индивидуальности как ячейки диалогического общения. Первый – религиозный философ-христианин, второй – просто философ.

«Отвечаю, как бы я ни менялся»: грамматический метод

Мало кто из анализировавших философское наследие Ойгена Розенштока-Хюсси, не признает его мыслителем редким по силе воздействия. Из большого количества написанных им книг («Европейские революции», «Да и Нет», «Я – не чистый мыслитель», «Прикладное душеведение», «Речь¹ рода человеческого», «Социология», «Многообразие человека», «Христианское будущее» и др.) на русский язык переведены «Речь и действительность» (М., 1994), «Бог заставляет нас говорить» (М., 1998), «Язык рода человеческого» (СПб., 2000). Они вышли в конце XX в., в то время, когда идея диалога культур обрела многочисленных сторонников, накануне века XXI, когда эта идея в России растворилась среди огромного количества начавших циркулировать идей.

Биография этого немецко-американского философа представляет собой своеобразный «трудовой» разговор между людьми разного социального положения, ибо будучи доктором права, участником Первой мировой войны, он после войны вместо университета пошел работать на завод, издавал заводской журнал, и в США, куда Розеншток-Хюсси эмигрировал после прихода к

¹ В русском переводе «Язык рода человеческого». В немецком оригинале – «Sprache».

власти Гитлера и где вначале преподавал социальную философию, он в рамках гражданского корпуса охраны рек и лесов организовал экспериментальный лагерь. Его трудовой энтузиазм был основан на христианской трудовой этике, тем более что социология занимала умы людей начала и середины XX в. не меньше, чем века XIX.

«Новый метод» у Розенштока-Хюсси в полной мере выражен в книге «Речь и действительность». Он называет свой метод грамматическим, а саму грамматику «будущим органом общественных наук, всякого социального исследования»², ибо «язык есть процесс, который можно взвесить, измерить, выслушать, сделать достоянием физического опыта», «кровеносная система общественного организма», «матричная форма мышления»³. Своими предшественниками в обращенности к грамматическому методу он считает общественные науки (ибо потребовала своего решения проблема множественности моделей, так что ученым пришлось ощупью обращаться к предмету, который обеспечивал этой множественности место базового феномена), философов языка (А.А. Боумен, Н.Р.А. Уилсон) и лингвистов, сделавших общество предметом исследования.

Особенности грамматического метода заключаются в разработке метода анализа социального знания, который сам Розеншток-Хюсси назвал «грамматическим методом» и который он хотя и не противопоставляет теологическому и картезианскому (математическому) методу, но тем не менее полагает фундаментальной предпосылкой социализированного существования человечества. Грамматика, по Розенштоку-Хюсси, является методом, с помощью которого мы осознаем текущий социальный процесс. В этом качестве ее можно назвать *метаномикой* (или *мета-этикой*) общества, приняв в качестве органа и теории познания для вхождения в суть действительно материально воплощенных проблем социального развития. Метаномика определяется как наука, которая больше любой частной специальной области, функционирующей в качестве общественного учреждения на основе закона. Дело метаномики – анализ законов самого законодательства в обществе с равноправно существующими антагонистическими относительно друг друга законами. Задача метаномики – в синхронизации взаимоисключающих социальных типов поведения⁴, т.е. в создании мира для всех в едином человеческом обществе. Мир при этом понимается как стержневой интуитивный социаль-

² Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М.: Лабиринт, 1994. С. 11.

³ Там же. С.12. См. также: Махлин В. Социодияция Ойгена Розенштока-Хюсси // Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. С. 203.

⁴ Там же. С. 44–45.

ный опыт, без которого нельзя иметь вообще никакого знания и каких бы то ни было ориентиров.

Понятие мира для поколения людей переживших две мировые войны стало фундаментальным: мир рассматривался как единственный в своем роде опыт жизни во времени, представляющий собой опыт перемен. *Анархию, декаданс, революцию и войну – четыре болезни*, угрожающие обществу, Розеншток-Хюсси относит не к опыту перемен, а к опыту катастроф, в которых человек учится выживать. Время этих болезней он считает временем отсутствия речи, ибо в катастрофе теряют силу старые традиции. Здесь не столько происходит захват мира, скоро потеря обретенного опыта. И даже если находятся люди, передающие нечто из прошлой традиции, то или а) их слова лишены силы убеждения, или б) их слова лишены вообще какой-либо силы, поскольку отсутствует сам предмет обговаривания.

Разумным показателем жизненности речи является одоление этих четырех болезней. Одоление рождает *четыре стили речи: рассуждение, законотворчество, рассказывание, пение*, посредством которых общество укрепляет пространственно-временные оси, которые задают направление и ориентацию членам общества. Для того чтобы направления были избраны правильно, нужна наука, способная правильно «диагностировать силу, жизнеспособность, единодушие и исправность источника жизненных сил общества – его речи, языка, литературы». Эта наука и есть грамматика. Появление такого понятия как базового можно объяснить тоской по единодушию, поскольку Розеншток-Хюсси интерпретирует опыт мира как единодушное принятие изменений, связанных с временем. Мир для него такой факт, который через грамматику синхронизирует идеи, мысли, поступки, деяния людей разного времени. Тем самым обуславливается необходимость педагогики социальных наук, которая должна предоставить факт мира непосредственному личному опыту ученика, поскольку мир нельзя рационально дедуцировать. Сосредоточенность же грамматической философии на проблемах времени необходима, во-первых, в целях упомянутой синхронизации, во-вторых, как следствие, потому, что для правильного функционирования общества человек должен создавать себе современников из «разновременников» посредством речи (чтения Гомера или Шекспира)⁵.

Розеншток-Хюсси, рассматривая речь как фундаментальный принцип освоения и социализации мира, полагает речь диалогичной по своей сути, ибо любая речь возникает как *ответ* на некий

⁵ Там же. С. 31.

призыв. Можно сказать, что «свое» говорения это и есть диалог, для которого существенны две вещи – имена и ответы, которые помещают сиюминутное усилие двух говорящих в один ряд со всеми подобными усилиями, которые когда-либо производились или будут производиться. «Именами и ответами, – пишет Розеншток-Хюсси, – сиюминутный контакт между двумя представителями рода *homo sapiens* возводятся в ранг исторического события в эволюционном развитии человечества»⁶.

Условием речи должна быть ее артикуляция. Термин «артикуляция», «членораздельность речи» (и сеть производных от него слов), – термин, определяющий в философии Розенштока-Хюсси саму возможность человеческой коммуникации, обладающий четырьмя свойствами: властью, авторитетностью, верой и облагораживающим воздействием на людей. С помощью так понятой речи Розеншток-Хюсси пытался интерпретировать целое человеческого опыта (личного, социального, исторического). Розеншток-Хюсси полагает, что такими проблемами не занимались ни в средние века (где основой знания полагалась теология, или мета-логика), ни в Новое время, полагавшее естествознание, или метаэстетику основой науки. И хотя именно в Средневековье возникли пары значимых для педагогической мысли Розенштока-Хюсси терминов, таких как «автор-читатель» или «говорящий-слушающий», «учитель-ученик», он полагает, что они направлены не на синхронизацию антагонистических «разновременников»⁷, что и составляет диалогический фон в социуме и выводит диалог из внутреннего состояния вовне, а на согласование противоречивых вечных истин, для которого диалог нужен как определенный этап в их постижении.

Розенштока-Хюсси прежде всего интересуется метод *социального* исследования, не заимствованного ни из теологии, ни из естественных наук. Обсуждение социальной системы Розеншток-Хюсси начинает с того, что устанавливает ее на прочном, как он считает, фундаменте – хронотопе, осях времени и пространства, которые являются не просто вербальными дефинициями социального миропорядка: они доступны единодушному восприятию и осознанию каждым человеком.

Признавая математику и логику общепризнанными методами познания, особенно средневековую логику с ее парадоксами («Иисус – человек и Иисус – Бог», «ничто не происходит из ничего» и «мир сотворен из ничего»), которые придали более реалистическую и объемлющую основу действительности, Розенш-

⁶ Там же. С. 51.

⁷ Там же. С. 47.

ток-Хюсси считает грамматику и ее предмет – язык источником жизненных сил общества.

Здесь имеется в виду следующее. И логика, и математика, являясь очищенными формами реального опыта и освобождаящие его от простой видимости, все же опосредованно связаны с самой жизнедеятельностью человека, который живет в двойственном пространстве и двойственном времени, будучи ответственным за сохранность прошлого и исполнение будущего, за единство внутренней жизни и дееспособность внешней. Напряжение внутри этого четырехугольника способно разорвать нас на части. Единственное, что способно снять силу такого напряжения, есть речь. Потому речь Розеншток-Хюсси определяет как способность к объединению, упрощению и интегрированию жизни, а грамматический метод – как «путь, на котором человек осознает свое место в истории (позади), мире (вовне), обществе (внутри) и судьбе (впереди)». Грамматика, на его взгляд, это «самосознание языка, точно так же, как логика есть самосознание мышления»⁸.

Розеншток-Хюсси, критикуя «примитивную логику» за то, что она дает неверное представление о времени, как о перетекающем из одного в другое, полагает, что время социума, в котором живут одновременно минимум три поколения людей, полихронно и передача накопленного тезауруса знания происходит не на основе принципов чистого разума, как в естествознании⁹, а именно с помощью грамматического метода, т.е. ввода первого, второго и третьего лица – я, ты, оно, учителя, ученика и их предмета. Вводом слушающего «ты» мы добиваемся отказа от дуалистического понятия о мире субъектов и объектов¹⁰. Более того, грамматический метод с его именными и глагольными категориями усиливает роль будущего времени. Потому здесь так важен акцент, сделанный Розенштоком-Хюсси, на идее образования, ибо «получить образование – значит получить больше будущего, больше направленности, больше ответственности, чем имеет необразованный поденщик... Ученик точно так же ставит ударение на временном элементе будущего, несводимого к настоящему, как учитель ставит ударение на временном элементе прошлого, посредством которого ему предстоит сделать достоянием настоящего момента ценности былых эпох»¹¹. Возможность обучения представляет, таким образом, не диалог между знающим учителем и получающим знание учеником, а диалог как «пример социального умиротворения».

⁸ Там же. С. 20–21.

⁹ Там же. С. 25.

¹⁰ Там же. С. 27.

¹¹ Там же. С. 36.

Диалог, таким образом, определяется не как логический феномен, как в диалогах Платона, не как математическая конвенция, как в лаборатории физика, а как «победа над природными различиями, навязывающими порядок следования людей во времени. Ибо всякий разговор между людьми разного времени есть победа над природой»¹². Образование, таким образом, – «не часть природы». В учебном процессе мы, несомненно, покидаем царство природы: это явление общественное по своей природе. Образование ни по форме, ни по методу не имеет дела с вечностью, природа социального времени самостоятельна и не зависит от «природного» времени. Вечность, как считает Розеншток-Хюсси, можно сделать содержанием обучения, сам же процесс образования – временной, нетеологический, социальный, имеющий целью установление мира между классами или группами людей разного исторического времени. «Обучение предполагает желательность мира» как единственного в своем роде опыта жизни во времени, который прибавляет к внешним и природным элементам времени, как о них говорит физика, еще один – сознательное участие человека во временном процессе¹³. Это «означает, что в потоке времени принимает участие максимально возможное число членов общества, которые сознательно» – и это дополнительное определение диалога – «одобряют надлежащее развитие событий».

Речь же, или точнее – «говорение», которое подразделяется на императивную, индикативную (изъявительную) и интенциональную, располагает нас в центре пространственно-временной оси цивилизации, «лицом к лицу» с будущим, настоящим, внутренней солидарностью и внешней борьбой. Это означает, что, даже будучи одной и той же по смыслу, перед лицом открытости четырех сферам жизни, она должна иметь свободу варьировать одно и то же слово, идею, тему, языковую материю. И это очередное определение диалога. Он есть одновременно а) вариация чего-то общего, что разделяется говорящим и слушающим, и б) вариация, посредством которой говорящий устремляет людей в «новое будущее»¹⁴.

Слова такого диалога должны обладать четверицей возможностей: они должны быть 1) подлинными, 2) ответственными, 3) выражающими внутренние интенции и эмоции и 4) регистрирующими внешние процессы. Это, как пишет Розеншток-Хюсси, означает, что глаз постоянно смотрит вперед-назад и внутрь-наружу. Такое состояние говорения он называет «*крестом реаль-*

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 38.

¹⁴ Там же. С. 53.

ности», находясь на котором язык в каждый данный момент организует и распределяет мир заново, поскольку мы речью решаем, что принадлежит прошлому, а что свершится в будущем. «Крест реальности» Розенштока-Хюсси – образ, с помощью которого он пытается показать «вездесущность Бога в наиболее противоречивых областях человеческого общества»¹⁵, ибо нет ничего противоречивее, или – если использовать другой, более точный термин Розенштока-Хюсси – *парадоксальнее* человеческой речи, самой собой образующей важнейшие символы иудаизма и христианства.

Речь как способность говорить и слушать составляет божественность человека. Движение речи от поколения к поколению, ее обновление есть проявления Святого Духа в истории. Сверхъестественной способностью в человеке является его способность выходить из себя. Этот выход из себя толкуется как способность жить в кругу людей. Жизнь среди людей обеспечивает истинность идеи воскрешения, понятого как возможность услышания тебя будущими поколениями. Бог, по Розенштоку-Хюсси, это *не* сверхъестественное существо, а «сила, которая заставляет нас говорить». Одна из его книг так и называется – «Бог заставляет нас говорить». Бог этот троичен постольку, поскольку Святой Дух побуждает нас говорить в повелительном наклонении, Сын порождает наш субъектный ответ, Отца же мы слышим, когда воспринимаем истории, повествующие о творении.

Розеншток-Хюсси выделил *четыре модуса речи: племенную; храмовую* (Древний Египет), *внешнюю речь*, направлявшую человека к звездам; *философско-поэтическую* (Древняя Греция), и *акцентировавшую внутреннее «я»*; речь народа Израиля, направленная – посредством пророчеств – в будущее. Христианство четыре речи соединило в одно целое, но так, что человек обрел свободу выбирать любую речевую форму. При этом, как считает Розеншток-Хюсси, можно обнаружить ритм, позволяющий переходить от одной формы к другой. Эти ритмические смены заметны прежде всего в истории западноевропейских революций. Такого рода ритмические императивы показали необходимость каждой из революций от папской до русской 1917 г.

При этом обнаруживаются, в соответствии со своим «крестом реальности», *четыре аспекта раскрытия человека*: 1) через восприятие императивов речи, которые он слышит как обращение к нему как к «ты»; 2) через человеческую благодарность на эти призывы, позволяющую человеку открыть свое внутреннее «я» уникальной личности; 3) через внутреннее самооткровение, ко-

¹⁵ Там же. С. 45.

торое есть ответ на первоначальный зов, свидетельствующее о причастности человеческому роду; 4) через узнавание в Он, когда человек воплощен и узнаваем по имени как член профессиональной или коммерческой группы. Четыре для него – сакральное число: он ищет его в любом комплексе проблем.

Грамматические формы, которые часто считаются внешним выражением языка, на деле, считает Розеншток-Хюсси, «выдают наши самые глубинные биографические решения», которые в грамматике приобретают солидарность со всем человечеством, выражая наше «мы»¹⁶.

Розеншток-Хюсси выражает это единство «я» и «мы» и преобразование «я» в «мы» следующими примерами. В высказывании «стол есть круглый» «есть» можно принять за связку, так как оно приложено к вещи. Но в высказывании «я счастлив» («я есть счастливый»), «есть» выражает мое состояние в данный момент времени, «полностью присваивает себе место во времени». Я мог быть счастлив раньше и могу быть таковым позже, но произношу я это высказывание сейчас. «Таким образом, этому “я есть” предшествовало какое-то “я был”, а за ним последует “я буду”; оба раза – до и после – я сказал или скажу что-нибудь другое, так как нечто иное будет содержаться в моем сознании... Всякое утверждение в настоящем биографично – в том смысле, что для говорящего или для группы, для которой он говорит, оно предполагает прошлое и будущее. “Мы есть” и “я есть” (с гораздо большей очевидностью, нежели эфемерное it is [безличное “имеется”, “есть”]) применительно к вещам в пространстве) всегда решают, «завершают», выделяют и оценивают. Скажу ли я сегодня “Европа была великой цивилизацией” или “Европа есть великая цивилизация”, я тем самым решаю вопрос жизни и смерти Европы. Я либо ставлю на ней крест, либо обещаю ей большое будущее»¹⁷.

Диалог осуществляется уже в самом употреблении лица, связанного с экзистенциальным глаголом определенного времени, осуществляется как множественное «мы», что важно для понимания общественного сознания и человека как социализированного существа, ибо он постоянно ставит вопрос, способен ли «я» как постоянно совместно-живущий с другим (пусть он тоже будет «я») реализовать себя в качестве «мы» в хронологической общности, в обществе не тождественных индивидов, но разных. «Ибо в отсутствие речи феномены времени и пространства не могут получить интерпретации. Только когда мы говорим с другими (или,

¹⁶ Там же. С. 21.

¹⁷ Там же. С. 22.

что в данном случае то же, с самими собой), мы ограничиваем некое внутреннее пространство (круг), в котором мы говорим, от внешнего мира, о котором мы говорим»¹⁸.

Совершенно очевидно, что *диалог* здесь *понимается* не как жанр, где распределяются роли для артикулированной выражения авторской мысли, не как способ выражения или рождения мысли (как это было у Платона), не как способ обсуждения, как диалектика, а как глубинное свойство речи, в предельном смысле – как *определение человека* и в более широком – как *определение общества*. В говорении, обучении, письме, «говорящими» с сознаниями людей, состоит интеллектуальная ответственность мыслителя, который реально, излагая свои мысли, предлагает слушателям первое слово «Слушай! И мы выживем». Отличие от средневековой формулы «верую, чтобы понимать» и от нововременной формулы «мыслю, следовательно, существую» состоит в том, что Розеншток-Хюсси, не отвергая обеих, составляет такую параллельную им формулу, которая в качестве научного факта утверждает второе лицо, слушающего, «как насущно необходимое в любой теории социального исследования». «Наша формулировка “слушай, и мы будем жить” не лишает ценности теологическую и научную формулы – *credo ut intelligam* (верую, так как понимаю) и *cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, существую). Она только утверждает, что обе эти формулы в ней удержаны и что она несет в себе, как и они, априорную ценность, веками сплывающую людей»¹⁹.

Культура как диалог культур. Диалогика

Линия Библера – это иная и последняя линия диалогической философии, прежде всего не религиозная. Библиер, как его предшественники (Розенцвейг, Розеншток-Хюсси, Бубер) онтологизировал диалог, и само бытие понимал как бытие-в-культуре, или бытие культурой, зависящее от самодетерминации человеческой личности. Весьма существенным отличием от прежней диалогической философии было введение диалога в логику и не только в сознание, но в само мышление. Можно даже сказать: Библиер сузил идею диалога до логики, поскольку ячейкой взаимопонимания, т.е. того, ради чего и ведется диалог, является понятие, «живое» понятие вещи, возникающей в момент ее диалогического обсуждения, когда вещь схватывается в понятии. Потому диалог для него не диалектика, он – то целое, которое изначально *мно-*

¹⁸ Там же. С. 23.

¹⁹ Там же. С. 25.

жественно и предстает как *возможное* целое, оживая как целое именно в диалоге. Это бытие множественно потому, что это бытие культурно, а вечно наращиваемая (что следует из этимологии слова) культура, выраженная в произведениях, это бытие.

Такого рода диалог отвергает диалектику потому, что слишком многое в ней как в *науке* рассуждения стало общим и безличным, анонимным и присваивается как «личная собственность». Диалог же, понятый как имманентная онтология, напротив, ставит акцент на субъекта, на личность, которой только и может принадлежать собственность высказывания, собственность на построенную вещь, становящуюся всеобщей только на путях *взаимопонимания*. В противном случае и вещи нет. Стало быть, о речи сразу говорится как об истоке и начале понимания.

Именно поэтому Библер содержательно отличает диалогическую и диалектическую, полагая, что эти термины часто путаются и рожают представление о бессмысленности противопоставления парадигмы монологизма и парадигмы диалогизма. Давая свои определения той и другой, Библер опирался на такие высказывания Бахтина, как «диалектика родилась из диалога, а потом – диалектика снова уступает место диалогу, но уже диалогу на высшем уровне...»²⁰ и «диалектика – абстрактный продукт диалога»²¹. А потому, по Библиеру, «диалогика – логика диалога двух и более логик». При этом, разумеется, и под диалектикой и под логикой понимаются представления о системе формальных правил рассуждения, сложившиеся к XX в. «Предполагается, что всеобщее *множественно*, и каждая из логик актуализирует одну из возможностей бесконечно возможного бытия»²². При таком подходе логика естественно понимается не как возможность строить рассуждение посредством необходимого, она сама каждую минуту самопорождает себя как возможностная логика, в отличие от «диалектики», которая «предполагает развитие *одной*, данной логики – самотождественной. Причем диалектика подразумевает, что эта единственная, самотождественная логика носит характер бесконечного саморазвития, – именно замкнутое в себе, в бесконечность идущее движение и развитие»²³. И если диалогика есть «общение логики и науки», не совпадающих одна с другой, выходящих на грань с другой логикой, с другой всеобщей культурой», то диалектика предполагает развитие единственной логики в «ат-

²⁰ Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным. М.: Наука, 1996. С. 240.

²¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1969. С. 318.

²² Библер В.С. Диалектика и диалогика //Архэ. Ежегодник культурологического семинара 1998. Кемерово, 1998. Вып. 3. С. 14.

²³ Там же.

рибутивных, категориальных определениях с устранением исходного предметного понятия и самого движения логики»²⁴, когда «начало логики принимается как аксиома... и само логическое движение строится атрибутивным, категориальным путем»²⁵. Такое определение диалектики свидетельствует о том, что мы имеем дело только с монологичным рационально-категоричным методом исследования, в котором возможность, если и присутствует, то только в качестве некоего бесконечного саморазвития.

Рискуя быть изначально не услышанным (выше приведенное оппонирующее суждение тому пример), Библер, *вопреки существующей в разных, в том числе диалогических философиях, критике классического разума*, воплощенной, как он считает, прежде всего в философии Гегеля, считает гегелевскую философию не просто активным участником современного мышления, но *необходимой* ступенью к диалогике. Эта необходимость происходит 1) в силу идеи тождества объекта и субъекта размышления, т.е. в силу тождества познания и самопознания, 2) в силу идеи взаимопревращения субстанции и субъекта и 3) в силу идеи одновременности и взаимодополнительности различных логик и философских систем, которые друг для друга являются ступенями одной логики. Именно «в горниле гегелевской логики, – по мысли Библера, – рождается диалог как логическая всеобщая форма собственной и, вместе с тем, всеобщей мысли»²⁶, хотя рождается не непосредственно, поскольку основная гегелевская идея – восхождение от абстрактного к конкретному – предполагает монологизм, но через идею сосуществования различных логик в одной.

Речь в данном случае идет не о выходе из кризиса классического, в определении Библера – *познающего*, разума сквозь «разнообразие смысловых перспектив» или из кризиса рациональности как таковой, а о представлении *нового разума* новой культуры (читай: нового бытия), обладающего такой пространственной широтой и гостеприимностью, что он *одновременно* готов вобрать в себя все известные и неизвестные способы разумения, обращая векторы *общения* не линейно – из прошлого в будущее, но в разные стороны, напоминая розенштоковский «крест реальности». Такой хронотоп предполагает не хаотическое нагромождение систем, а *логику произведения*, связанную с анализом контекста этого произведения, т.е. логика по-прежнему есть метод строгой

²⁴ Там же. С. 15.

²⁵ Там же. С. 20–21.

²⁶ Библер В.С. Идея культуры в работах Бахтина // Одиссей. Человек в истории: исследования по социальной истории и истории культуры. М.: Наука, 1989. С. 50.

выборки, меняя ракурс движения: логика строит не силлогизм, а произведение.

Понимая идею диалога как адекватную форму бытия в культуре, форму общения и форму понимания культуры, Библер определил культуру как «воплощенный в произведениях (и в их целостности) феномен самодетерминации», «самоопределение человеческого бытия и сознания», показав не столько вертикальное («в жерле» идей последовательно сменяющихся эпох), сколько горизонтальное имманентное бытие культур на «ничьей земле» XX в.²⁷ Представление о том, что «земля стала безвидна и пуста», вообще возможно, как считает Библер, в ситуации потрясений сознания, ведущих к перерешению исторических судеб. XX век – век таких потрясений, отмеченных мировой религиозно-философской, социально-политической и научно-теоретической мыслью. В условиях тоталитарных режимов, концлагерей и крематориев, угрозы ядерного уничтожения «последние вопросы бытия» преобразовали сферу идей, где они прежде размещались, в сферу насущной реальности, когда расшатались всеобщие моральные, научные и прочие нормы. Классический разум, действовавший в сфере объективной логики развития мира, пал, не в силах понять и объять эту тотальную иррациональность. Библер подчеркивает, что XX век есть время переориентации разума с идеи понимания мира как предмета познания на идею взаимопонимания, которая может быть действительной лишь при условии самоуглубления индивида, преобразующего всё его бытие, его мышление, его логику, его этику.

В философской логике это выглядит так: при глубинном исчерпании всех способов познания мира субъект разумения (как субъект познания) доходит до полного своего отрицания; припертый к стенке собственного безумия, он побуждается к выходу за собственные пределы, в «ничто», во вне-логическое. Используя неопределенную способность суждения, индивид в самом этом «ничто» обнаруживает новые возможности бытия, нового мира как «мира впервые» и соответственно нового субъекта нового разума, соответственно – новой логики. В точке «ничто», в этом начале нового разумного, логического движения одновременно сосредоточивается весь прежний разум человека, который становится основанием нового и остается им до тех пор, пока тот, новый, в свою очередь не исчерпает себя. Самим обращением к началу (ничто), а Библер полагает *диалогике не просто логикой начала*, но *логикой начала XX в.*, где оспаривают друг друга нача-

²⁷ Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность: философские размышления о проблемах. М.: Знание, 1990. С. 7–8.

ла фундаментальных наук, фиксируя ситуацию сосуществования двух логик.

Такой метод применял еще Платон. Отличие, однако, состоит в том, что, если логики Платона покоились на аксиомах, на предположениях, как говорил Сократ, методе, заимствованном у геометров, на договоренности, то логики Библера являются взаимообоснованиями друг друга. Мысль обосновывает мысль. Точка «ничто» здесь важна именно как момент переключения разумов, образов, эмоционально-психических напряжений. Она и есть та граница, своей территории не имеющая, но через опосредование которой осуществляются и взаимоосмысление, и взаимоопределение, и взаимопонимание, под которым, по-видимому, опасно понимать, что один человек будет нечто понимать точно так же, как другой человек, оно понимается именно как обоснование одним пониманием другого. То же – в этике: при обращенности разума на идею взаимопонимания человек обречен на выбор возможностей быть, за который несет ответственность. Мораль как всеобщезначимые нормы поведения утратила в современном мире место законодательницы бытия не в силу того, что она – удел слабых людей, а потому 1) что существует много всеобщезначимых моралей и потому 2) что ее нормы в тоталитарных режимах оказались дискредитированными. Ей также пришлось сосредоточиться в своем начале, которое Библер называет нравственностью, т.е. в «безвыходных перипетиях свободного личного поступка».

Трудность в том и заключается, что такое поступок – то ли моя мгновенная реакция на нечто, то ли это единственное бытие-событие, о котором говорил Бахтин, которое не мыслится (а в точке ничто ничто и не мыслится), а *есть*. Это не поведение субъекта, это сам субъект, потому Бахтин называл поступок не «что», а «кто». И если личность вынуждена совершить поступок, то она оказывается при нем, а не сама по себе.

Поскольку Библер мыслит в категориях имманентности насущной реальности, то вопрос так не ставится. Вопрос ставится иначе: как представляет себя эта насущная реальность? Она «формирует коренные Образы личности – образы культуры различных исторических эпох – Прометей и Эдип; Христос; Гамлет, Дон Кихот, Фауст... Эти образы личности вступают между собой в напряженное внеисторическое нравственно-поэтическое общение – общение в нашей душе²⁸. Собственно, речь не о бытии-в-культуре, а о мысли культурой. Тем более, что средоточием так понятой нравственности является совесть как со-весть, речь, вещание, смысл которой во «внутреннем, напряженном общении

²⁸ Там же. С. 10.

моего эмпирического, индивидуального, вслушивающегося я и Я всеобщего, уже понимающего всю мою жизнь, и всю жизнь, предшествующую моему индивидуальному бытию, завязанную моим бытием в будущее»²⁹.

Чем оказывается это всеобщее Я, как не тем же Образом всеобщего? И тогда действительно эта бытийная мысль и это мысленное бытие есть культурное бытие, появившееся как *реакция* на некую насущную реальность, которую я – всё же – не хочу принимать, как не хочу принимать (а придется) навязываемый мне террор, выводящий (и выведший) идею культуры вообще из поля зрения. Но при принятии идеи культуры со-весть (именно в таком делении слова) действительно служит основанием диалога, потому что она слышит иные мотивы и передает их мне, она действительно «болевая точка», которые сводит воедино разные голоса «в душе» и «порождает нравственный катарсис современного духовного (нравственно-поэтического) бытия», в котором и возможно свободное решение (воля) и в котором преображаются «трагедии исторических форм культуры, вступают в живое общение исторические Образы личности»³⁰.

Смущает «живое общение», как смущает данная здесь идея воли, поскольку все это, данное «в душе», не воспринимается реальным и ответственным, как говорил Бахтин, поступанием. Иногда кажется, что перед нами некая утопия, которая действительно есть свойство нашей личной конкретной жизни, пусть называемая культурой. В таком случае понятно, что индивид созревает в личность только в случае взаимосуществования не столько двух диалогизирующих субъектов, сколько двух образов диалогизирующих субъектов разума, логики, культур, возможностей поступка в одном человеке, чтобы постоянно производить себя. После этого понятно, почему в средневековье личность обозначала образ Христа, ибо человек был действительно не от себя, и почему Библия так ополчилась на термин «личность», напоминая о «лице», которое есть, вот оно, при мне, а где личность? И Библия это подтверждает, говоря, что такой индивид существует не как личность, а в *горизонте* личности, понятой как регулятивная идея в духе И. Канта.

Библия прекрасно знала И. Канта, посвятив ему книгу «Кант – Галилей – Кант» (М., 1991), основанную на детальном анализе текста. Кант специально писал «о регулятивном применении идей чистого разума», полагая, что «трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения... но зато они имеют пре-

²⁹ Там же. С. 29.

³⁰ *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 553.

восходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (*focus imaginarius*), т.е. точка, из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением»³¹.

Саму эту регулятивную поэтику можно понимать двусмысленно: в смысле сосредоточения энергичности, которая влечет ответственный и действенный поступок как некий конкретный ответ на социальные вызовы, в смысле общения, меняющего взгляды, а соответственно меняющие саму социальную расстановку сил, но также и в смысле чистого рассуждения как чистого понимания, не рассчитанного на некое агрессивное поступление (употребляю этот термин, чтобы отличить его от интеллектуального действия). Последнее понимание также заставляет вспомнить Канта с его упованием на «культуру разума», присущего правильной, основанной на сократическом методе метафизике³². Между тем любой, как говорил российский философ М.К. Петров, пьяница в России с его «ты меня уважаешь?» чувствует себя личностью именно в эмпирическом, а не регулятивном смысле – мысль, не получившая ответа у Библера.

Но так понятая культура могла быть понята как явление мистическое, вошедшее в силу в XX столетии. Однажды В.А. Смирнов, логик, произнес, говоря о философии Библера, фразу, которая поначалу удивила: он-де мистик. К тому времени Библер написал такие слова: «Несмотря ни на что – высший рационализм». И далее: «В трех основных суждениях возможно выявить то отношение к разуму, что господствует в современном философском умонастроении (особенно в нашей стране): (1) Высший разум – в глубокой вере; (2) Пред- и надразумные силы (силы, предшествовавшие и возвышающиеся над смертным человеческим разумом) – вот корни истинной нравственности и просто – человечности. Опора на собственный разум – исток всех грехопадений человеческого Духа и всех распадов нашего столетия; (3) Разум (... в принципиальном отличии от рассудка) – это мистификация»³³.

Это почти повтор того высказывания Смирнова, о котором он вряд ли знал, но для которого «рассудок, здравый смысл, уме-

³¹ См.: Там же. С. 96.

³² Библер В.С. Вместо заключения. Итоги и замыслы: конспект философской логики культуры // Библер В.С. На гранях логики культуры. М.: Русское феноменол. общ-во, 1997. С. 417.

³³ Там же. С. 417–418.

ренный формальный вывод...» – ... реальная форма земного интеллекта»³⁴. Библер же полагал смысл Высокого Рационализма в том, «что *разум* насущен в сфере всеобщего и изначально, в той сфере, где заканчивается работа в границах конечности и наличного опыта (соразмерного малой человеческой жизни). Это – интеллект, продолжающий (начинающий?) работать в экстремальных ситуациях *смысла бытия*: бытия всеобщего и бытия личного... Это – “мистицизм”, преодолеваемый на его собственной почве: там, где “рассчитать” уже невозможно, но *разуметь* по-прежнему (больше, чем всегда) необходимо. Такой Высокий Рационализм – *всегда*, на всем протяжении философской мысли – основа философской логики, логики предположения в о з м о ж н о с т е й всеобщего бытия и в о з м о ж н о с т е й всеобщего мышления, – из «места», где их еще нет, «как если бы их не было». Это риск *разумного начинания мысли и бытия*»³⁵.

В.С. Библер, таким образом, сам ответил тем, кто считал его «мистиком»: мистичным оказался разум, способный выйти «за границы конечности и наличного опыта», отчего считать разум мистическим не является оскорблением для разума, ибо он в попытках сосредоточиться на *началах* бытия, т.е. там, где его еще нет, вынужден быть мистическим, можно даже сказать, что мистическое – составная разума.

Разум один, это повторял Библер не раз. Но эта единственность особого рода. «Когда философская логика доводит логическое до предела, оказывается, что не существует нескольких логик, а есть одна-единственная, иначе люди не понимали бы друг друга!»³⁶. «Да, я беру самые монологические формы мышления. Но... в этом и заключается секрет подхода – взять именно эти формы и показать, что в предельном развитии они как раз и обнаруживают свою диалогическую природу, что монолог есть не что иное, как приуготовление формы для глубинного творческого диалога», который ведется разными индивидами через *произведение*, занимающее у Библиера центральное место встречи разных разумов³⁷. Действующий в горизонте личности индивид является главным формообразователем культуры. *Его* жизнь и *его* духовный мир образуют произведение и транслируются в произведение. Идея произведения, которая, согласно Библиеру, изменила характер рациональности XX в., превратив его в гуманитарное мышление,

³⁴ Там же. С. 418.

³⁵ Библер В.С. «Требуется личность» // Дружба народов. 1977. № 6. С. 282 (интервью, взятое у Библиера С.С. Неретиной).

³⁶ Там же.

³⁷ Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: Наука, 1991. С. 295.

предполагает работу с текстом как с истоком мировой культуры и как с ориентиром на внетекстовый смысл, заключенный в личности и поступках его автора. Мир понят как *als ob* произведение. От него расходятся круги разных образов культуры – античной, средневековой, нововременной, – существующих в нем и формирующих его сознание в произведениях, в которых он слышит голоса этих культур. Они потому образы и голоса, что не совпадают с ним и отщепляются от него, по-своему замысливают и предполагают его. Возможности такого переформулирования заложены в различиях между системами разумений в каждую культурную эпоху. В них варьируются не типы одного и того же разума, разумы каждой радикально отличаются друг от друга.

Античный разум Библер определяет как *эйдетический*, т.е. как «мысленное “устройство” беспредельного, вмещение его в пределы образа, внутренней формы, эйдоса... соединения логоса и эстетизма».

Средневековый как «*причастный*», для которого «понять мир означает понять любой предмет, все явления мира, само бесконечное бытие, наконец, жизнь человека как продолжение, претворение... всеобщего субъекта, означает *причастить* тленное бытие к иному, высшему, *надбытийному* смыслу»³⁸.

Нововременной разум, по Библеру, – *познающий* (понять мир – значит познать его)³⁹.

Каждый разум всеобщ, но это особенное всеобщее, и диалог осуществляется именно между особенными всеобщими, между смыслами этих особенных всеобщих, проявляющихся не только в ответе на какой-либо вопрос, но на «ясное понимание того, на какой вопрос, обращенный ко мне (явный или тайный) отвечает высказывание или утверждение той или иной культуры»⁴⁰.

При этом сама память культуры представляется не способностью передавать накопленное человечеством знание от некоего анонимного ума одинокому уму реального, еще необразованного индивида, а трагедией «со все большим числом действующих лиц», которая может быть разыграна любым образованным умом, ибо без сосредоточения в уме и руках индивида всеобщий разум бездействен, безволен, неспособен к следующему шагу своего восхождения. Поэтому в настоящем времени насущны древнегреческая трагедия с образом Героя (акт первый), средневековая мистерия с образом Мастера и Страстотерпца (акт второй),

³⁸ Там же.

³⁹ Библер В.С. Культура. Диалог культур: опыт определения // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 37.

⁴⁰ См.: Библер В.С. Цивилизация и культура // Библер В.С. На гранях логики культуры.

трагедия характера Шекспира (акт третий), брехтовская трагедия отчуждения и т.д.

При выявлении этих образов культуры Библер проясняет различия между историей и культурой. В истории событие однократно, в культуре повторяемо. В истории сохраняется и воспроизводится «персонажность» слагающихся феноменов, в культуре они переводятся в образные структуры. История и культура, как и цивилизация и культура в этом смысле дополнительные⁴¹. В «Еще одном диалоге Монологиста с Диалогиком» Библер предполагает возражение: «понять логику как *диалогику* – значит... *описать*... особенности мышления, да и самой логики как феномена, но не доходить до его глубинного замысла, до ноумена»⁴². Действующий между личностным бытием и всеобщим бытием диалогический разум, который естественно культурен и иным быть не может, осуществляет «спор внутри самой формы всеобщего *обоснования*»⁴³, то есть, по Библеру, как раз доходит до глубинного замысла, но не до ноумена, поскольку его разум не работает в таких понятиях и предположениях. Этот разум действует в опоре на себя, т.е. на «речевом схематизме», находящемся «в собственности» одного человека и вынуждавшем выбирать собственную судьбу⁴⁴.

Впрочем, руководство регулятивной идеей не предполагает только мысленного совершения поступка, но зато может вызвать возражения относительно того, что такое сам диалог. Один вопрос ему задавали часто. Вопрос звучал в общих чертах так: почему, говоря об античности или средневековье, вы никогда не полемизируете с современными исследователями – философами или историками? Библер отвечал: потому что разговор с Платоном или Августином, происходящий напрямую, через их произведения, бывает напряженнее, ибо происходит предельная персонализация их речи и их мысли, происходит преобразование логики каждого участника диалога во всеобщую, поскольку она способна проводить логику оппонента сквозь собственное сито. Только в таком взаимодействии возможно осуществить парадоксализм общения двух (многих) особенных форм бытия и мышления. От такого

⁴¹ Там же. С. 175.

⁴² Библер В.С. Еще один диалог Монологиста с Диалогиком // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 183.

⁴³ На наш взгляд, В.С. Библер соединяет два противоречивых суждения, считая, что «речевой схематизм может действовать только пока человек одинок и независим, пока для него насущен другой человек как альтер его, пока он брошен в ситуацию Одиссея, блуждающего в чужих морях, всё свое несущего в себе, в своей речи» (Библер В.С. Национальная русская идея // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 414).

⁴⁴ Библер В.С. О логической ответственности за понятие «Диалог культур» // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 216–217.

ответа оставался осадок, ибо этот напряженный разговор происходил только в уме и на бумаге. Но и понимая схваченность некоего события в единстве мысли-поступка, всё же не покидало чувство забвения того крохотного факта, что, поступая, человек иногда берет в руки кочергу (как это однажды сделал Витгенштейн) и разрушает этим действием любое произведение.

Когда В.С. Библер говорил: идея диалогии предполагает, что то ядро, в которое бесконечно погружаются участники диалога (а их может быть действительно бесконечно много), есть «произведение культуры или всеобщее бытие как если бы оно было произведением», а «произведение проецирует вовне, в неопределенность *воображаемого* автора и *воображаемого* идеального читателя, *могущего воплощаться* действительно в бесчисленном ряду реальных читателей, вчерчивающихся в идею проецируемого из недр произведения идеального автора и читателя», – то невольно возникает предположение, что под «мистичностью» диалогии понималось нечто другое, чем разум⁴⁵. *Нечто ставящее под сомнение возможность воплощения воображаемого автора в бесчисленный ряд, пусть и реальных, читателей.* А само это допущение воображаемости есть поиск места, скрепляющего разноречие в некоторое единство.

В.С. Библер говорил это, возражая против предположения, что диалог культур основан на некоем варианте дурной бесконечности, и полагая некорректным такое предположение, ибо понятие дурной бесконечности есть дитя нового времени и ни к каким другим историческим эпохам и логикам культуры – ни к античным, ни к средневековым, ни к восточным – не относится. Но дело даже не в дурной бесконечности, а в возможности принятия за идеального автора не автора конкретного произведения, а того, кто никогда никаким автором чего бы то ни было не являлся. То есть в возможности само бессмысленное принять за смысл и бесконечно бояться, что это случится, и тогда снова и снова писать о логической ответственности за некое понятие, как бы заранее предполагая, что оно будет не понято, а заодно и отвергая свое же положение, что можно в произведении вычитать смыслы, которые сам автор, находясь всегда в начале произведения, не может знать.

Одновременно, однако, – это наличная культура мышления, и вся сила ее пред-понятийного логического статуса состоит «в том, что другим определением этого “пред-понятия” оказывается жесткое, определенное, точное, рассудочное понятие, которое, при всей своей жесткости, становится в процессе творчества

⁴⁵ Там же. С. 28–29.

предметом определения, становится неопределенным»⁴⁶. Но – не есть ли это способ (фокус) показать, каким образом нечто определенное, подхваченное под локотки двумя неопределенностями, само становится неопределенным, призрачно-прозрачным? Или: не оказывается ли в таком случае культура (способности) инструментом для претворения определенности в неопределенность, не в «есть», а в только еще «возможности быть»? Не есть ли сами «точки трансдукции» (а речь здесь идет – «через кантовскую “способность суждения”» – именно о них, т.е. о точках, в которых развитые из собственных философских начал предельные логические основания определенной исторической культуры, замыкаются на себя, заново обосновывают их и трансформируют) «местом» обратного перевода актуального в потенциальное? А само «актуальное» – не есть ли та мнимость, которую Г. Лейбниц назвал «прекрасным и чудесным убежищем божественного духа, почти что амфибией бытия с небытием»?

В.С. Библер говорит: «Индивид, в той мере, в какой он культурен (в смысле XX века), всё время стоит перед задачей понять себя как возможного соавтора предметного бытия; сосредоточиться на грани авторства и индивидуального вне-авторского частного лица. Тогда – поскольку речь идет об онтологии – возникает глубоко трагическое ощущение некоего *кануна бытия* (в его всеобщем безначальном смысле), некоего “мира впервые”. Но этот же момент есть канун – наиболее возможного – *срыва в ничто, в никуда. Причем надо все время помнить: всеобщее и безначальное бытие есть всегда, и ни в каком действительном авторстве не нуждается*»⁴⁷.

Вопрос, однако, именно в том, откуда берется автор, если «всеобщее и безначальное бытие есть всегда и ни в каком действительном авторстве не нуждается».

Эту мысль можно понять так, что автора, соответственно – культуру, можно вообразить, сконструировать и сконцентрировать на нем (на ней) свое внимание и действовать в русле предположенной логики, тем более что и В.С. Библер, проецируя диалог культур в XXI век, заключает: «это уже не реконструкция культур прошлого, а *конструкция* современной культуры, один из импульсов ее *начинания*»⁴⁸. Как говорил, однако, Боэций, такая конструкция может быть правильной, но с бытием не согласной. Она может некоторым концентрированным образом представлять бытие, не будучи бытием, и в этом смысле быть призрачной. Если же рядом со сферой культуры поместить антикультурные ризом-

⁴⁶ Библер В.С. Из «заметок впрок» // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 28–29.

⁴⁷ Библер В.С. Рождение автора // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 334.

⁴⁸ Библер В.С. Вместо заключения... С. 428

ные поля, принципиально не желающие ни общаться, ни тем более обобщаться с этой сферой, то говорить о диалоге культур как о всеобщей, единой, т.е. присущей всем людям, логике мышления вряд ли корректно. Ибо Ж. Деррида за неавторским бытием-небытием оставлял греческое имя “хора”, полагая ее всему дающей место, но не порождающей, представляющей собой явление нейтрализации, “нераскрываемую тайну”, которую безответственно пытаются вовлечь в философский, политический, юридический дискурсы. Это – не-до-разумение. Это не мир другого, а другой мир, требующий других мыслей, эмоций, другой этики, не требующий собеседника. Именно потому идея конструкции культуры, предполагающей властно-волевое начало, кажется началом ее конца, ибо можно заявить об идее общения (главной идее диалога культур) на бумаге, но вряд ли удалось бы властно-волевым способом ее реализовать на деле.

И вот еще одна проблема. За воображаемым столом собрались разные культуры. Но собрались ли при этом и правовые системы – сколько их и как они сопряжены с культурой? Допустимо ли, видя, как некто убивает кого-то, пройти мимо, повторяя или заповеди «не убий», «непротивления злу насилием» или «такова судьба, и она – не моя». Часто бывает так: когда речь идет о культурном деянии, то возникает или ценностное суждение, или ситуация обобщения, или общения, когда же речь идет о деянии этическом, то оно рождает только однозначно христианские морально-нравственные ответы. Никто при этом не думает соотноситься с законами Солона, кодексом Хаммурапи и проч. Правовые системы всегда связаны с сегодняшним днем. В противном случае культурный разум окажется столь же *неморальным* как килерский, ибо будет соотноситься каждый раз с новой системой права в зависимости от того, каким он хочет видеть свой поступок.

Мы здесь много (возможно, что и косноязычно) говорили о В.С. Библере потому, что еще болит не зажившая рана от его ухода. Всегда он казался фигурой, стоявшей в ряду с великими философами мира, смерть, по выражению М.М. Бахтина, дает лишь золотой ключ к эстетическому завершению личности⁴⁹. Голос его, однако, настолько жив, настолько обращен к сегодняшней мысли, настолько остро восприимчив к ней, что и к нему обращаешься, как если бы он и не уходил никуда. Его даже можно не замечать («наш голос почти не слышен»), настолько он жив, можно даже уйти, чтобы иметь возможность оглянуться. Он же, обладая строгостью, даже жесткостью мысли, иронически приглядывался ко многим нынешним теориям, взыскующим легкой жизни. «Чело-

⁴⁹ См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 101.

веческий ум виртуозен. Существует один модный сейчас на Руси метод избавления от изначальности мысли (и – бытия) философских систем. Бесчисленные формы *редукционизма*. Мысль обосновывается не по схеме “causa sui”, но виртуозным “объяснением” – “из другого...” – более ясного, понятного и подручного: из онтологии т е л а, из пра-языковых архетипов, из фразеологизмов обыденного языка. Несколько умелых фокусов, и... *произведение* разомкнуто, сведено к *тексту*, а дальше – цепочкой знаков, значений и символов достигается вожделенное: отказ от неповторимого единственного с м ы с л а. Вот и возможен вздох облегчения, – преодолены (!) трудности философского бытия, – свобода воли и ответственность за н а ч а л о вещей. Как хорошо! Как легко!»⁵⁰

Как действительно хорошо и легко! Отделаться от власти произведения и остаться наедине с собой. Ведь быть собой – один из принципов логики диалога культур, быть собой без всякой опоры на авторитет, будь это сам автор, и всё начать с начала, без *культы* произведения, без *культы* культуры. И только осознав трагизм и ужас одиночества приступить к... творению? скольжению в полное одиночество? к любованию мудростью? к жизни, где мне не надо постоянно держать ответ? Разве не является идеологизмом та постоянная жажда ответственности частного лица за начала бытия?

Ведь вот любопытно. Быть философом мучительно трудно, а без отстранения от самого себя невозможно. Августин говорил о муке выхода из себя и возвращения в себя с исповеданием увиденного вне себя строго философским языком. Вопрос в том и состоит? что это такое – «себя», собою», «о себе»? Совпадает ли оно с нашим Я? Ведь если Я вышел из себя, то владею ли я собою? А если не владею, то что это – я? Не является ли эта «особь» главным вопросом философии, а вовсе не культура? Ибо если я не пойму себя как «себя» со всеми моими маразмами и бессознательными прыжками и ужимками, я не могу и мечтать о себе, и тогда даже уговоры, вроде «не мечтайте о себе», не нужны.

Сейчас у нас не диалог, а торговые, обменные отношения, да и просто торговля, под которой понимается купля-продажа не только вещей, но и мыслей. Отличие торговли от диалога в том, что здесь нет равноправия: каждый ищет выгоду, отсутствующую в помыслах диалогизирующих субъектов. В лучшем случае достигается консенсус, который через день может быть нарушен. Диалог, конечно, никуда не исчез. Но возникший и явившийся вовне в тоталитарных режимах как феномен свободы, он в свободно-демократических обществах ушел в подполье как феномен добровольной ссылки и происходит в «*ligournal*» не через имена (личности), а через псевдонимы.

⁵⁰ Библер В.С. Быть философом // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 79.

Познание чужого как способ самопознания (попытка ксенологии)

В современной литературе термин «ксенология» (др.-греч. «наука о чужом») чаще всего используется в значении науки о нечеловеческих существах, расах, обществах (применительно к романам, фильмам и компьютерным играм в стиле фэнтэзи). Здесь мы вернемся к исходному смыслу данного термина, введенного М. Дуаламбеди¹ применительно к культурно и цивилизационно чужому внутри земного пространства и человеческого общества, и попытаемся сформулировать некоторые аксиомы и принципы «науки о чужом».

Несмотря на то что каждая культура наполняет понятие чужого своим конкретным содержанием, оно остается универсалией, поскольку неизменно связано с самоидентификацией той общности – того «мы», «наше», «свое», – по отношению к которой нечто или нечто является «чужим». Однако чисто культурологический анализ рискует существенно обеднить и даже «мистифицировать» понятие «чужой», поскольку само оно уходит корнями гораздо глубже – в нашу зоологическую и биологическую «почву». Поэтому начнем с представления о чужом в той науке, которая изучает нас во внекультурном и внецивилизационном состоянии – к этологии человека*.

У людей, территориальных животных, принадлежность группе – это своего рода защитный механизм. Группой мы называем семейный клан, племя, род, народ, нацию, культуру – словом, любую общность, с которой идентифицирует себя человек. К примеру, дети, приезжающие в летний лагерь, даже если они раньше не встречались, через несколько часов разбиваются на разные компании, и начинают выделять себя как «мы», противопоставляя другим. И именно это групповое, буквально стадное чувство лежит в основании страха чужого и агрессивной реакции на чужаков – тех, кто принадлежит другой группе и другой территории, – ксенофобии. С точки зрения этологии человека ксенофобия – полезный для выживания биологический механизм, врожденная программа, не обязательно связанная с агрессией. Некоторые виды животных (территориальных) позволяют другим сородичам заходить на свою территорию, но при определенном условии – под контролем хозяев территории, если чужой не де-

¹ *Duala-M'bedy. Xenology M. Die Wissenschaft vom Fremdem und die Verdrangung der Humanitat in der Anthropologie. Freiburg; Munchen, 1977.*

* Выражаю благодарность этологу Елене Анатольевне Гороховской, беседа с которой помогла мне уяснить суть этологического подхода к проблеме «чужого.» – (В.Л.).

монстрирует иной тип поведения. В этом отношении люди мало чем отличаются от своих братьев меньших – на своей территории они тоже могут болезненно реагировать, если кто-то нарушает их культурную норму, например, громко разговаривает на непонятном языке. Ксенофобия – серьезная проблема для крупных городов, которые, как правило, мультикультурны. Однако корень этой проблемы не столько в самой мультикультурности, сколько в невыстроенности отношений между разными группами, в отсутствии у государства продуманной программы культурной ассимиляции «чужих» и воспитания в духе толерантности доминирующей группы «своих».

Что такое эти нормы – вопрос, требующий отдельного исследования. Нам хотелось бы обратить внимание на принципы, лежащие в основании идентификации – на то, как мы определяем, что мы – это «мы». Пару лет назад по каналу «Культура» показали цикл фильмов Андрея Кончаловского под общим названием «Культура – это судьба». В аннотации фильма содержалась фраза, которую можно было бы сделать эпиграфом этой статьи: «Чтобы понять кто мы такие, нужно понять, кем мы не являемся». Иными словами, обращение к другому, чужому помогает нам понять самих себя и как индивидов и как членов группы. Каким образом помогает? – Вольно или невольно мы сравниваем себя с другими. Но как сравниваем? По каким параметрам? Является ли такое сравнение объективным? Тут мы и вступаем на почву ксенологии. Парадокс заключается в том, что мы можем осознать свое Я, лишь через «не-Я», но это «не-Я» все равно останется конструкцией нашего Я, поскольку мы будем выделять в нем именно то, что так или иначе перекликается с нашим «Я». То есть наш «Я-образ» уже заложен в саму модель чужого. Назовем это первой аксиомой ксенологии.

«Я-образ» – сложная многослойная конструкция идентичностей. Вторая аксиома ксенологии состоит в том, что любая социальная и даже личная идентичность актуализируется при столкновении и конфликте с чужой идентичностью. Речь прежде всего идет о цивилизационной, культурной и национальной идентичностях. Проиллюстрировать эту аксиому можно множеством примеров. Греки осознали себя греками лишь на фоне «варваров», испанцы поняли, что они испанцы лишь в столкновении с маврами, мусульманским владычеством, палестинцы выделились как общность только благодаря борьбе с Израилем... То же самое можно сказать о любом народе. В какой-то момент его истории появляется вызов со стороны чужого (завоевателей, оккупантов), который помогает ему самоопределиваться как народу.

Третья аксиома ксенологии связана с тем, что образ чужого в той или иной культуре (равно как и для той или иной личнос-

ти) может служить важным показателем уровня ее собственного развития: скажи мне, какой твой чужой, и я скажу тебе, какой ты! Каждый создает чужого по образу и подобию своему. Иными словами, образ чужого сделан из «материала заказчика» – «Я-образа», его страхов, ожиданий, комплексов, ревности, любви, ненависти, чувства справедливости и т.п. Ибо образ чужого может быть инструментом как самоутверждения (чаще всего), так и самопонимания, самооценки, самокритики, и даже самосовершенствования! Создатели мировых религий видели во всех людях «своих», но их последователи стали делиться на «своих» и «чужих».

В качестве доказательства этой аксиомы предлагаю вниманию читателей несколько моделей чужого, которые мы выделили на материале культурной истории двух цивилизаций – европейской и индийской, а также в связи с анализом современной российской действительности. Модели выстраиваются в последовательность, которая определяется движением от биологического к культурному. В нас, как в биологический вид, заложен страх перед чужим, но мы поднимаемся над этим страхом с помощью социальных и культурных механизмов, позволяющих нам расширить и углубить понятие своей идентичности от узкой группы, семьи, коллектива, этноса, нации до всего рода человеческого (презумпция человечности).

1. Этологическая модель (этология – наука о поведении человека как части животного мира) – биологически заложенное в нас отношение к чужому как к угрозе для своей группы (племени, рода), или низовая ксенофобская модель. Первая ее разновидность – страх угрозы роду человеческому как таковому. Чужое наделяется всеми возможными отрицательными свойствами: неуправляемой агрессией, коварством, мощным интеллектом, используемым лишь для причинения максимального зла, уродливой отталкивающей внешностью, превосходящей силой и изобретательностью. Типичным примером такой модели могут служить некоторые фантастические фильмы о представителях инопланетных цивилизаций, например «Марс атакует» или фильмы серии «Чужие».

В отличие от этих темных фантазмов на тему подсознательных страхов, вторая разновидность ксенофобской модели – угроза конкретной группе – гораздо более распространена и востребована. В некоторых племенных наречиях чужой – синоним плохого, дурного, враждебного. Все отличия носителя чужого коннатируются исключительно негативно – цвет кожи, одежда, манера поведения, язык. Чужой – это лишь воплощение угрозы: у него нет личности, нет истории, нет мира, откуда он пришел, нет национальности, культуры, есть только враждебная инаковость,

ощущаемая на интуитивном уровне. Чужой – это не обязательно инородец, им может быть и член группы, который выбивается из общей массы по самым разным причинам, начиная с какого-то телесного увечья (инвалидности), манеры одеваться, кончая образом мысли.

Эта модель часто используется политиками для своих манипуляций с «идентичностями». Например, советская власть активно культивировала идеологическую идентичность, называемую «советский народ», «советский человек», которая была призвана вытеснить национальную и культурную идентичность. Страх чужого целенаправленно внедрялся по отношению к империалистическому Западу и внутренним инакомыслящим. Самое тяжелое обвинение в советское время – сказать, что некто не «наш» человек. Не «нашими» были и Ахматова и Пастернак, и те, кто любил джаз, и те, кто носил узкие брюки (их называли «стилягами»). С падением советской власти на первый план вышла национальная идентичность – ее долго зажимали, но она как пружина накапливала свой потенциал. Когда барьер был убран, пружина стала стремительно распрямляться, породив множество неразрешимых территориальных конфликтов (например, Нагорный Карабах в Азербайджане, Приднестровье в Молдове, Абхазия в Грузии).

В нынешней России власть предлагает туманную идентичность «россияне», но при этом постоянно играет на ксенофобских инстинктах населения. Речи руководителей государства полны ксенофобской риторики – мы то и дело слышим с высоких трибун о «врагах» нашего государства и чем дальше, тем круг этих врагов угрожающе расширяется (на память приходит злоеший лозунг сталинских времен «Кто не с нами, тот против нас»). Продолжается культивирование образа России как осажденной крепости, окруженной недоброжелателями, вынашивающими коварные планы ее развала. Создаются списки «друзей» и особенно «врагов» России (первое место среди «врагов» попеременно занимают то Эстония, то Грузия, но за всеми этим «мелкими сошками» неизменно маячит фигура врага number one США)². Государственные политтехнологи запустили в оборот классическую ксенофобскую терминологию: «наши», «местные», «мы» (кремлевские проекты

² Само понятие «враги России» чисто ксенофобское, оно свидетельствует о страхе перед внешним миром и неуверенности в собственных силах. В США активно заговорили о «врагах США» после взрыва 11 сентября и это понятно, там был настоящий шок и страх. Большой американский страх подтолкнул США к авантуре сначала в Афганистане, а потом в Ираке. Страх был концептуализирован в форме понятий Оси зла и Оси добра. Моралистический дискурс очень часто прикрывает ксенофобскую подоплеку.

молодежных движений). Однако основное проявление ксенофобии в России – это, несомненно, расцветающие при полном попустительстве власти националистические движения.

Современный русский национализм строит свою групповую идентичность исключительно на противостоянии и ненависти к «врагам» («против кого дружим?»). Эта всеобъединяющая эмоция застилает глаза участников процесса, не видящих явные нестыковки в их собственных целях и устремлениях. Провозглашая лозунг «Россия для русских» и одновременно вынашивая планы восстановления советской империи, они будто не понимают, что первое, грозящее распаду существующей страны (вряд ли автохтонные народы, проживающие в России на своих исконных территориях, согласятся на роль «вторичных», уготованную им такими «патриотами»), никак не будет способствовать второму.

2. Мифологическая, фантастическая – модель чужого как аномалии по отношению к нам – носителям нормы: диковинные звери, люди, растения, привычки. Пример – описание Индии в сочинении Ктесия из Книда (6 в. до н.э.). Ктесий рассказывает о *martichore* (*martichora*), животном, что обитает в Индии: «Лицо его подобно человеческому. Это животное размером со льва, а цветом красное, как киноварь. У него три ряда зубов, уши как у человека. Хвост скорпионий, на его конце находится жало размером более локтя. По обеим сторонам хвоста расположены боковые жала, и, как у скорпиона, имеется жало и на голове. Итак, любого, кто к нему ни приблизится, он убивает своим смертоносным ядом. Если кто-либо издали угрожает ему, то это животное защищает себя и спереди – поднимает хвост и мечет свои жала подобно стрелам, – и сзади, вытянув хвост. Жала же его летят на расстояние одного плетра (сто греческих футов. – *Прим. пер.*), и все, кого оно таким образом ранит, умирают, за исключением слонов. Жало мартихоры длиной около одного фута, а толщиной с тончайшую тростинку» (Константин Багрянородный. «О природе животных в двух книгах». 2, 67). У Геродота, первого греческого историка и этнографа, можно найти примеры фантастической модели. Например, он рассказывает о народе, представители которого всё делают «наоборот»: месят глину руками, а тесто ногами; мужчины ткут, а женщины ходят на рынок продавать их изделия; мужчины мочатся сидя, а женщины стоя. В культурном плане цель этих описаний – на фоне и по контрасту с причудливыми и странными обычаями других народов показать нормальность греков.

3. Модель антиподов: они (носители чужого) – наша противоположность, то, чем нам не следует быть. Здесь на первый план выходит моральная оценка: всё, что для нас зло, для них добро,

и наоборот. В религиозном сознании приверженцев теистических религий – это то, что противоположно божественному порядку, т.е. исходит от дьявола (например, черная месса). Соответствующие ксенофобические термины: «неверные», «еретики», «варвары». «Варварами» греки называли всех, кто изъяснялся на непонятном наречии – лопотал, болтал, бормотал. Фактический смысл слова «варвар» – звукоподражание (передразнивание иностранного говора). Грекам варварский язык казался неблагозвучным, а значит, низким, некультурным. А поскольку в Древней Греции слово и мысль не отделялись друг от друга, составляя вместе логос, то плохо говорящие автоматически считались и плохо мыслящими. Несовершенство логоса отражалось и в государственном устройстве: плохо говорящие, плохо мыслящие, по мнению греков, и жили неправильно – не в рационально устроенном полисе, а под властью тиранов. С точки зрения ксенологии интересно, что несовершенство варваров в языке, мысли и политике было зеркальным отражением того, что греки считали достижением своей цивилизации.

С возникновением христианской универсальной религии радикальная ксенологическая оппозиция «цивилизация – варвары» стала постепенно ассимилироваться оппозицией «христианство – язычество». С язычниками ассоциировались все те отрицательные черты, которые раньше приписывались варварам – злобность, жестокость, подлость, грубость, дикость. Другая важная оппозиция «христиане – еретики» тоже по своему послужила ксенофобии. Например, христианские теологи оценивали ислам не как язычество, а как перверсию или извращение подлинной религии, Мухаммед же был для них ложным пророком. Пока в Европе происходил процесс христианизации «варварами» и «язычниками» называли разные народы – славян, мадьяр, германские племена. По мере того как эти народы принимали христианство, слова «варвар» и «язычник» перестали быть синонимами. В христианской Европе «варварами» стали называть отсталые, бедные и малокультурные народы. Например, итальянские гуманисты эпохи Возрождения называли «варварами» французов и немцев. Тем самым они стремились подчеркнуть преимущество современной им итальянской цивилизации по отношению к античным цивилизациям Греции и Рима в их противостоянии «варварам».

Модель антиподов часто использовалась и в последующие эпохи развития европейской цивилизации. Например, в европейской мысли Нового и даже Новейшего времени – образ буддизма как нигилизма, «культы ничто», религии, проповедующей уничтожение личности. По словам Э. Ренана, «Доктрина, которая считает высшей целью жизни ничто, рай, где человек низводится до состояния иссушенного трупа, доктрина, которая провозглашает,

что вершиной совершенства является уничтожение будущей жизни, где человек представлен как самая высшая форма творения, а идея Высшего существа появляется значительно позже – феномен настолько необычный, что наш ум с трудом допускает возможность такового. Тем не менее такая доктрина существует. Чтобы довершить парадокс, скажу, что из всех когда-либо проповедывавшихся эта доктрина, по видимости лишаящая людей всякой надежды, внушила чудеса преданности самым разным расам...»³.

Такова была типичная реакция человека, воспитанного в христианской культуре и христианской системе ценностей, на религию, которая не видела свою высшую цель в спасении в раю и вечной жизни, религии, не считавшей веру в Бога или богов действенным инструментом спасения, и рассматривавшей своего основателя Будду как обычного человека.

Даже если христианские мыслители к этому времени теоретически признавали единство человечества, то при встрече с буддизмом их общечеловеческий гуманизм подвергался серьезному испытанию. Бартоломи Сент Иллэр говорил прямо: «Присутствие феномена столь необычного и столь прискорбного... заставляет усомниться, обладают ли эти народы такой же разумностью, как и мы; и правда ли, что в климатических условиях, где жизнь ужасна и где поклоняются Ничто вместо Бога, человеческая природа такая же, каковую мы ощущаем в себе»⁴. Ощущение смутной угрозы христианскому миру со стороны буддизма, выраженное в трудах французских религиоведов, разделяли и их коллеги в Германии и Великобритании⁵.

Модель антиподов обнаруживается и в Индии. В ведийский период главными ксенофобическими терминами кочевых арийских племен были «даса», «дасью» и «ари» (враг). Этими словами арии обозначали местное население – чернокожее, плосконосое, говорящее на странном языке («мридра-вач») и практикующее черную магию⁶. Их часто отождествляли с демонами – асурами, основными соперниками богов. В этом отношении «дасью», «даса» и

³ *Renan Ernest. Premiers travaux sur le bouddhism // Nouvelles Etudes d'histoire religieuse (1884). Reed. Paris: Gallimard, 1992. P. 348.*

⁴ *Saint-Hilaire B. Le Bouddha et sa religion. Paris: Didie et Cie, 1860. P. 14.*

⁵ Подробнее об этом см.: *Droit Roger-Pol. Le culte de neant. Les Philosophes et le Bouddha. Paris: Seuil, 1997.*

⁶ Парадоксальность ксенологической ситуации в Индии состояла в том, что пришельцы, представлявшие военнизированные кочевые племена, считали варварами представителей цивилизации. Религия Вед и впоследствии брахманизм и индуизм самоопределялись по отношению к внутренним, автохтонным чужим – многочисленным этносам и племенам, населявшим благодатную индийскую землю с незапамятных времен. За чужими не надо было идти в дальние страны, они всегда были под рукой.

«ари», как и греческие «варвары», были необходимы ариям для их самоопределения и самоутверждения. Однако в отличие от греков арии не пытались распространить на дасью свою культуру, хотя, исключая их из своей идентичности, ассимилировали их в своей иерархической системе в качестве необходимой отрицательной идентичности, самого низшего, практически пограничного явления, своего рода отрицательного примера, опровержения правила.

В период брахманизма с его акцентом на ритуале и роли в этом ритуале брахманов появляется термин «млеччха» – аутсайдер по отношению к религиозной, ритуалистической и лингвистической общности ариев – варна-ашрама-дхармы. Млеччха, как и дасью, исключались по религиозным и особенно лингвистическим мотивам, это тоже были антиподы, нарушающие нормы правильной жизни (дхарма)⁷.

4. Модель рас – чужие принадлежат к иной, более низкой расе. Жозеф Артур де Гобино, отец современного расизма, утверждал, что существуют радикальные биологические различия между разными группами людей, так что их даже нельзя причислить к единому роду человеческому. Расы для него – это фактически разные биологические виды, образующие восходящую иерархию – «черные», «желтые» и «белые» («нордическая раса»). Их неравенство проявляется в пяти формах: 1) во внешнем виде (разумеется, «белые» – самые красивые); 2) в силе и выносливости; 3) в интеллекте (высшей способностью к абстрагированию наделена только белая раса); 4) в языке; 5) в политике и истории (высшая раса предназначена к творчеству и управлению другими расами)⁸.

Однако белая раса не связана у него исключительно с европейской, западной цивилизацией, а включает и так называемых арийцев (белых пришельцев в Индии). Симптоматично, что опору своим взглядам он находит в индуистской теории каст (варны, джати): «Брахманизм в Индии представляет превосходство белой расы...», тогда как буддисты – это бунт против брахманизма со стороны низших каст⁹. Но самое интересное, что его пессимисти-

⁷ Само слово «млеччха» часто выводят из шумерского мелух-ха – так шумеры называли народы Востока, предположительно протоиндийских цивилизаций Мохенджо Дара и Хараппы. В буддийских источниках млеччха на пали миллакха означает неарийские народы Андхры и Тамилнада. На санскрите глагол млеч означал «говорить неразборчиво», возможно это слово такое же звукоподражательное, как варвар (кстати, само слово варвар тоже считается шумерским). В санскрите слово барбара тоже похоже на звукоподражательное, кроме того, там есть и другие слова такого плана: бал-бала, мар-мара, сар-сара. Грамматист Патанджали приводит пример варварской речи во II в., судя по этому примеру, это пракрит – наречие на котором говорили в восточной Индии.

⁸ *Gobineau A. Essai sur l'inegalite des races humaines.* Reed. Paris: Gallimard, 1983. P. 338–339.

⁹ Там же. С. 549.

ческая теория о гибели цивилизации в результате смешения рас поразительно напоминает брахманистскую теорию упадка Дхармы (добродетели, закона) и наступления конца мирового периода (пралая) в результате смешения каст в так называемую кали югу («железный век»). Действительно, модель рас широко используется в брахманистской Индии, где разница между высшими (брахманы, кшатрии, вайшьи) и низшими (шудры) сословиями (варнами – варна изначально обозначало цвет), так же глубока, как разница между разными биологическими видами.

5. Модель детского состояния: чужие культуры – наше детство, наше прошлое, это «мы» на более низкой стадии развития, а точнее – в начале истории или в доисторические времена. В концепции Гердера ход мировой истории сравнивался с возрастными человека, Восток провозглашался детством человечества, эллинизм – юностью, римская империя – зрелостью. «Восток – это детство Европы. Откуда взялись народы Европы? Из Азии!» Эта модель обнаруживает, с одной стороны, готовность признать неевропейские культуры в качестве автохтонных структур, но, с другой стороны, убеждение в их незрелости и неполноценности (всего лишь детское состояние). Она допускает определенную степень близости к человеческому роду, причастность к единому источнику. Сюда мы можем отнести ксенологические понятия «дикарь», «первобытное мышление», «первобытное общество», «первобытный мир». Для религиозного сознания – это понятие «язычник». Язычники подобны детям – «взрослым» полагается их учить, воспитывать и «цивилизировать».

В Европе XVIII в. была своя концепция «первобытного мира», о которой пишет Роже-Поль Друа: «Это был своеобразный подвал истории – мир без возраста, первичный, самодостаточный, где предположительно царил единство. Повсюду поклонялись одним и тем же богам, но в разной форме»¹⁰. Для таких авторов, как Кур де Габелэн, Стэнли Фэбер или Фредерик де Ружемон, М. де ла Лубэр и других, упоминаемых в книге Друа, приписывание какого-то неизвестного явления доисторическим временам означало, по сути, сливание в какой-то общий котел всех религий и культур, где их истоки образовывали неопределенную смесь, в которой все равнялось всему. Например, они считали Будду доисторическим богом и уподобляли то египетскому Тоту, то скандинавским Одину и Вотану, то греческому Гермесу или латинскому Меркурию¹¹.

6. Модель «естественного состояния» в противоположность цивилизованному. К ней относятся концепции «естественного

¹⁰ *Droit Roger-Pol. Le culte de neant. P. 47.*

¹¹ Там же. С. 45–59.

человека» (Кандид), «естественной религии» и т.п. «Дикарь» и «варвар» как «естественный человек», «человек вообще», вне культурной идентичности, использовался для разных целей – как для самоутверждения, так и для самокритики – уже в Древней Греции. По словам Любови Сумм, «грекам было интереснее выдумать чужака “под себя”, чем всматриваться в него. Знаменитый миф об Атлантиде Платон вложил в уста египетского жреца (и ведь не только греки поверили), Ксенофонт приписал персам собственные педагогические идеалы: мальчиков учат только гнуть лук и говорить правду. (И всегда-то эти вымышленные варвары появляются как раз при создании педагогической утопии.) Как набивший оскомину “Кай – человек; Кай смертен” в учебнике логики, эти египтяне и персы — “люди вообще”, лишенные всего человеческого. Специально, чтобы посмотреть на себя со стороны, греки сочиняют скифа Анархасиса – не представителя иной культуры, но идеального варвара, естественного человека, Кандида»¹².

Кроме того, можно вспомнить здесь и знаменитую киническую оппозицию фюсиса (природы) – номосу (обычаю). Не случайно киники и стоики превозносили индийских гимнасофистов (обнаженных мудрецов). После похода Александра в Индию, философы, участвовавшие в этом, не только военном, но широкомасштабном культурном десанте, особенно киник Онесикрит, стали рассматривать индийских сарманов (шраманов) и брахманов как истинных философов. Хотя сам Онесикрит, командир флота Александра, как правило, возвышает Александра, представляя его просвещенным правителем, любителем философии, жаждущим познания истины, отношение киников к царю было в основном отрицательным. В поздних кинических источниках (так называемые Женевский и Берлинский папирусы) в спорах Александра с гимнасофистами истина всегда на стороне гимнасофистов, с которыми киники отождествляли себя. Александр для них прежде всего тиран, а гимнасофисты – свободомыслящие и независимые философы (идеал автаркии), защитники добра и справедливости. Стоик Цицерон тоже благосклонно упоминает индийских мудрецов, которые проводят всю свою жизнь голыми, способны переносить зимний холод и жечь себя «без единого вздоха» (Тускуланские беседы 5 71). Такая ксенологическая модель с ее презумпцией человечности и ацентом на фюзисе (близости к природе) является по своему посылу вполне универсалистской, но в действительности она не позволяет чужому быть иным, а просто без остатка растворяет его в «своем».

К этой же категории относится и модель «естественной религии». К ней активно прибегали многие мыслители Просвещения,

¹² Сумм Л. Римский стык // Новый мир. 2000. № 11.

а также некоторые иезуитские миссионеры, попавшие в Индию. Они смотрели на индуизм как на «естественную религию», проявление «естественного света разума». И эта деистическая концепция, осуждаемая католической Церковью, стала важнейшей моделью объяснения индуизма в европейской мысли Нового времени.

7. Пессеистская модель (от франц. *Passé* – прошлое) – идеализация прошлого (теории золотого века). В отношении к неевропейским культурам появилась в эпоху европейского романтизма. Романтизм превращает модель детства в пессеистскую: детство остается самым лучшим, самым ярким периодом жизни, эдаким «золотым веком», взросление же предстает как изгнание из рая, деградация.

Индию как колыбель и утраченную родину человеческого духа более других воспевали немецкие романтики (Шеллинг, Новалис, Гёте, братья Шлегели). Эту Индию они противопоставили своей современности: кризису просвещенческой идеологии с ее верой в силу человеческого разума и прогресса. В новой жизни, построенной на принципах рационализма и механицизма, они видели утрату чуда, потерю ощущения целостности существования. Их фантазия устремлялась к Индии. Для Новалиса поэтическая, грезящая Индия была антитезой холодной, прозаической Европы. «Религия – это Великий Восток в нас самих, часто затемненный». Еще большими энтузиастами Индии были братья Шлегели. Фридрих Шлегель, усердно изучавший санскрит и древнеиндийскую литературу, писал Леопольду Тику: «Здесь (в Индии. – *Авт.*) реальный источник всех языков, всех мыслей и поэм человеческого духа, все без исключения пришло из Индии»¹³. В дальнейшем он опубликовал ставшую знаменитой работу «О языке и мудрости индийцев». В этой книге меньше энтузиазма, но пропорционально больше работы с источниками. Романтическими настроениями пропитаны и сочинения профессиональных индологов и буддологов. Например, знаменитый немецкий ученый Фридрих Макс Мюллер писал, что открытие санскрита и культуры Индии «добавило новый период к нашему историческому сознанию и оживило воспоминания нашего детства, которые, как казалось, исчезли навсегда. Мы все пришли с Востока, всё, чем мы дорожим, пришло к нам с Востока и, возвращаясь на Восток, мы должны чувствовать, что возвращаемся в наш старый дом, полный воспоминаний, научиться бы только читать их»¹⁴.

¹³ *Halbfass W. India and Europe. An Essay in Understanding.* Suny Press, 1988. P. 75.

¹⁴ *Ibid.* P. 85.

8. Гетеротопическая модель – чужие есть другой топос, другой мир. Наше отношение к этому чужому миру – осторожное любопытство. Мы даже можем допустить, что у «них» есть нечто ценное, чего нет у нас. Мы можем у них чему-нибудь научиться. Греческая концепция варваров основывалась во многом именно на гетеротопической модели. Открытость внешнему миру составляла важную черту культурного «Я-образа» греков. Они считали себя открытыми и готовыми познавать нечто новое и за пределами собственной культуры. Вильгельм Хальбфасс, автор выдающегося труда «Индия и Европа. Попытка понимания», обращает внимание на то, что термин «история» как раз и означает «открытость чужому, другому», слово *historein* связано с любопытством, открытостью и путешествиями за пределы Греции¹⁵. Он отмечает, что открытие и познание чужого мира являлись составной частью того, что греки считали чистым знанием (теория) и даже философией. Слово «философствовать» (*philosopheon*) употребляется у Геродота (1.30) в связи с упоминанием путешествия к чужим землям ради теории (*theories*). Крез обратился к Солону с таким вопросом: «Гость из Афин! Мы много уже наслышаны о твоей мудрости (здесь философствовании. – *Авт.*) и странствованиях, именно, что ты из любви к мудрости (теории. – *Авт.*) и чтобы повидать свет объездил много стран»¹⁶.

Фигура Пифагора, которому приписывают изобретение слова «философия», тоже ассоциируется с дальними странствиями, особенно с путешествием в Египет. Во всех этих случаях, как подчеркивает В. Хальбфасс, открытость и желание познать «широкий мир» выражают независимость греческого духа и его оригинальность. Дух теории, логоса, науки противопоставляется тому, что исходит от Востока. Как у Геродота (1 60): «С давних пор, еще после отделения от варваров, эллины отличались большим по сравнению с варварами благоразумием и свободой от глупых суеверий, т.е. независимостью мысли». Платон в «Политике» противопоставлял любовь греков к знанию прагматизму финикийцев и египтян. Однако, признавая существование чего-то, достойного их познавательного интереса и за пределами их собственного мира, греки никогда не теряли культурной дистанции – деление на своих и чужих оставалось незыблемым и абсолютным.

Иногда за варварами признавались достоинства и преимущества, которые греки считали отсутствующими у себя – вплоть до того, что в некоторых случаях греки рисовали мир «чужих» в красках утопии (идеального мира). В разные периоды истории

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. P. 6.

«положительными» варварскими топосами были для греков Египет, Индия, а для эллинистического мира и Рима – Индия и Иудея.

9. Универсалистская гуманистическая – «чужие» и «мы» одного рода – рода человеческого, но принадлежим разным «видам». Хотя во многом они другие, они равны нам в своем бытии людьми. Мы имеем дело с непривычным, непонятным, даже раздражающим, но всё же человеческим (современная западная модель). Но здесь возможны варианты: универсализация на основе нашего, например, наше и есть общечеловеческое, а чужое – лишь продолжение «нашего» (инклюзивизм). Мы лишь узнаем в нем свое и не видим (и не ценим) его инаковости.

Отметим, что модели различаются по разной степени инклюзивизма и эксклюзивизма, или открытости и готовности принять в себя чужое и закрытости, стремлению к исключению из своего мира. Ксенофобская, мифологическая модели и модель антиподов являются в основном эксклюзивистскими, согласно логике – что не наше, то чужое. Начиная с модели детского состояния допускается «освоение» отдельных полезных достижений чужого (для западной цивилизации – индийские цифры, хотя у нас они называются арабскими, китайский шелк, китайский порох и т.п.).

В том, что касается самоутверждения, каждая модель вносит свой вклад в создание «Я-образа» собственной культуры. Ксенофобская модель борется с глубинными комплексами неполноценности, но не преодолевает их, а только усугубляет, поскольку «Я-образ» выводится за пределы рефлексии – все проблемы и вся вина сваливаются на чужого дядю. Те, кто воплощает свою ксенофобию в агрессию и убийство, считают себя непогрешимыми, не подлежащими моральному осуждению. Не случайно преступления на этой почве совершаются группами – само убийство представляется как безличный коллективный протест против угрозы чужого – даже если этот «чужой» – 12-летняя таджикская девочка. Кроме того, ксенофобы-убийцы уверены, что те, кого они убивают, просто не люди, поэтому сами они не несут моральной ответственности. Так считают и присяжные заседатели, оправдывающие преступников.

Мифологическая модель помогает самоутвердиться в своей нормальности, модель антиподов – в своей правильности, моральности и религиозном превосходстве, модель детства – в своей взрослости. Только начиная с гетеротопной модели, может возникнуть понимание, что через чужое познается не только собственное превосходство, но и собственные слабости и недостатки. Универсалистская модель, которая возникла на Западе и институализировалась с возникновением Организации Объединенных Наций, как будто бы обнаруживает самую большую готовность к познанию и самопознанию, по крайней мере в теории.

Общечеловеческое и всечеловеческое, или чему сегодня нас может научить Н.Я. Данилевский

Случается, что наблюдения ученого, философа, мыслителя оказываются востребованными спустя много лет. Случается и так, что мысли, востребованные самим ходом современных дискуссий, не вовлекаются в обсуждение. Именно такой оказалась сегодня судьба Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885). Родившийся почти два века назад, он как нельзя более современен – но не отдельными проблесками идей, которые могут быть интерпретированы в угоду нынешней интеллектуальной моде. Данилевский современен своей целостной концепцией, всем ходом рассуждений. Им сформулированы положения, которые с тех пор мало продумывались и остались в тени.

О Данилевском говорят мало, и упоминают его почти исключительно в связи с идеей создания панславянской цивилизации. Во взглядах любого серьезного мыслителя есть существенное и есть преходящее. Существенное связано с общетеоретическими положениями, преходящее – с меняющимися особенностями исторической ситуации. Это разные вещи, и если панславянский проект никто сегодня не станет обсуждать всерьез, то совсем другого отношения требуют теоретические взгляды Данилевского.

Данилевский был в числе первых, кто сформулировал и выдвинул идеи, которые носят сегодня общее название цивилизационного подхода. Этот подход предполагает изучение истории человечества как истории отдельных, самостоятельных цивилизаций, которые не обязательно выстраиваются вдоль какой-то единой линии. На протяжении прошедших полутора веков цивилизационный подход демонстрировал свою эффективность, и число его сторонников возрастало.

Цивилизационный подход существует в ряде вариантов. Та его реализация, что дана Данилевским, не была после него повторена или развита. Именно этот ранний вариант, предложенный русским мыслителем, предлагает сегодня, по нашему глубокому убеждению, нестандартный и очень перспективный ответ на вопрос, какой могла бы быть альтернатива осуществляющемуся сценарию глобализации. Альтернатива не глобализации как таковой – и это крайне существенно, – а именно тому ее варианту, который сегодня многим (говоря по правде, чуть ли не всем) представляется единственно возможным и прямо-таки неизбежным, вызванным самим «ходом истории». Двигаясь в направлении, предложенном Данилевским, мы обнаруживаем совершенно новую перспективу, где нас ждут неожиданные открытия и свежие решения.

Одной из главных проблем нашего времени является поиск ответа на вопрос: как соотносятся идея глобализации и реальный процесс глобализации, с одной стороны, и, с другой стороны, идея национальной культуры и реальные национальные культуры, существующие в разных странах?

Господствующую в настоящее время парадигму осмысления глобального и национального можно представить следующим образом.

Глобальное и национальное соотносятся как универсальное и партикулярное. Такой подход предполагает, что имеются *общечеловеческие* ценности и идеалы, общечеловеческая культура, которая выражает *сущность* человека и человеческого общества. Именно в силу этого она является общечеловеческой, общей для всех. Наряду с этим мы можем говорить о национальной *специфике*, т.е. о партикулярном. Эта специфика дополняет общечеловеческое, но никогда не отменяет и не противоречит ему.

Осмысление процесса глобализации, как правило, предлагают строить в этой парадигме. Процессы глобализации ведут к построению общечеловеческой глобальной культуры, где общие для всех принципы будут сочетаться с национальной спецификой. Образно говоря, все мы будем пользоваться одинаковыми банковскими системами и компьютерами, у нас будет общий для всех Интернет, но в застолье каждый будет петь свои национальные песни и по праздникам надевать свой национальный костюм. Именно в этом и будет заключаться демократическое равенство всего человечества.

Цивилизационный подход предлагает иную, альтернативную парадигму осмысления этой проблемы. Основания такого подхода и были заложены идеями Данилевского.

Главное сочинение Данилевского, «Россия и Европа», было опубликовано в 1869 г. Попытаемся понять, что составляет логический стержень рассуждений автора этой книги.

Начнем с идеи прогресса. Во времена Данилевского она была не менее значительной, не менее популярной и не менее влиятельной, чем сейчас. В самом деле, кто станет сомневаться в прогрессе и его необходимости?

Однако что такое тот «прогресс», к которому все призывают и от которого как будто нельзя отказаться? Данилевский указывает, что под прогрессом обычно понимают «общечеловеческий» прогресс, т.е. такой, который представляет собой единую линию развития для всего человечества. От некоего примитивного, исходного состояния линия прогресса уходит в будущее, туда, куда наш взгляд, вообще говоря, не способен проникнуть. Заметим, что в марксизме свое представление о конечной точке этого прогресса, в других социальных и политических теориях – свое. Однако главным остается сама идея единой линии от начала, от

некой исходной точки – вперед в бесконечность. (Небезосновательно наблюдение тех, кто утверждает, что такая трактовка прогресса имеет своим базисом понимание истории, выработанное в авраамических религиях.) При этом предполагается, что именно на Западе впервые в истории были достигнуты те формы прогрессивной организации общественной жизни, которые являются универсальными, а потому всё человечество должно к этим формам постепенно подключиться.

Данилевский предлагает посмотреть на подлинную историю человеческого общества и задать вопрос: наблюдался ли *на деле* когда-нибудь такой прогресс; действительно ли одни народы усваивают достижения других и добавляют к ним нечто свое? И отвечает отрицательно: нет, такого кумулятивного прогресса никогда не было. Если взять греческую цивилизацию, мы увидим, что в определенный момент своей истории она достигла пика развития, реализовав высшие достижения художественной культуры, но не пошла дальше. Римляне, наследовавшие в определенном смысле грекам, развили другие стороны человеческой деятельности: политическую организацию и право, – но не превзошли их в области искусства и наук. Достигнув пика, римская цивилизация также остановилась в своем развитии. Сравните с этим, говорит Данилевский, развитие китайской культуры. Китай, который не был в контакте с Европой, во многих областях технического и научного развития обогнал ее. Это изобретение пороха, бумаги, письма. Это мануфактуры, которые в его время во многом превосходили европейское производство. И так далее.

Разбирая конкретные примеры, Данилевский указывает на следующее. Каждая культура имеет собственную историю развития. Она зарождается, в течение длительного времени накапливает силы, – а затем переживает период бурного развития, когда строится *цивилизация*. Это цивилизационное развитие требует от нации такого напряжения, что исчерпывает ее силы. После этого, как считает Данилевский, культура останавливается в своем развитии.

Эти идеи Данилевского в дальнейшем были использованы многими, кто развивал цивилизационный подход. Главное здесь то, что *каждая культура рассматривается как самостоятельный, в определенном смысле самодостаточный организм*.

Данилевский не был ни славянофилом, ни западником. Верно, что многие страницы его книги заполнены критикой в адрес Запада и западников. Более того, основной болезнью русской интеллигенции он считает «европейничанье». Под этим словом Данилевский понимает бездумное и механическое усвоение любых достижений западной культуры, за которым следует вывод о том, что только и исключительно Запад является источником всего хо-

рошего, всего «прогрессивного», а потому любая культура только тогда чего-нибудь стоит, когда уподобляет себя Западу.

Однако означает ли эта критика в адрес западников, что Данилевский был славянофилом? Вовсе нет. С его точки зрения, славянофильство является *таким же заблуждением*, каким является западничество.

Почему? Дело в том, что славянофильство основано на той же идее общечеловеческого *единого* прогресса, из которой исходят и западники. Разница лишь в том, что, с точки зрения славянофилов, этот прогресс находит свое воплощение в культуре, которую строят славяне. Но именно идею общечеловеческого единого прогресса отвергает Данилевский, и именно поэтому он не был ни славянофилом, ни западником.

Означает ли это, что Данилевский вовсе не признает действие законов истории? – ведь именно к понятию закона истории часто апеллируют те, кто стремится обосновать идею «общечеловеческого прогресса».

Данилевский признает наличие законов истории, и ниже я буду говорить об этом. Однако это не означает предопределенности исторического процесса ни в каком смысле. Такие законы предопределяют лишь *процесс рождения результатов* свободной деятельности субъектов исторического процесса, однако они не предопределяют саму *свободную деятельность* этих субъектов.

Это – еще одна очень важная мысль Данилевского. Ее можно сформулировать так: законы истории не предопределяют ее ход, однако их знание помогает нам понять, что случится в результате свободной деятельности субъектов истории. Возьмем для примера законы Ньютона, которые описывают движение твердых тел, например, бильярдных шаров или мячей. Это абсолютные законы, из которых нет исключений. Когда играют в бильярд, гольф или футбол, они во всех деталях определяют движение шаров или мячей после каждого удара. Однако эти физические законы ничего не говорят о том, кто выйдет победителем в состязании.

Но дело даже не только в этом. Физические законы никогда не могут предопределить, будет ли матч *интересен* и важен для нас. Футболисты могут играть более или менее искусно, но это различие никак не вытекает из физических законов, управляющих полетом мяча.

То же самое и в истории человечества. Верно, что там действуют одни и те же законы истории. Однако свободное творчество субъектов истории никак не предопределено ими.

И главное. Если какой-то из субъектов человеческой истории оказывается способен к тому, чтобы в максимальной степени развить, довести до полного совершенства ту или иную сторону человеческого духа, то другие субъекты истории не в силах превзойти та-

кой результат: он остается *абсолютным достижением*, чем-то, что достигнуто этим, и только этим субъектом человеческой истории.

Субъектами истории человечества, согласно Данилевскому, являются «культурно-исторические типы», т.е. народы, которые создают крупные культурные образования, достигающие уровня цивилизации. Если какой-то из субъектов истории не реализует полностью данные ему возможности, от этого потеряет все человечество. Ведь в силу неповторимости творческих потенциалов культур никакая другая культура, т.е. никакой другой субъект истории человечества не способен сделать то, на что была способна и чего не сделала данная культура.

Каждая человеческая культура должна внести свой вклад в складывание *всечеловеческой* цивилизации. «Всечеловеческая» цивилизация – совсем не то же самое, что «общечеловеческая». Всечеловеческая цивилизация суммирует уникальные достижения всех культур, а не нивелирует каждую из них до уровня абстрактного общего, которое на самом деле выражает сущность только одной культуры – европейской. Во всечеловеческой цивилизации абсолютные достижения культур являются таковыми и обладают ценностью сами по себе, а вовсе не потому, что перенимаются другими и ложатся в «общечеловеческую копилку».

Различение *всечеловеческого* и *общечеловеческого* – безусловная заслуга Данилевского. Он наметил контур понятия «всечеловеческое», отзвук которого нельзя не услышать и в концепции всеединства В.С. Соловьева.

Всечеловечность никак не равна ни просто отзывчивости, ни восприимчивости к чужому, ни тем более терпимости (модно переименованной ныне в «толерантность», – как тут не вспомнить «европейничанье» по Данилевскому?) или, наконец, политкорректности (разговоры о которой начинают понемногу уходить в прошлое). Всё это ориентирует нас на общечеловеческое, но никак не на всечеловеческое. Разница видна из сказанного Данилевским: всечеловечность – это способность оправдать явление (найти его правду, оправданность и осмысленность), вписав его в целостность абсолютного и найдя его *абсолютное* место там. Прочие подходы, не исключая и разговор об «общечеловеческом», оправдывают явление лишь в пределах *моего* универсума (неважно, моего личного или универсума моей культуры). Различие центрированности здесь очевидно: полицентричность всечеловеческого неизмеримо богаче моноцентричности общечеловеческого.

К сожалению, этой разницы не заметил наш выдающийся современник. «То, что Достоевский приписывал в своей знаменитой речи на Пушкинских торжествах только русскому человеку, – “всечеловечность”, восприимчивость к чужим культурам, на самом деле является общей основой всей европейской культуры

в целом. Европейец способен изучать, включать в свою орбиту все культурные явления, всё “камни”, все могилы. Все они “родные”. Он воспринимает все ценное не только умом, но и сердцем»¹. В том-то и дело, что «воспринимать» (конечно же, «ценное» именно для себя) и «включать в *свою* орбиту» значит задавать горизонт общечеловеческого, но никак не всечеловеческого.

Итак, каждый культурно-исторический тип предназначен к тому, чтобы развить свою *уникальную*, неповторимую цивилизацию. Но только от самого народа, который строит такую цивилизацию, от его свободного творчества зависит, случится это или нет.

Такова еще одна фундаментальная идея в системе взглядов Данилевского: *свободное творчество* субъектов истории человечества, т.е. народов, строящих свою цивилизацию, и неповторимость такого творчества.

Среди прочего это означает, что созданная в результате свободного творчества каждого культурно-исторического типа цивилизация имеет абсолютное, неотменяемое значение. Оно вытекает из того, что цивилизации не сводимы одна к другой (и потому не сводимы к «общечеловеческому»). И, с точки зрения Данилевского, прогресс человечества состоит вовсе не в движении наперегонки вдоль одной линии, т.е. не в строительстве одной-единственной цивилизации. Прогресс человечества в том, чтобы каждый из народов – субъектов истории построил свою, несводимую к другим, цивилизацию. Под «несводимой к другим» Данилевский понимает цивилизацию, реализующую те стороны человеческого духа, довести которые до максимального развития способен именно этот и никакой другой народ.

Итак, каждый народ, если он к этому способен, строит собственную, имеющую абсолютное значение цивилизацию. Означает ли это, что народы и культуры изолированы, что они никак не влияют друг на друга? Ответив на этот вопрос положительно, мы получим вариант культурного солипсизма: нам придется рассматривать каждую культуру как монаду, закрытую от других культур и не сообщающуюся с ними. С точки зрения Данилевского, это не так: культуры общаются и влияют друг на друга.

Имеются три типа взаимодействия культур.

Первый – «колонизация». Под этим понимается распространение культуры путем образования колоний, своеобразное клонирование культуры. Путем колонизации распространялась древнегреческая культура, так шло распространение культур и в последующие времена в человеческой истории. В принципе нет ничего невозможного в том, чтобы одна культура распро-

¹ Лихачев Д.С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт// Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб.: Изд-во СПб. ГУП, 2006. С. 194.

странилась таким образом по всему земному шару и образовала бы одну, глобальную культуру. Единственным препятствием к этому, иронично замечает Данилевский, служат другие народы. Чтобы такая колонизация действительно произошла, им следует просто уйти с исторической арены, уступив свое место более успешным игрокам.

Другая, более сложная форма взаимодействия – «прививка». Привив, к примеру, грушу к дикой яблоне, мы получим от той плоды груши. Однако они будут расти лишь на одной ветке дерева, ибо прививка не меняет само дерево. Оно остается прежним – яблоней. Плоды привитой груши питаются соками яблони, но ничего не дают самой яблоне.

Такая прививка чужой, более развитой культуры обычно дает свои плоды. Это очень вкусные плоды, но они не меняют материнское тело культуры. С моей точки зрения, стоит прислушаться к этому предостережению Данилевского. Питаясь спелыми и сочными плодами с привитой ветки, не следует забывать о материнском дереве культуры. Необходимо понимать, что такие плоды высасывают соки тела материнской культуры, не давая тому естественно развиваться.

Таковы первые два типа взаимодействия – колонизация и прививка. Можно сказать, что они проходят со знаком «минус» для воспринимающей культуры. Но есть, согласно Данилевскому, еще и третий тип взаимодействия, и он проходит для воспринимающей культуры со знаком «плюс».

Это – такое восприятие, когда дерево культуры питается соками, получаемыми из почвы и идущими на пользу всему дереву. В таком случае достижения чужой культуры превращаются в «удобрения», которые перерабатываются почвой и впитываются всем деревом. Только при таком взаимодействии культура способна реализовать те внутренние потенции, что в ней заложены, и выстроить свою собственную цивилизацию.

Как различить второй и третий типы взаимодействия? Как определить, что происходит сегодня в наших национальных культурах? Получаем ли мы прививку западной культуры или же достижения западной цивилизации становятся почвой и питательной средой для выращивания нашей собственной культуры? Или, может быть, где-то не происходит ни того, ни другого, а имеет место лишь колонизация – первый тип взаимодействия?

Таковы вопросы, которые мы слышим из прошлого. Они были заданы русским мыслителем полтора века назад, однако звучат сегодня более чем актуально. И отвечать на эти вопросы предстоит нам, реализуя именно тот творческий потенциал наших культур, о котором говорил Н.Я. Данилевский.

Культура и идентичность

«Эпоха идентичности» полна шума и ярости.
Поиск идентичности разделяет и обособляет.

Зигмунд Бауман
«Индивидуализированное общество»

Проблема идентификации возникла с тех самых пор, как у человека появилось самосознание, потребность понять, кто он есть и в чем отличен от других людей. Идентификация многокомпонентна, она связана с различиями гендерными и возрастными, расовыми и профессиональными, социальными и классовыми, этническими и религиозными, идеологическими и политическими. На сегодня, возможно, наиболее значима в глобальном масштабе **культурная** идентификация.

Культурная идентификация выдвигалась на первый план всякий раз, когда имела место «встреча» разных культур, будь то вследствие географического соседства, торговых связей или военной экспансии. Она становилась мощнейшим средством единения людских сообществ перед лицом угрозы их коллективному выживанию. В прошлом, однако, эта проблема возникала на ограниченном местном или региональном пространстве. Глобальные размеры она стала обретать начиная с XVIII в., со времен колониальной экспансии, затронувшей народы всех континентов¹. Западноевропейские метрополии внедряли в колониях и на зависимых территориях свои административные и законодательные порядки, разрушали традиционные способы хозяйствования и производства, насаждали свои религиозные и светские идеалы, институты, вытесняли местные языки, искореняли местные традиции и обычаи. Европеизация, или озападнивание, коренных народов, рассматривалась колониалистами в качестве миссии «подключения» аборигенов к прогрессу, к культуре, к ценностям и институтам западной цивилизации.

С концом Второй мировой войны произошли принципиальные изменения в процессах глобализации. Отметим три наиболее важных момента.

Первое. Обретение колониальными и ранее зависимыми народами политического суверенитета лишило метрополии возмож-

¹ Впрочем, существуют и иные мнения относительно времени возникновения глобализации. Один из наиболее известных представителей теории мир-системы Иммануил Валлерстайн считает, что мир начал глобализоваться с эпохи великих географических открытий, т.е. с рубежа XV–XVI вв. За прошедшие пять столетий менялось не существо самого процесса глобализации, а лишь центры гегемонии. См.: *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира: Социология XXI века. М.: Логос, 2003.

ности насаждать повсюду «западный миропорядок» прежними средствами. Колониализм трансформировался в неоколониализм.

Второе. Главенствующая роль в реализации глобализации перешла от стран Западной Европы к США.

Третье. Движущими силами глобализации стали не столько политические амбиции и претензии отдельных государств на установление гегемонии, сколько транснациональные корпорации и банки, единая всемирная система электронной связи и информации, современные транспортные сети, массовое искусство, масштабная миграция населения. К глобализации подталкивает наличие целого ряда общемировых проблем, прежде всего связанных с оружием массового уничтожения, экологической и демографической ситуациями, которые требуют объединенных усилий во имя спасения человечества как такового. Естественной реакцией на объективные тенденции мирового развития становятся проекты культурно-идеологического обеспечения человеческого единения посредством выработки системы общечеловеческих ценностей, абсолютных идеалов и моральных принципов.

Свидетельством того, что глобализация обретает поистине тотальный характер, может служить возникновение новой разновидности идентичности – космополитической. Что означает такого рода идентичность? По мнению профессора Лондонской школы экономики Дэвида Хелда, только некоторые из приверженцев культурного космополитизма, вроде Дж. Уолдрона или Б. Бэрри, полагают, что она отрицает существующие культурные различия и право на идентификацию с той или иной национальной культурой². Д. Хелд разделяет по этому поводу точку зрения Г. Гадамера, предлагающего понимать культурный космополитизм как возможность посредничества между национальными культурами и альтернативными стилями жизни³. По мнению английского политолога, «культурный космополитизм подчеркивает потенциал «изменчивости индивидуальной идентичности – удивительную способность людей создавать новые идентичности, используя материалы из разных культурных источников»⁴.

Указанный вид идентичности нередко называют «гибридной». По словам писателя Салмана Рушди, культурный космополитизм приветствует «гибридность, смешанность, трансформацию, ко-

² Barry B. Culture and Equality. Cambridge: Polity Press, 2000; Waldron J. What is Cosmopolitan? // J. of Political Philosophy. 1999. Vol. 8, N 2.

³ Gadamer H.-G. Truth and Method. London: Sheed and Ward, 1975.

⁴ Held D. Culture, Communications, and Global Political Community // Planetary Politics. Human Rights, Terror, and Global Society / Ed. E.B. Stephen. New York: Oxford: Rowman & Littlefield Publishers; INC., 2005. P. 45.

торая возникает в результате новых и неожиданных комбинаций людей, культур, идеи, политики, кинофильмов, песен»⁵.

Однако далеко не все, подобно Г. Гадамеру или Д. Хелду, рассчитывают на то, что культурный космополитизм создаст благоприятные условия для ведения диалога между различными традициями. Принципиально иное понимание последствия культурного космополитизма было присуще Ричарду Рорти. Выступая на Девятой Конференции философов Востока и Запада (Гонолулу, 2005 г.), американский философ с мировым именем заявил, что культурное многообразие в ближайшем будущем станет столь же бесполезным, что и различие в валютах. Ссылаясь на исторический пример стирания различий между Римом и Грецией, Рорти утверждал, что «гибридизация» культур в наши дни потребует не три столетия, а гораздо меньшего времени. Она приведет культурное многообразие к единой мировой культуре.

Каким видится Рорти процесс гибридизации, подсказывает другое его высказывание, сделанное в диалоге с итальянским философом Джаинни Ваттимо по поводу будущего религии: «Европа – это не просто доминион, гегемония, международный капитализм. Существует также европейская **цивилизаторская миссия**. Это понятие было дискредитировано поведением колониальных властей, но оно может быть реабилитировано. В конце концов именно Европа изобрела демократию и гражданскую ответственность»⁶.

Возможные последствия «культурной гибридизации» действительно многообразны. На уровне индивидов уже сегодня наблюдается склонность к переменам в собственной идентификации. Она проявляется главным образом среди мигрантов, вроде того же Рушди, всемирно известного писателя – уроженца Индии мусульманского происхождения, постоянно проживающего в Европе. Миллионы переселившихся в Северную Америку или Европу турок, иранцев, индийцев, пакистанцев, китайцев, латиноамериканцев и т.д., особенно во втором поколении, идентифицируют себя как американцы, канадцы, англичане, немцы, французы, хотя и не порывают связи со своими этническими общинами, сохраняют многие традиции и обычаи предков. Такого рода гибридизация может быть следствием целенаправленной политики государства, принявшего мигрантов. Яркий пример тому концепция «плавильного котла», проводимая в США. Культурная гибридизация нередко вызвана желанием самих переселенцев

⁵ Цит. по: David Held. Culture, Communications, and Global Political Community. P. 45.

⁶ The Future of Religion. Richard Rorty and Gianni Vattimo // Ed. S. Zabala. New York: Columbia Press, 2004. P. 72–73.

добиться «равного» во всех отношениях положения с коренными гражданами западных стран. О психологических и эмоциональных сложностях, сопряженных с переменами в идентификации, ярко свидетельствуют истории жизни многих литературных героев Салмана Рушди⁷.

Возможна культурная гибридизация и на уровне коллективном. История знает примеры такого рода, имевшие место в условиях длительного проживания в инокультурной среде. Так, вынужденные переселиться в Индию иранские зороастрийцы идентифицируют себя одновременно как индийцы и парсы (искаженное – персы). Рожденные от смешанных браков с англичанами индийцы осознают себя в качестве англоиндийцев (Anglo-Indians), а не просто граждан Индии. Потомки плантационных рабочих из Китая, Кореи на Гавайских островах называют себя американцами, но в то же время сохраняют верность обычаям, традициям, вкусам предков, предпочитают браки и общение с этнически близкими себе лицами.

В условиях невиданных ранее масштабов глобализации культурная гибридизация будет умножаться. Но трудно себе представить, что в конце концов все люди на земле будут идентифицировать себя с некой единой, всемирной культурой. Хотя такой сценарий ожидают не только некоторые из наших современников, он предсказывался великими умами и в прошлом, тем не менее, есть все основания полагать, что подобные ожидания и предсказания несбыточны⁸. Конечно, всякие сравнения опасны. И всё же, поскольку гибридизация – термин, заимствованный из ботаники, позволим себе утверждать: ожидать сведения всего разнообразия культур к **одному** гибриду – единой мировой культуре, столь же иллюзорны и не желательны, как ожидание того, что в результате скрещивания вместо множества видов фрукт появится один-единственный.

О невозможности однозначного результата наиболее убедительно говорят реалии современности – невиданное по размаху и силе сопротивление, оказываемое культурной глобализации. Оно исходит буквально со всех сторон – начиная от массовых

⁷ *Rushdi S. East, West. London: Random House, 1994.*

⁸ Примечателен в этом смысле пассаж из Манифеста Коммунистической партии: «На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 428*).

движений антиглобалистов, включающих представителей левых радикалов (из числа анархистов, троцкистов, коммунистов), многочисленные группы активистов экологических, антивоенных, феминистских групп или просто склонную к хулиганству молодежь, и кончая внешне респектабельным этатическим национализмом неоконсерваторов, в особенности американских⁹.

Наиболее значимое проявление антиглобализма – повсеместно проявляющий себя фундаментализм, чаще всего акцентирующий религиозную компоненту культуры.

Фундаментализм несет на себе печать воинствующего национализма, которому ненавистен культурный нигилизм и для которого неприемлемы попытки приспособления к инородным моделям. Он обосновывает идею «спасения» нации через возвращение к «золотому веку», когда ислам, христианство, буддизм, индуизм, конфуцианство проявлялись якобы в «чистом» виде.

Фундаменталисты-возрожденцы настаивают на необходимости восстановления, сохранения и укрепления оснований культурной идентичности каждого народа. Для них характерно неприятие не только глобализации. Они в принципе рассматривают культурную идентичность как нечто постоянное, не подвластное влиянию времени. Дело, однако, не только в том, что культура – это живой «организм», отзывающийся на перемены в общественном бытии на протяжении всего хода истории. Следует иметь в виду, что, когда речь идет о культурной идентичности, большое значение имеет и субъективный фактор: культурная идентичность **конструируется**.

Приведем один из наиболее впечатляющих примеров в истории современности.

В 1947 г. произошел распад Индии на два государства: Индию и Пакистан. Миллионы людей, столетиями культурно идентифицировавшие себя как индийцы, обрели новую идентичность – они стали пакистанцами. Идеологическим и моральным оправданием раздела стала теория «двух наций». Вот, как аргументировал ее правомочность лидер индийских мусульман Мухаммад Джинна: «Мы, – заявлял он, – нация. Мы утверждаем, что мусульмане и индусы – две нации в полном смысле слова. Мы – нация, насчитывающая сто миллионов и, что еще важнее, имеющая свою культуру и цивилизацию, язык и литературу, искусство и архитектуру, имена и названия, представления о ценностях, законы и моральные нормы, обычаи и календарь, историю и традиции, склонности и амбиции – короче говоря, у нас свой собственный, особый, взгляд на жизнь. По всем законам международного пра-

⁹ См.: Малахов В. С. Государство в условиях глобализации. М.: КДУ, 2007.

ва – мы нация»¹⁰. Высказывания в том же духе слышались и с индусской стороны.

В состав нового государства – Пакистана вошли провинции, где преобладало мусульманское население¹¹. Но национальное единение, опирающееся преимущественно на религиозную общность, оказалось недолговечным. Спустя менее трех десятилетий Пакистан раскололся на два государства. Восточная часть страны, населенная бенгальцами, добилась независимости и создания самостоятельного государства – Бангладеш (букв. «страна бенгалов»). Таким образом, за исторически короткий срок – в течение полувека – одни и те же люди изменили свою культурную идентичность: с индийской (не просто по гражданству, но по принадлежности к общей истории и культуре в широком смысле) на пакистанскую, фундированную на исламской общности, и, наконец, на бангладешскую, цементирующим основанием для которой служит общность языковая.

Приведенный выше пример нельзя счесть исключительным. Важную роль политического фактора в конструировании культурной идентичности подтверждает, в частности, ситуация, сложившаяся в Российской Федерации.

* * *

С распадом Советского Союза и крушением социалистической системы возник не просто массовый интерес к самоидентификации, но ощущение ее жизненной необходимости одновременно для каждого и всех.

В иерархии факторов самоидентификации особо значима этническая принадлежность. Опросы, проведенные Институтом социологии РАН в 1999 г., показали, что в ответах на вопрос «О ком Вы могли бы сказать – это мы?» подавляющее большинство респондентов отдало предпочтение этнической общности по сравнению с общностью республиканской или общероссийской. В то же время этническая идентичность в значительной мере определяется вероисповеданием, рассматриваемым в качестве важнейшей компоненты культуры в целом.

Что в действительности означает самоидентификация россиян с религией? Среди российских православных, мусульман, буддистов и последователей других менее многочисленных конфессий есть несколько категорий людей. Одни (их меньшинство) – те, кто с детства идентифицировал себя с религией и оставался верен ей на протяжении всей жизни. Другие – стали «религиозными»

¹⁰ Цит. по: *Beg A. The Quiet Revolution. Karachi, 1959. P. 34.*

¹¹ Исключение составили Кашмир и Хайдарабад. На то были свои причины, для объяснения которых здесь нет места.

с тех пор, как появилась свобода совести. Среди них – люди сознательного выбора и те, кем движет «мода» (быть крещеным, носить крест, венчаться в церкви и т.д.). Третьи – оставаясь агностиками (а иногда и атеистами), причисляют себя к той или иной конфессии, отождествляя религию со своей генетической культурой.

Трезвую оценку о состоянии религиозности православных россиян дает Георгий Чистяков (ум. 2007), тем более достоверную, что сам был одновременно священником (с приходом в центре столицы) и ученым (филологом, блестящим знатоком латыни и греческого языка, классической культуры). Признавая, что православная церковь в период перестройки стала выходить из «гетто», где находилась семь десятилетий, он тем не менее не склонен был мифологизировать складывающуюся ситуацию:

«Сегодня по всей России восстанавливаются тысячи старых и строятся сотни новых церквей, а епископ в каждой области не просто окружен почетом, но воспринимается как второй после губернатора человек. Высшие должностные лица государства участвуют в богослужениях... Однако... подавляющее большинство прихожан в церкви привлечено к церкви не содержанием службы, а какими-то отдельными чисто ритуальными моментами... Основную роль играют не личные отношения верующих с Богом, но тот материальный объект, своего рода фетиш, без которого религия для этих людей теряет смысл. С таким религиозным “материализмом” связана и позиция священника, который начинает видеть в себе не пастыря, задача которого состоит в том, чтобы помогать людям на дороге к Богу, а *suū generis* хранителя святыни, стража, чья функция заключается в том, чтобы не подпустить к святыне “непосвященного”, т.е. не готового, либо так или иначе не очищенного от греха»¹².

В зависимости от степени искренности и глубины веры, самоидентификация с религией сказывается на индивидуализации людей, их представлениях о моральных ценностях и социальных идеалах, а это в свою очередь влияет на процессы, происходящие в обществе. Здесь возможен разброс ориентаций от самых консервативных до радикально реформаторских.

В дореволюционной России в подавляющем большинстве своем народы дифференцировались преимущественно по конфессиональной принадлежности. «Первичной и доминантной самоидентификацией для крестьянского населения была кон-

¹² Священник *Георгий Чистяков*. Проблемы самоопределения православного самосознания // Религия и идентичность в России. М.: Вост. лит., 2003. С. 69–70.

фессиональная принадлежность. Т.е. на вопрос, “кто ты”, среднестатистический крестьянин отвечал “мы православные...” Для русского национального самосознания, накрепко сцементированного православием, гораздо легче было признать за своего представителей иного этноса, нежели конфессии»¹³. Эта доминанта идентичности закреплялась и на официальном уровне. Владимир Соловьев писал о русском государстве, что оно делает из церкви национальность¹⁴. Церковь продолжает проявлять склонность к изоляционизму, будучи убежденной в своей исключительности, правда, не для приближения прихода «Третьего Рима», как это было в дореволюционном прошлом, но для утверждения себя в роли конечной духовной инстанции, безоговорочного авторитета в новой России.

Официальное православие продолжает претендовать на «системообразующее начало русской традиции», так называемого российского цивилизационного вектора. Православная церковь подтверждает свою претензию на особое (фактически монопольное) положение в России, заявляя, что она «вправе ожидать, что государство при построении отношений с другими религиозными объединениями (читай: католиками, протестантами и др. – *Авт.*) будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического, культурного и духовного облика, их гражданскую позицию»¹⁵.

Но не всех удовлетворяет самоопределение православия такого рода, поскольку «не укорененное в богослужебной, молитвенной и вообще мистической жизни восточного христианства современное религиозное сообщество в России начинает самоидентифицироваться, не углубляя свое видение православия»¹⁶.

Таким образом, если одни смотрят на самоидентификацию православия преимущественно сквозь призму его отношения с государством (хотя и говорят, что оно смогло идентифицировать себя по отношению «к вечным истинам», но что сие означает не понятно), других волнует не отношение к государству, а углубленное видение христианства как такового, его самоопределение или соотнесенность с другими христианскими конфессиями. Одни

¹³ См.: *Гатагова Л.С.* Кристаллизация этнической идентичности в процессе массовых этнофобий в Российской Империи (2-я половина XIX в.) // Религия и идентичность в России. М.: Вост. лит., 2003. С. 83.

¹⁴ См.: *Соловьев В.* Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. Т. 2. С. 244.

¹⁵ Цит. по: Церковь: шаг в новый век. Итоги дискуссии // Соборность. 2000 (Интернет-журнал).

¹⁶ Священник *Георгий Чистяков.* Проблемы самоопределения православно-го самосознания. С. 73.

убеждены в том, что «более тонкая и дистиллированная сфера духовного уровня – религиозная идентичность – предполагает большую степень закрытости инокультурным и иноконфессиональным воздействиям»¹⁷, для других же противопоставление себя христианам других традиций, католикам и протестантам приводит православное сознание к крайнему национализму, ксенофобиям, в целом к антизападничеству. Они убеждены, что стремление представить православие в качестве «знамени национальной духовности» россиян ведет к забвению вселенского характера христианства и превращению его в «племенную религию».

Индивидуальный уровень самоидентификации русских включает в себя православную компоненту в силу необходимости «найти себя» после того, как бывшие советские люди оказались в духовном вакууме, вызванном крушением политической и идеологической системы, основанной на коммунистических идеалах. Русские обращаются к православному христианству в надежде обрести смысл жизни и нравственные ориентиры. На коллективном уровне апелляция русских к православию вызвана мучительным поиском «национальной идеи», которая могла бы стать основой их единения и воодушевления-мобилизации для решения общенациональных проблем государственного переустройства.

Мотивы обращения к своему традиционному вероисповеданию российских мусульман при самоидентификации на индивидуальном уровне совпадают с теми, что у православных русских. Но, пожалуй, еще более значима для них идентификация на уровне коллективном. В связи с распадом Советского Союза у татар, башкир, чеченцев и других российских мусульман, так же как и у других компактно проживающих этнических меньшинств, появилась возможность заявить о себе как о **нации**, т.е. общности не только культурной, но и политической. В соответствии с историческим прошлым этноса и условиями его бытования в границах Российской Федерации (до этого в Российской империи и СССР) формируются представления о государственности и степени суверенности.

По ходу истории меняется удельный вес религиозной компоненты в самоидентификации татар. От полного доминирования до практического сведения ее к минимуму. Хотя в современном Татарстане наблюдается возрождение упомянутых выше под-

¹⁷ *Филитова Т.А.* Русское православие в эпохи модернизаций: проблемы постимперской идентичности // Религия и идентичность в России. М.: Вост. лит., 2003. С. 60.

ходов (преимущественно первого и третьего), появился и новый – так называемый татарстанизм. Политическая элита, желая заполучить как можно больше «суверенитета» – независимости от федерального центра, – в то же время учитывает, во-первых, этнический состав Татарстана (по данным переписи 1989 г., население республики составляют 48% – татар, 43% – русских), а во-вторых, географического положения, при котором практически невозможен выход из границ Российской Федерации. Желая избежать этнических столкновений, сохранить политическую стабильность и одновременно добиться в переговорах с Москвой максимально возможной самостоятельности, руководство республики провозглашает суверенитет Татарстана (в Декларации от 30 августа 1990 г.) от «имени многонационального народа», утверждая «неотъемлемое право татарской нации, всего народа Республики на самоопределение»¹⁸. Уже спустя два года (в Конституции Республики Татарстан, принятой 6 ноября 1992 г.) официальная Казань идет на замену формулировки о «татарской нации» понятием «народ Татарстана». В основу концепции «татарстанизма» положена идея о татарстанском народе как о нации¹⁹. Приверженцы данной концепции считают, что ситуация в Татарстане аналогична той, что характерна для Швейцарии – наличие полиэтнической нации, состоящей из нескольких равноправных этносов. Здесь также складывается «полиэтническое, поликультурное сообщество, опирающееся на принцип территориального (а не этнического) суверенитета»²⁰.

Хотя на официальном уровне «татарстанизм» и пользуется поддержкой, ее критики, ссылаясь на объективные данные о широком общественном мнении в республике, утверждают, что «идея татарстанизма не имеет будущего, а имела и продолжает иметь место как идеология, необходимая партии власти в республике для большей самостоятельности в управлении экономикой и культурой»²¹. Подобная оценка, безусловно, не лишена оснований. Но судить о будущем данного идеологического конструкта кажется преждевременным. Нельзя исключать возможности по крайней мере двух сценариев. Преобладающий по численности

¹⁸Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету. 1990–1995. Казань, 1996. С. 5.

¹⁹См.: *Хакимов Р.* Сумерки: к вопросу о нации и государстве. Казань: Таткиноиздат, 1993.

²⁰*Хакимов Р.* Асимметричность Российской Федерации: взгляд из Татарстана // Асимметричность Федерации. М.: Ин-т социологии РАН, 1997. С. 68.

²¹*Юзеев А.Н.* Ислам и национальная идентичность казанских татар во второй половине XIX–XX вв. // Религия и идентичность в России. М.: Вост. лит., 2003. С. 171.

этнос (татары) может предпочесть единолично претендовать на статус нации в Татарстане, что конечно осложнит межэтнические отношения в республике, а главное – отношения Татарстана с федеральным центром, поскольку в таком выборе заложена для последнего мина замедленного действия – реальность следующего шага, а именно требования полного национального самоопределения.

Но не исключен и другой вариант: политической элите удастся убедить общественное мнение в том, что полиэтничная нация – оптимально выгодный для титульного этноса выбор, учитывая расстановку сил как на республиканском, так и федеральном уровнях. Может произойти то, о чем писал норвежский антрополог Томас Хиланд: нация возникает «с момента, когда группа влиятельных людей решает, что именно так должно быть. И в большинстве случаев нация начинается как явление, порождаемое элитой. Тем не менее, чтобы стать эффективным политическим средством, эта идея должна распространиться на массовом уровне»²².

Выбор в Татарстане находится в определенной зависимости от общероссийской ситуации, от того, как будут развиваться идентификационные процессы в других регионах. Примечательно, что и в других республиках политический прагматизм местной элиты, а иногда и здравый смысл людей в целом направлены на поиск решения общественных проблем путем конструирования нового типа идентичности, который мог бы объединить проживающие на одной территории этносы, избавить их от межэтнических конфликтов, наносящих ущерб всем участникам. Яркий пример тому – Дагестан.

После распада СССР и начала реформ ситуация в Дагестане чрезвычайно осложнилась. Экономический спад, поставивший значительную часть населения на грань нищеты, борьба вокруг перераспределения государственной собственности и политических рычагов власти обусловили высокую степень напряженности в межэтнических отношениях. В республике возникли «очаги всех типов этноконфессиональных конфликтов, которые известны отечественной науке: конфликты, обусловленные борьбой национально-территориальных образований отдельных национальных групп за право компактного проживания на своих исторических землях; конфликты территориальные, возникающие вследствие того, что границы разделения этнических общностей не всегда совпадают с политико-административными границами;

²² *Eriksen T.H. Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. London: Pluto Press, 1993. P. 105.*

конфликты, обусловленные социально-экономическими и геополитическими причинами»²³.

Политическое руководство республики видит выход из создавшейся ситуации в «формировании практических путей и методов деэтнизации»²⁴. Подобный курс, видимо, должен в конечном счете привести к формированию «дагестанской идентичности», которая сходна с «татарстанской нацией» в том, что обе ориентированы на приоритет общереспубликанской идентичности. Разница, однако, существенна. Полиэтничность «татарстанской нации» призвана отодвинуть на задний план конфессиональную принадлежность в иерархии факторов, определяющих идентичность жителей Татарстана, а в случае Дагестана, напротив, ориентации на деэтничность сопутствует акцентирование конфессиональной идентичности. Исламский фактор в Дагестане, скорее, объединяет жителей республики, чем разъединяет их, как в Татарстане.

Идентификационные процессы в современной России подтверждают справедливость мнения о том, что культурная идентичность, кристаллизованная в нацию, по своей природе «ни естественна, ни примордиальна», она есть результат «интеллектуальной и политической деятельности одновременно элит и масс»²⁵.

²³ Гусаев М.М. Этноконфессиональные процессы в современном Дагестане: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Махачкала, 2000. С. 20.

²⁴ Там же. С. 14.

²⁵ Suny R.G. The Empire Strikes Out: Imperial Russia, «National» Identity, and Theories of Empire // A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin / Ed. R.G. Suny, T. Martin. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001. P. 8.

Необходимые пролегомены кросскультурного философского исследования

Приступая к исследованию инокультурной философской мысли, сегодня невозможно обойтись без определения для себя главных принципов и инструментов своей работы – ее теоретических оснований, определяющих стратегию и интеграцию полученных результатов в систему наличного знания, т.е. необходимо иметь, а точнее, отдавать себе отчет в том, что есть «твоя позиция», «твоя философия». А. Пятигорский очень удачно подчеркнул эту необходимость, правда, по отношению к буддийской философии: «...изучение буддийской философии будет сколько-нибудь реальным, только если у того, кто ее изучает, есть его собственная философия»¹, но коль скоро буддийская философия «другая» для западного исследователя, не будет большой ошибкой распространить это утверждение на все «другие» традиции. Необходимость уточнения оснований подтверждается и тем, что почти все авторы-компаративисты их определяют или уточняют с той или иной степенью полноты, как правило, во введениях диссертаций и монографий.

Пытаясь обозреть методологический арсенал, накопившийся в отечественной философской компаративистике, обнаруживаешь, что за последние 20 лет в ней произошли серьезные трансформации: появились новые подходы, концепции и новые горячо обсуждаемые проблемы, и в методологических спорах приходится занимать какую-то собственную позицию, чтобы двигаться дальше. Причины трансформаций – во многих факторах: в большей свободе, которую получили социально-гуманитарные дисциплины (СГД) в целом и востоковедение в частности после «смерти» марксистско-ленинской идеологии в качестве государственной, и в обретенной возможности свободно знакомиться с текстами, обсуждать идеи крупных зарубежных методологов философии (таких как Э. Гуссерль, Т. Кун, П. Фейерабенд, И. Лакатос, Х.-Г. Гадамер, Ю. Хабермас и др.) и компаративистов; развитие когнитологии и возврат интереса российских ученых к методологии социально-гуманитарного знания, зафиксированные ростом тематических публикаций (к числу знаковых работ в этой области можно отнести монографии В.С. Степина, Л.А. Микшиной, Н.С. Юлиной, А.П. Огурцова, коллективную монографию «Философия социальных и гуманитарных наук» под общей редакцией С.А. Лебедева, когнитологические статьи (в первую

¹ Пятигорский А. Введение в изучение буддийской философии. М., 2007. С. 10.

очередь И.Т. Касавина) в «Новой философской энциклопедии» – во всех легализуется крушение марксистской теории познания в качестве единственного источника); повышение статуса компаративистики, «становящейся в нашей стране автономной учебной дисциплиной, которая за рубежом уже в середине прошлого века заняла свое достойное место среди не только исследовательских, но и учебных тем»²; давление возросшего объема востоковедного материала, полученного вследствие некоторого оживления российского востоковедения (в области индологии речь идет прежде всего о публикации академических переводов канонических текстов классических систем-даршан с главными комментариями, сочинений, «столпов» индийской мысли ранга Нагарджуны).

В практике специального дискурса, постепенно осваивающего принципы постнеклассической рациональности, заметно присутствие методологических предпосылок нескольких видов: явных и неявных, бесспорных и спорных³. Неявные предпосылки чаще всего совпадают с бесспорными: относительно их наличия и понимания в научном сообществе достигнут консенсус и они приобрели характер аксиом. В числе таких бесспорных предпосылок – перечисленные и охарактеризованные А.С. Колесниковым методы компаративистики: сравнение, аналогия, сопоставление, диалог, параллелизм, типологизация⁴. Поскольку цель автора статьи – сугубо практическая (определение теоретических оснований *собственного* исследования в области индийской философии и логики), настоящие «пролегомены» названы «необходимыми» в том смысле, что не претендуют на полноту охвата всех теоретических оснований, ограничиваются *указанием* использующихся явных (бесспорных) специальных методологических средств и *останавливаются* на предлагаемых в альтернативных (спорных) теориях – своего рода «точках бифуркации», из которых, как известно, произрастает новое.

В современной парадигме кросскультурного исследования бесспорно приняты идеи и концепции, ставшие итогом развития в XIX–XX вв. таких векторов социально-гуманитарного знания,

² Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток–Запад: учебное пособие. СПб., 2004. С. 3. Он же отмечает, что она преподается в вузах Запада и Востока и «Как учебная дисциплина... находится на стадии завершения своего оформления, достигнуто определенное согласие в понимании ее предмета, теории и метода» (Там же. С.180).

³ См.: Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2003. С. 712; Он же. Наука // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2000. Т. III. С. 23–28 (Далее – НФЭ).

⁴ Колесников А.С. Указ. соч. С. 246.

как аналитическая философия, феноменология, герменевтика, лингвофилософия, литературоведение, сравнительное языкознание, социология, культурология, политология, юриспруденция, религиоведение. Их применение позволяет корректно формулировать проблемы исследований востоковеда, определять их направление. Такой распространившейся в СГД новацией стал **культуроцентристский принцип**, утверждающий в качестве системного объекта СГД культуру – всё создаваемое и созданное людьми в процессе совместной исторической деятельности как противостоящее не созданной человеком природе. Принцип стал следствием разделения неокантианцами «наук о природе» и «наук о духе» по предмету, целям и методам исследования. Его принятие повлекло за собой привлечение методов, имевших ранее только специальное применение (герменевтических, семиотических), и новый терминологический арсенал, в который вошли «текст», «смысл», «понимание», «культура», «диалог», превратившиеся из узкоспециальных во взаимосвязанные базовые методологические категории философии⁵. Культура отождествляется с текстом, который специалисту следует читать и понимать, а каждый конкретный текст в свою очередь понимается как закодированное в языке мировоззрение, которое исследователь должен подвергнуть дешифровке. Смысл, вначале служивший характеристикой отдельного текстового сообщения и понимавшийся как его связность с внетекстовыми реалиями, с превращением культуры в текст также оказывается присущим культурным феноменам, культурным эпохам, культурам в целом (к примеру, у М. Бахтина, К. Ясперса и др.) – словом, целостностям любой степени общности, постольку, поскольку в них можно выделить некую связность, обуславливающую их существование. Смысл вписывает культурный феномен в единую картину мира, «превращает его осуществление в необходимость» и сам оказывается в зависимости от бытия культуры⁶.

⁵ Термин «текст», этимология которого восходит к латинскому «textum» – переплетение, ткань, впервые был приложен Юстинианом к созданному по его распоряжению своду законов, затем применялся для обозначения музыкальных партитур, а в эпоху Возрождения им стали обозначать литературные произведения (см.: Артамонова Ю.Д. Историко-философское и методологическое введение в теорию языка // Философия социальных и гуманитарных наук / Под ред. С.А. Лебедева. М., 2006. Разд. II, гл. 7. С. 574. Далее – ФСГН). Термин «культура» (от лат. cultus – почитание, уход и cultura – возделывание, воспитание, образование, развитие), первоначально обозначавший возделывание человеком земли, со второй половины XVIII в. приобретает более широкий смысл «созданного человеком» в противоположность природному (Степин В.С. Культура // НФЭ. Т. II. С. 341).

⁶ См.: Шрейдер Ю. Смысл // НФЭ. Т. III. С. 576.

Принадлежащая «науками о духе» философия определяет, ищет свой предмет в целостной системе культуры. Этот предмет особый, он – не вещь, а духовная культура, «выразительное и говорящее бытие», по замечанию выдающегося российского литературоведа М. Бахтина⁷. Бытие культуры никогда не совпадает с самим собою, «неисчерпаемо в своем смысле и значении»⁸. В естествознании такие изменчивые, «плавающие» объекты получили название куматоидов (от греч. – «волна»). Этот научный термин довольно удобен для обозначения культуры как объекта познания, поскольку смысл инструментального термина «плавающие объекты», введенного во второй половине XX в., составляют признаки, присущие и культурам: куматоиды представляют собой системы различных элементов, которые могут присутствовать или отсутствовать в определенные моменты времени; они не проявляют всех своих качеств одновременно. Куматоидность и многомерность культурных систем определяют цели социально-гуманитарного познания – достижение *понимания*⁹ и средство его достижения – *диалог* исследователя с исследуемым¹⁰, а также ставит проблему *выбора* искомого смысла из числа потенциально возможных.

Исследователь иной культуры оказывается в ситуации еще более сложной, чем исследователь собственной: он вынужден вступить в диалог, участники которого говорят на разных языках, должен стараться понять, «преодолеть чуждость чужого без превращения его в чисто свое (подмены всякого рода, модернизации, неузнания чужого и т. п.)»¹¹. При этом он не имеет никаких гарантий, что действительно овладел своим предметом, точно понял его, ибо это самораскрывающееся бытие свободно и не укладывается в прокрустово ложе привычных («вещных») категорий: в зависимости от того, как поставлен вопрос, можно получить целый спектр ответов.

Вопросу методологии кросскультурного исследования чрезвычайно много места уделяется в фундаментальном учебном пособии «Философская компаративистика. Восток-Запад» петербургского востоковеда А.С. Колесникова, в котором он отмечает

⁷ Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 410.

⁸ Там же.

⁹ Российская компаративистика следует здесь за эволюцией мировой компаративистики, которая двигалась от изначальной идеи поиска параллелей к поиску понимания (Колесников А.С. Указ. соч. С. 256).

¹⁰ Роль диалога философских культур, его формы подробно рассмотрены в кн.: Колесников А.С. Указ. соч. С. 261–280, 303–311.

¹¹ Там же. С. 371.

коренные отличия методологии изучения восточной философии от «подобной стратегии» в изучении философии западной¹².

Применение принципа культуроцентризма неразрывно связано с применением принципа **историзма** в его современном, широком звучании: предмет исследования изменяется во времени. Оно отличается от его изначального смысла, обусловленного узким значением термина «историзм» в его применении западными философами истории только к социальным процессам как линейным, понимаемым прогрессистски¹³, и ближе к появившемуся во второй половине XIX в. в рамках цивилизационного подхода пониманию мировой истории как совокупности историй локальных цивилизаций¹⁴. Последний подход нельзя считать единственно возможным в свете усилившейся в 70-е годы XX в. мегатенденции глобализации, создающей предпосылки для новых форм взаимовлияний локальных культур и нового понимания исторического процесса как сложного переплетения локальных и мировых процессов. Принцип историзма определяет теперь подход к изучению не только социально-политической истории, но истории культуры в широком, определенном выше смысле слова и позволяет говорить как об изменчивости локальных культур, так и об изменениях мировой культуры, рассматривать их взаимовлияния, исследовать тенденции развития отношений различных культур внутри мирового целого.

Присутствие двух названных принципов прочитывается в монографии «Пути философии Востока и Запада: познание запредельного» известного петербургского востоковеда Е.А. Торчинова, заметившего, что «единый, но сложный и подчас разнонаправленный всемирно-исторический процесс протекает только в рамках отдельных цивилизаций и культур»¹⁵. Новое понимание истории позволило ему предложить новый метод кросскультурного исследования, именуемый им «умеренно-историческим номинализмом» и противопоставляемый двум утвердившимся методологическим подходам к изучению восточного интеллектуального наследия: ориенталистскому и объективистскому (академическому)¹⁶. Представители первого признают инаковость

¹² См.: Там же. С. 239.

¹³ Понимание истории как прогресса появляется у Августина и развивается в сочинениях Гегеля, марксистов, теориях индустриального и информационного обществ.

¹⁴ Примерами реализации цивилизационного подхода могут служить работы Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина.

¹⁵ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2007. С. 37.

¹⁶ См.: Там же. С. 26.

восточной мысли, но считают, что она полностью постижима «западным дискурсом, и только им»¹⁷; представители второго требуют «объективности и отстраненности изучающего субъекта от изучаемого объекта»¹⁸, но те и другие конструируют свой объект (восточную философию) посредством терминов западной философии, будучи, по сути, европоцентристами.

Можно добавить, что принципы как ориенталистского, так и объективистского подходов определились еще два столетия назад в рамках классической научной парадигмы, когда культура не была еще системообразующей категорией социально-гуманитарного знания, считалось возможным находить в иных культурах те же компоненты, что стали продуктами исторического развития западной, и исследовать их средствами соответствующей науки: в частности, находить в Индии «философию» и сравнивать ее с западноевропейским «образцом», которому она по западным же критериям проигрывала. Оба неудовлетворительных подхода Е.А. Торчинов предлагает заменить собственным подходом, представляющим собой «компромиссный вариант» между двумя подходами к пониманию истории: цивилизационным (который он называет также «историческим номинализмом») и формационным (универсалистским, называемым «историческим реализмом»). В действительности новизна метода выходит за рамки его «компромиссности», поскольку он учитывает новые принципы, лежащие в основе СГД (культуроцентризм и неоиоризм).

В целом предписания данного метода носят достаточно общий характер и поэтому правильнее его было бы назвать «*принципом умеренно исторического номинализма*». Хотя его название вызывает некоторое отторжение по причине слишком сильной ассоциации со средневековьем, продуктивность принципа видится в том, что он избавлен от недостатка конструирования некоего симулякра вместо исследуемого предмета, отсылающего к реальности, которой не существует, но заставляет выявлять и рассматривать его в контексте автохтонной культуры, соответственно, дает больше шансов на адекватное представление восточных традиций. Названный принцип подразумевает отказ от крайностей отвергнутых подходов: *абсолютизации различий* (отдельности региональных культур, отсутствие взаимовлияний, вытекающих из понимания мировой истории как совокупности локальных историй) и *абсолютизации сходств* самобытных культурных типов (вытекающего из прогрессистского понимания мировой истории и полагания отдельных культур ступенями мирового прогресса).

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 27.

Умеренно-исторический номинализм ориентирует исследователя на всестороннее изучение локальных культур в их исторически изменчивых проявлениях и взаимоотношениях с другими, не отдавая ни одной из них предпочтения как эталону, что позволяет избежать до конца еще не изжитого «греха» европоцентризма и, по замыслу Е.А. Торчинова, обогатит западную философскую мысль новым материалом, позволяющим разрешить старые проблемы, найти «принципиально новые подходы и ходы мысли»¹⁹. В числе таких «старых» проблем – самоопределение западной философии и ее предмета, применимости термина «философия» к восточным интеллектуальным традициям, актуализация которых связана с кардинальными изменениями в корпусе философского знания в предшествующее столетие и потерей философией места «царицы наук».

С позиций подхода умеренно исторического номинализма можно иначе взглянуть также на «застарелый» спор о принципах работы над переводами первоисточников, являющихся эмпирическим материалом историка философии. Спор возник по причине отсутствия однозначного соответствия слов и выражений различных языков (прежде всего имеющие не повседневное, а специально-теоретическое употребление), грамматических конструкций, смыслопорождающих процедур (принципов рациональности) и необязательности сосуществования выражаемых в языках культурных реалий – словом, недостаточности «филологического отношения к текстам»²⁰. В.П. Андросов, учитывая важность результатов спора, посвятил ему целый параграф во Введении к монографии «Учение Нагарджуны о срединности» и представил в нем позиции авторитетных специалистов²¹. Хотя его замечания касаются иногда только буддологов, но апеллирует он не только к ним, что позволяет распространить выводы Валерия Павловича на переводы индийских текстов вообще. Он отмечает в переводческой деятельности российских буддологов «по меньшей мере две тенденции», которые называет «играми интеллектуалов» и «играми мистиков»²². Первые – академические ученые – предпочитают переводить санскритские термины на западные, заимствованные из различных гуманитарных дисциплин, или оставлять их в транслитерации, не заботясь о читателе; они не различают язык восточного духовного текста и язык исследования. Вторые,

¹⁹ Там же. С. 42.

²⁰ Щербатской Ф.И. Предисловие // Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадевы / Пер. с тиб. Ф.И. Щербатской. Пг., 1922. С. VI.

²¹ Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006. С. 23–40.

²² Там же. С. 23.

представленные чаще всего вновь посвященными адептами, переводят тексты, как правило, с европейских языков для практических целей и тоже оставляют многие термины в транслитерации, что чрезвычайно осложняет понимание текста, поскольку «...транслитерация является своего рода “глухонемой” для 95% читателей»²³. Обе тенденции проигрывают в доступности понимания практике, существовавшей еще у древних народов, принимавших буддизм: переводить на родной язык все, что поддается переводу (включая имена собственные и географические названия), и оставлять в транслитерации отдельные слова, не имевшие аналогий в соответствующих языках²⁴. Правда и эти практики имеют свои недостатки²⁵. Требованию перевода с минимальными иноязычными заимствованиями следовали выдающийся русский буддолог Ф.И. Щербатской, Т.Я. Елизаренкова, петербургские исследователи А.В. Парибок, В.И. Рудой, Е.П. Островская, В.С. Семенцов, В.П. Андросов и многие представители молодого поколения российских индологов. При этом они следовали правилу Ф.И. Щербатского переводить «не лингвистическую единицу», а ее *смысл*, ее «функциональную роль в тексте, в определенной учительской традиции... в религии и культуре»²⁶.

Избежать субъективизма и осовременивания языка перевода, на наш взгляд, позволяет следование в переводческой работе постулату **адекватности**, который можно эксплицировать в таком методическом правиле: использовать только термины, характерные для культурной эпохи создания переводимого текста, обходиться без терминов, пусть даже более удобных, но появляющихся позже, а то и в других культурах²⁷. При необходимости использовать иноязычный термин стараться не прибегать, как советует В.Г. Лысенко, к слишком «культурно нагруженным» понятиям, значения которых варьирует даже в пределах одной традиции²⁸. Т.е. в качестве критерия адекватности перевода используется культура в ее историческом срезе и как смыслопорождающая целостность.

На достижение адекватности языка перевода и оригинала работает также метод логико-смыслового анализа языка куль-

²³ Там же. С. 29.

²⁴ См.: Там же. С. 24.

²⁵ См.: Там же. С. 35.

²⁶ Там же.

²⁷ См.: Федотова В.Г. Культуроцентризм // НФЭ. Т. II. С. 352.

²⁸ Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: дис. ... докт. филос. наук. М.: ИФ РАН, 1998. С. 11.

туры, предложенный А.В Смирновым²⁹. Суть логико-смыслового анализа в том, что следует обращать внимание не только на наличные элементы содержания культуры, зафиксированные в языковых выражениях («содержательную инаковость»), но и на существующие между ними смыслопорождающие отношения («логико-смысловую инаковость»). Логико-смысловая инаковость выявляется через построение логико-смысловой конфигурации взаимосвязанных в исследуемой культуре мыслей и их языкового оформления (терминов), которые обусловлены процедурами смыслополагания, образующими собственную логику смысла. Логико-смысловая конфигурация представляет собой структуру, включающую несколько уровней терминов, соотносенных таким образом, что смыслы одних порождают в результате соответствующих процедур смыслы других. В западной культуре важнейшими процедурами такого рода являются процедуры, описанные традиционной логикой: отрицание (противоположение), объединение (конъюнкция), обобщение, ограничение, деление, выведение. Каждую культуру характеризуют свои процедуры смыслополагания, собственная логика смысла, незнание которой не позволяет адекватно понимать смыслы порождаемых ею текстов. Логико-смысловая инаковость выступает следствием различия в способах мышления, а они в свою очередь, с одной стороны, являются продуктами исторического развития целостных культурных систем, с другой – конституируют наличную культуру. В классической компаративистике эти чрезвычайно важные отношения, как правило, ускользали из поля зрения исследователей.

Ф.И. Щербатской, говоря о методике перевода, предлагал делать два дословных перевода и использовал ее при переводе «Обоснования чужой одушевленности» Дхармакирти. Т.Я. Елизаренкова писала, что подстрочных переводов может быть и больше «на разных уровнях... на грамматическом, синтаксическом, стилистическом»³⁰. Иными словами, перевод включает несколько этапов работы над текстом, на каждом из которых происходит возврат к одним и тем же компонентам текста: составление подстрочного перевода, его смысловую обработку, а затем стилистическую шлифовку. Необходимость нескольких переводов одного

²⁹ Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Сравнительная философия. Т. 1. М., 2000. С. 167–212; *Он же*. Логика смысла. М., 2001; *Он же*. Логико-смысловые основания арабско-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. М., 2005.

³⁰ Елизаренкова Т.Я. К вопросу о лингвистическом аспекте перевода «Риг-веды» // История и культура Древней Индии. М., 1963. С.113.

и того же текста, о которой умолчали цитированные авторы, диктуется циклическим характером процесса понимания, движением понимающего сознания по «герменевтическому кругу», о котором писали Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер. Можно добавить, что публикуется законченный перевод, представляющий собой только вершину того айсберга, каковым является вся предшествовавшая ему работа. Научный перевод, по сути, представляет собой не только филологическую работу, но и исследование текста, без которого невозможно его понимание. Важная часть исследования – постраничные замечания, восполняющие буквальную непереваемость оригинала, в которых могут помещаться подстрочный перевод, исходный санскритский термин или выражение, объяснения и ссылки на другие тексты, сомнения переводчика. Стилистическая обработка перевода проводится с учетом его потенциальной аудитории, включающей не только специалистов, но и «читателей-энтузиастов», которых, как писал В.С. Семенцов, интересует «не объем филологических выкладок, а сам древний текст, удовлетворительно истолкованный в контексте живой человеческой культуры»³¹.

Методика, закрепившаяся в китайской и тибетской переводческих традициях и поддерживаемая западными исследователями (в частности, А. Вейманом, Г. Гюнтером, Р. Робинсоном и Д.С. Руггом), сводящаяся к сохранению за индийским термином на протяжении всего текста одного западного, якобы обеспечивающая адекватность перевода, В.П. Андросовым отвергается. Он совершенно обоснованно соглашается с В.И. Рудым и Е.П. Островской, что такая методика не решает поставленную проблему. Похоже, решения проблемы кодификации простых правил адекватного перевода «на общеметодологическом уровне не существует»³².

В отношении языка исследования (метаязыка) постулат адекватности не накладывает ограничений со стороны синхронности, привязанности языка перевода и языка исследования к одной эпохе. Метаязык детерминирован уровнем наличной философской культуры, он служит средством выражения современного взгляда на предмет. Зато он детерминирован предметной областью, средствами соответствующей теории, предоставляемыми исследователю его культурой: скажем, если исследуется онтологическая концепция, то она будет интерпретироваться в терминах той

³¹ Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981. С. 7.

³² Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного востока. М., 1987. С. 87.

онтологической концепции, приверженцем которой является исследователь, а если логическая, – в терминах логической теории. А.В. Смирнов отмечал, что метаязык сравнительного исследования может представлять собой «описание процедур формирования смысла»³³. Во всех случаях будет признаваться нетождественность того, что о себе говорит исследуемая культура, и того, что говорит о ней же культура исследователя, наличие интервалов (границ применимости) для абстракций языка-объекта и метаязыка³⁴, о тrefлексированных в интервальной теории истины³⁵.

Интервальная теория истины позволяет получать рационально обоснованные «прочтения» одной культуры в терминах другой, переходить из одного культурно-исторического контекста в другой или, по выражению Гадамера, «переносить себя в чужие горизонты»³⁶. Предлагаемый ею когнитивный метод достижения понимания включает описание культурных интервалов, в которых существуют соотносимые в исследовании термины и метатермины. С.А. Лебедев отметил несколько интервалообразующих факторов из числа составляющих содержание культуры: человеческие потребности, интересы, ценности, цели, материальные отношения, социальные нормы, традиции и т.п.³⁷ Все они могут исследоваться и включаться в описание интервала применимости термина. Поскольку понимание формируется у субъекта, то описание культурного интервала, в котором применяется термин, ставит исследователя в ту же самую ситуацию. А это значит, что он «будет иметь примерно ту же самую картину реальности», т.е. свяжет термин с внеязыковыми реалиями примерно так же как носитель исследуемой культуры – придаст ему примерно тот же смысл³⁸. Понимание, сложившееся на познавательном уровне, – путь к реальному диалогу, потребность в котором уже назрела, но к которому «люди в большинстве своем по уровню своей

³³ Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в философских традициях?.. С. 169.

³⁴ Об интервальной эпистемологии см.: ФСГН. С. 26–30 (С. 29).

³⁵ Она разрабатывается в следующих публикациях: Лазарев Ф.В. Природа научных абстракций. М., 1971; Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Структура познания и научная революция. М., 1980; Кураев В.И., Лазарев Ф.В. Точность, истина и рост знания. М., 1988; Лебедев С.А., Лазарев Ф.В. Структура и развитие научного знания // Философия науки: общий курс. М., 2004; Лебедев С.А. Интервальный подход к оценке интерналистского и экстерналистского объяснения развития научного знания // Человек: деятельность, творчество, стиль мышления. Симферополь, 1987.

³⁶ Гадамер Х.-Г. Истина в науках о духе // Топос (Минск). 2000. № 1. С. 2.

³⁷ Лебедев С.А. Проблема истины в естествознании и социально-гуманитарных науках // ФСГН. Разд. I, гл. 1. С. 29.

³⁸ Там же. С. 46.

культуры, по типу своего мышления, своей ментальности не готовы...»³⁹.

Большую роль в преодолении интервала между языком-объектом и метаязыком, в соединении языка перевода и языка исследования играет метод составления специальных словарей, отмеченный В.П. Андросовым⁴⁰. В практической полезности инструмента такого рода автор убедилась на собственном опыте исследования индийской логико-эпистемологической традиции⁴¹.

В компаративистике интервальная теория позволяет разрешить, наконец, вопрос о применимости западных терминов «философия», «наука», «эпистемология», «логика» и т.п. по отношению к другим традициям, в частности – к индийской. Он периодически всплывает в работах российских индологов, при этом все признают условность (теперь можно сказать «интервальность») их применения, вынуждены отводить много места описанию узловых характеристик интервалов, к примеру – применения термина «философия» и ставящихся ему в соответствие санскритских терминов *Брахма-видья*, *Атма-видья* (знание Абсолюта), *анвигишики* (исследование), *даршана* (видение), *мата* (взгляд, теория), *мати* (мысль); термина «логика» вместо соответствующих *анвигишики* (доказательство), *хету-видья*, *хету-шастра* (наука об основаниях), *вада-видья*, *тарка-шастра*, *ньяя-шастра* (наука об аргументации), *прамана-шастра* (наука об инструментах познания), – но никто не в силах отказаться от привычной терминологии⁴². С позиций интервальной эпистемологии получает новое обоснование принятая философами-компаративистами стратегия скрупулезно описывать и воссоздавать культурный контекст, как объективный, так и субъективный, прежде чем делать какие-то обобщения⁴³. Между тем ее применение создает не только удобство, но и порождает ряд необоснованных ожиданий: от «индийской философии» или «китайской философии» ждут того же, что и от «философии» – определенных ответов на определенные вопросы, – и очень удивляются, не найдя там ни того, ни другого.

³⁹ Там же. С. 51.

⁴⁰ Андросов В.П. Указ. соч. С. 27.

⁴¹ См.: Канаева Н.А. Проблема выводного знания в Индии; *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М., 2002.

⁴² К примеру, в кн.: Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. Классическая буддийская философия. СПб., 1999. С. 4–13; Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 5–12; Он же. Индийская философия: шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). СПб., 2007. С. 6–16; Канаева Н.А. Указ. соч. С. 75–77.

⁴³ Под субъективным контекстом имеются в виду авторы исследуемых учений (кто они были, какие цели декларировали, как оценивали результаты своих интенций и т.п.). См.: Лазарев В., Лебедев С.А. Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интервальный подход // *Вопр. философии.* № 10. С. 104.

Для продуктивного интервального использования западной терминологии необходимо отдавать себе отчет в ее метаязыковом характере и сопровождать ее определениями, которые позволяли бы связывать различные культурные контексты. Задача труднейшая и трудоемкая, требующая профессиональной эрудиции в обеих областях, но необходимая, потому что участники культурного диалога (культуры) все еще плохо знакомы друг с другом, а западное «востоковедение» все еще не вышло за рамки описательной стадии развития. Так, В.К. Шохину, который является сторонником применения термина «философия» по отношению к индийской интеллектуальной традиции, когда он взялся за решение задачи дефинирования «индийской философии», сначала пришлось уточнить смысл термина «философия» и учитывать наличие огромного количества определений философии⁴⁴. О плохо поддающемся анализу их массиве дает представление хотя бы тот факт, что в энциклопедии по истории западной философии И. Риттера они занимают более 350 страниц!⁴⁵ Из множества приводимых в них признаков философии В.К. Шохин выделил существенные: философия есть теоретическая рефлексия, предметами которой являются познание, сущее и должное, а видами – критика суждений и систематизация понятий. Затем в индийском материале он указал соответствия выделенным признакам, что позволило ему ответить не только на вопрос: «Была ли в Индии философия?», но и на вопросы: «Когда появилась?» и «Есть ли сегодня?». Процедура довольно сложная и заставляющая подумать о возможностях поиска метаязыковых выражений, которые были бы родом по отношению к видам «философия» и «индийская философия», «наука» и «индийская наука», «логика» и «индийская логика» и т.п., и при этом учитывали бы разнообразие связей названных видов интеллектуальной деятельности в системе культуры (все их смыслы). Для Индии многие из этих связей пока либо вовсе не исследованы, либо не прозрачны, и уж точно не совпадают с отношениями между их аналогами в западной культуре. Скажем, в индийской интеллектуальной традиции вырисовываются отношения между понятиями «даршана» (религиозно-философская система) и «шастра» (наука, учение) довольно похожие на отношения «философии» и «науки», но далеко не равнозначные последним; отношения между «вьякараной» (грамматикой) и другими теоретическими дисциплинами – «даршанами», «ньяей» (эпистемологией и логикой), «джьотишей» (комплексным анало-

⁴⁴ Шохин В.К. Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М., 2004. С. 21–22; *Он же*. Индийская философия... С. 24–26.

⁴⁵ Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel; Stuttgart, 1989. Bd. 7. S. 571–923.

гом астрологии, астрономии и математики) более радикально отличаются от установившихся в западной культуре. В.Г. Лысенко, подробно рассмотревшая роль грамматики, пришла к выводу, что эта дисциплина, чью эталонную роль в процессе формирования индийской науки отмечали многие исследователи⁴⁶, вполне заслуживает включения в число даршан на равных правах с классическими системами⁴⁷.

Что касается дефиниции метатермина «индийская философия», то автор в качестве рабочей, оказавшейся очень удобной для организации материала одноименного учебного курса для студентов УРАО и ГУ-ВШЭ, использовала следующую: **индийской философией называют совокупность теоретических учений о мире, человеке и различных формах его отношений с миром** (познавательных, социальных, нравственных, эстетических и т.д.), **разрабатывавшихся на территории Индии с V в. до н.э. и существующих сегодня**. Оно коррелируется с определением философии в учебнике «Введение в философию», также показавшим свою работоспособность в преподавании философии⁴⁸.

При рассмотрении методологических аспектов публикаций коллег обращает на себя внимание всё более широкое применение в философских контекстах куновского термина «парадигма» («образец»). Хотя Т. Кун ввел его в своей концепции *науки* и имел в виду образец научного исследования, модель постановки и решения проблем, принятую в научном сообществе⁴⁹, слово оказалось чрезвычайно удобным и для философии, коль скоро философия, как и наука, является видом специализированной интеллектуальной деятельности, а философы тоже ставят и решают проблемы, не говоря уже о том, что размежевание упомянутых видов деятельности состоялось только в прошлом веке. Для того чтобы понятие парадигмы стало рабочим инструментом в кросскультурном исследовании, представляется целесообразным экстраполировать его на соответствующий контекст и перевести его употребление с интуитивного уровня (на котором оно обычно присутствует в работах философов) на теоретический, сопроводив разъяснениями его содержания.

Как известно, Т. Кун не только обратил внимание на существование образцов научного исследования, но также отмечал,

⁴⁶ Padoux A. Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. Albany, 1990. P. 1; Ruegg D.S. Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought: The Case of Zero and śūnyatā // Wiener Zeitschrift für des Kunde Süd- (und Ost-) asien. 1978. № 22. P. 171–172; Staal F. Euclid and Pāṇini // Philosophy East and West. 1965. № 15. P. 99–116.

⁴⁷ Лысенко В.Г. Указ. соч. С. 5.

⁴⁸ Введение в философию: учебн. для высших учебн. заведений / Под ред. И.Т. Фролова. 3-е изд. М., 2004. С. 18.

⁴⁹ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. С. 11.

что они являются результатом развития науки, проходящего допарадигмальную (революционную) и парадигмальную стадии. На допарадигмальной стадии парадигмы существуют на довербальном уровне, не осознаются научным сообществом, позже могут порождать вербально формулируемые правила. Абстрагирование таких правил из модели, их вербализация говорит о том, что наука перешла на парадигмальную стадию нормальной науки от допарадигмальной. В ходе научных революций происходит смена старых парадигм, существовавших на дореволюционной стадии, новыми⁵⁰. Эта схема, будучи перенесенной на любую интеллектуальную деятельность (философию в целом или на одну из ее дисциплин), позволяет найти четкие критерии сравнения состояний теоретической мысли разных периодов.

Хотя автор концепции научных революций связывал парадигмы главным образом с вербализацией правил научной работы, с учетом называемых в философии науки оснований научной деятельности и современными контекстами употребления термина «философия»⁵¹, в модели постановки и решения интеллектуальных проблем можно выделить следующие компоненты: 1) цели и ценности исследования; 2) тезаурус⁵² проблем и формы их постановки (что подразумевает необходимость рассматривать, какие именно проблемы ставятся и в каких вопросах формулируются), 3) теоретические средства, используемые для их решения (наличие понятийного аппарата, выявление его содержательной и логико-смысловой инаковости в сравнении с западноевропейскими аналогами, использование дефиниций, явных и неявных предпосылок теорий и т.п.), 4) способы аргументации предлагаемых решений, 5) формы коммуникации философов, их влияние на авторитетность тех или иных учений, на изменения парадигмы и т.д. По перечисленным критериям можно объективно, не впадая в европо- или какой-либо иной центризм, зафиксировать уровень развития теоретического мышления, выйти на понимание соответствующей интеллектуальной традиции.

Историку индийской философии необходимо также определиться с периодизацией ее истории, поскольку, как совершенно обоснованно утверждает основательно проработавший ее

⁵⁰ См.: Там же. С. 74–75.

⁵¹ В естественных языках слово философия фигурирует в выражениях, обозначающих: 1) теоретическую познавательную деятельность, направленную на создание системы непротиворечивых знаний о мире, составляющих фундамент жизнедеятельности; 2) результаты названной познавательной деятельности – системы мировоззренческих знаний и 3) социальный институт – сообщество философов, находящееся в различных отношениях с обществом и внутренне структурированное.

⁵² Здесь – тематический словарь, перечень, стремящийся максимально охватить все проблемы, ставившиеся в данной традиции.

В.К. Шохин, в литературе до сих пор возобладают не научные ее периодизации, а одна появившаяся еще в самом начале XIX в. кумулятивистская схема⁵³. В качестве основания схематизации послужили традиционные литературные жанры, первым из которых были самхиты вед, давшие имя начальному периоду философской традиции в Индии – «ведической философии». Использованный литературный классификационный принцип нельзя считать совершенно иррациональным, поскольку он учитывает автохтонность индийской традиции и значимость в ней текстовой деятельности. Совершенно очевидными причинами его главного недостатка – неразличения на теоретическом уровне философии в общем потоке духовной культуры – представляются: то самое плохое знание культурами друг друга, о котором шла речь выше, слишком подвижный смысл термина «философия» в западной культуре и тесное слияние в индийской культуре философской и религиозной составляющих.

Более продуктивным оказывается институциональный критерий периодизации, предложенный В.К. Шохиним исходя из его «трактовки философии как особой теоретической деятельности»⁵⁴. Названный критерий включает определяющие параметры философской деятельности, а именно: способы ее организации и способы коммуникации ее субъектов, – и выбирается как продемонстрировавший свою продуктивность в мировом и российском (Ю.А. Шичалин) антиковедении⁵⁵. Вместе с тем он содержит и предметный параметр, поскольку предмет исследования конституирует «институт философской школы в целом»⁵⁶. Признак «теоретичности» позволяет провести демаркационную линию между «еще-не-философией» и «уже-философией», смещая нижнюю границу последней к V в. до н.э. К сожалению, периодизация В.К. Шохина⁵⁷ не позволяет ответить на вопрос, как вписать в историю индийской философии тот материал, который теперь именуют «дофилософией» и «предфилософией» и без которого она была бы совершенно непонятна⁵⁸.

⁵³ Пространные списки только самых влиятельных сторонников названной схемы с указанием их работ, в которых она используется в качестве методологического основания. См.: Шохин В.К. Школы индийской философии... С. 13–14; Шохин В.К. Индийская философия... С. 17–19.

⁵⁴ Шохин В.К. Индийская философия... С. 24.

⁵⁵ См.: Там же. С. 25–26, а также: Шохин В.К. Школы индийской философии... С. 35–50.

⁵⁶ См.: Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 14.

⁵⁷ Как приведенная в упомянутых книгах, так и структурирующая традицию целиком в статье: Шохин В.К. Индийская философия в исторической ретроспективе // Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009..

⁵⁸ См., например: Канаева Н.А. Индийская философия древности и средневековья: учебн. пособие. М.: ИФ РАН, 2008.

«Дофилософией», как известно, называют форму мировоззрения, непосредственно предшествовавшую философии (в качестве предшествующих форм называют магическое, мифологическое, религиозное мировоззрения; вообще же в классификацию мировоззрений включаются и другие, например, научное мировоззрение). Под «предфилософией» обычно понимают непосредственный духовный источник философии в культуре – ту часть культурного контекста, из которой рождается философия (мифологию, религию, преднауку). Культурный контекст всегда неоднороден, в нем могут одновременно существовать различные мировоззрения и культурные единицы, еще не давшие целостных мировоззрений. Философия, выделяясь в самостоятельную подсистему культуры, может творчески использовать различные ее составляющие. Так, в Древней Греции философия вырастает из мифологии и преднауки, в Древней Индии – из мифологического арийского мировоззрения, мировоззренческих представлений местных племен и теоретической рефлексии над ритуалом. Роли мифологем и нефилософского теоретизирования для индийской философии оказались несоизмеримо более важными, чем в Греции, хотя бы потому, что их историческое время было существенно длиннее, чем время аналогичных образований в древнегреческой культуре, вот почему без их рассмотрения не обходится ни одна история философии (в том числе и представленная в исследованиях В.К. Шохина).

Руководствуясь воцарившимся ныне в науке принципом «плюрализма», можно утверждать, что институциональный критерий периодизации – не единственно возможный. Не менее продуктивен и парадигмальный критерий, также учитывающий особенности предметной области, цели и ценности интеллектуальной деятельности, теоретический арсенал, формы коммуникации мыслителей, их революционную смену, но к тому же позволяющий найти в истории теоретической рефлексии (в смысле философии) место для таких ее форм, которые «современе-философия» (дофилософия) и «еще-не-философия» (предфилософия), но уже теоретическая рефлексия (видья, шастра). Руководствуясь им, периодизацию В.К. Шохина можно настроить сверху, охватив таким образом весь процесс *зарождения, формирования и бытийствования индийской философии*. Соответственно, она будет включать следующие временные интервалы.

1. Период дофилософии – середина II тыс. до н. э. – конец VIII в. до н.э.;
2. Период предфилософии – VII–VI вв. до н.э.
3. Предшкольный, или шраманский, период – V в. до н.э.

4. Период первых философских школ (или школьный доклассический период) – IV в. до н.э. – II в. н. э.

5. Школьный раннеклассический период – II–IX вв.

6. Период развитых традиционных (классических) систем философии – IX – XVIII вв.

7. Период философии индийского Возрождения и Просвещения – XIX – первая треть XX в.

8. Период современной индийской философии – с 1925 г. по настоящее время.

Первый период характеризуется мифологически-религиозной парадигмой (формированием различных мифологем и их догматизацией); второй – появлением парадигмы теоретического, но нефилософского знания, третий и четвертый являются допарадигмальными, революционными (причем на третьем возникает множество новых учений, представленных отдельными учителями, на четвертом образуются систематизированные традиции – даршаны); шестой период, как отмечает В.К. Шохин, характеризует «деление сложившихся школ и синкретические новообразования»⁵⁹, а проще говоря, ассимиляция всех систем астика одной из них – ведантой. Индийское Возрождение и Просвещение связаны с распространением идей «возрождения общества в нравственном, культурном и духовном смысле»⁶⁰ и необходимостью просвещения народа, создания новой системы индийского образования, которое было бы более демократичным и включало бы программы освоения как индийского наследия, так и западного научного знания.

Современная философия датируется в соответствии с предложением известного индийского мыслителя Х. Кабира – считать точкой ее отсчета 1925 г. – год основания Индийского философского конгресса⁶¹. Период отличают мультипарадигмальность и легализация в общественном сознании светской философии в связи с появлением не традиционных (веданта и неведанта), а типично западных направлений исследований, таких, к примеру, как философия науки.

Отмеченные здесь методологические принципы и концепции используются автором в исследовании индийской логико-эпистемологической традиции и обуславливают ее рассмотрение не только в контексте религиозно-философской мысли, но

⁵⁹ Шохин В.К. Индийская философия... С. 33.

⁶⁰ Скорородова Т.Г. Эпоха Бенгальского Возрождения: история социокультурного синтеза // Индийские исследования в странах СНГ: мат. научн. конф. М.: ИВ РАН, КЦ Неру, Посольство Индии, 2007. С. 176.

⁶¹ Эта институализация индийской философии произошла по инициативе Р. Тагора и С. Радхакришнана.

теоретической мысли вообще. Выход в более широкий контекст необходим ввиду того, что в Индии логика и эпистемология не дифференцировались друг от друга: логика даже не обрела собственного имени и предмета, в отличие от созданной Аристотелем западной логики (то, что индологи обычно называют «индийской логикой», в реальности представляет собой совокупность концепций – аналогов европейских, решавших проблемы создания средств контроля рассуждений), имела отличные от западной логики теоретические истоки, состояла в несколько иных отношениях с другими видами знания, выполняя в его системе несколько иные функции. Инкорпорированность логических теорий в эпистемологию детерминировала автохтонный набор логических проблем и методов их решения индийскими логиками, особый язык, плохо поддающийся переводу на язык западной логики.

Зависимость эпистемологии от онтологии обуславливает несходство онтологических предпосылок западных и индийских теорий: в то время как вся традиционная западная логика строилась на аристотелевской субъектно-предикатной онтологии, индийская логическая теория развивалась в условиях плюрализма онтологических позиций, занимаемых представителями девяти классических даршан. Онтологический плюрализм наложил неизгладимый отпечаток на индийскую логическую теорию, при этом сыграл двоякую роль: позитивную и негативную. Позитивную роль плюрализма онтологий можно усмотреть в том, что он избавил индийские логические построения от ограничений, связанных с единственностью мира и принятием трудно определимого понятия «истинности» в качестве основания логических систем, за которые современные логики критиковали силлогистику Аристотеля. Негативная его роль состоит в том, что он препятствовал созданию единой логической терминологии и превращению индийской логики в чисто формальную науку об общезначимых правилах, позволяющих на основании знания об отношении языковых выражений-посылок и внеположенной им реальности (их значения) переходить к знанию о соотношении нового высказывания-заключения и его значения.

Применение современных методов исследования такого сложного и трудно соизмеримого с западным аналогом феномена индийской культуры внушает надежду на то, что, даже «не зная истины наперед», мы будем «двигаться от менее сильных гипотез к более сильным, но не наоборот»⁶².

⁶² Хайтун С.Д. Эволюция Вселенной // Вопр. философии. 2004. № 10. С. 90.

РАЗДЕЛ 3

Россия в глобальном мире

Место России в глобализирующемся мире: философские споры в прошлом и настоящем

Известно, что отечественная литература, посвященная философско-историческому осмыслению судьбы России, во многом базируется на констатации исторического своеобразия России по отношению к «классической» Европе. Парадоксальным образом эта общая доминанта наличествует у подавляющего большинства авторов вне зависимости от их идейных ориентаций или политических предпочтений. Действительно, презумпция инаковости занимает одинаково важное место как в почвеннических рассуждениях о русской самобытности, так и в западнических конструкциях относительно «отсталости» России или ее фатальной «невежести» на пути нормального развития.

Обращает, однако, на себя внимание то обстоятельство, что тема исторического своеобразия в русском самобытничестве и в русском западничестве разворачивается в *двух абсолютно разных парадигмах исторического мышления*. Самобытничество, как известно, настаивает на принципиальной *цивилизационной* особенности России, а стало быть, считает, что попытки подражательства инокультурным образцам (в первую очередь западным) приводят лишь к искажению, опошлению и деградации культурно-цивилизационной сущности России. Западническое же мышление явно предпочитает вести разговор в *стадиальной* (формационной) логике, подчеркивая «недоразвитость» (с элементами патологии) России на пути поступательного развития некоей универсальной цивилизации.

Естественно, что в этих обстоятельствах адекватное научное осмысление судьбы России во многом зависело бы от *корректного аналитического совмещения цивилизационного и стадиального подходов* к изучению истории России и мира в целом. Нельзя не признать в связи с этим, что длительное время суррогатной формой, подобием именно такого компромисса, примиряющего концепты «формации» и «цивилизации», служило официозное

учение о «стране победившего социализма» и «авангарде человечества». Эта концепция была «цивилизационной» в том смысле, что прокламировала русскую (советскую) исключительность. Но одновременно та же теория помещала эту особость на более высокой ступени универсальной общемировой формационной лестницы; концепция «реального социализма», таким образом, абсорбировала линейно-стадиальную логику западничества, развернув ее острие против самого «деградировавшего Запада».

Разумеется, это методологическое совмещение давало некоторый простор как формационным, так и цивилизационным интерпретациям истории не столько за счет стимуляции плодотворных научно-теоретических синтезов, сколько за счет расширения пространства мифотворчества. Проблема взаимодополнения аналитических возможностей категорий «формация» и «цивилизация» в таком варианте не решалась, а скорее маскировалась паранаучной импровизацией, границы которой к тому же зорко охранялись.

Когда же покровы коммунистического формационно-цивилизационного симбиоза спали, концептуальные оппоненты, ранее удерживаемые в пространстве невольного компромисса, устремились в противоположные стороны. Часть радикальных сторонников стадиального ранжирования обществ публично оспорила тезис о том, что реальный социализм находится выше капитализма как формации и (в полном соответствии с линейно-стадиальной логикой) попросту переместили данный строй как минимум на две ступени вниз – в «докапитализм». Произошла своего рода реинкарнация линейно-стадиального истолкования истории и его западноцентристской ориентации.

Среди «цивилизационщиков» же, на волне критики так называемого тоталитаризма, возобладали те, кто открыто провозгласил, что советский коммунизм вовсе не был преображенной формой русской самобытности, а, напротив, оказался результатом тотального разрушения русского цивилизационного генотипа, причем именно по западническим рецептам. Соответственно и отечественное самобытничество вновь вернулось в родное лоно чисто цивилизационного подхода.

Распад псевдосинкретических форм теоретического сознания был бы благотворным, если бы сопровождался концептуальным замещением со стороны цивилизационно-формационных синтезов, построенных на принципах корректного социального познания и плодотворной научной дискуссии. Однако в условиях «гласности без слышимости» старый Большой Миф распался на несколько меньших по объему мифов о России, к тому же жестко политизированных.

Новый раунд спора самобытников и западников, во-первых, воспроизвел односторонне-обособленные парадигмы их мышления, когда одни мифологизируют «отставание», а другие – «особость». А во-вторых, спор этот принял агрессивную форму беспрецедентного (ибо беспрецедентной была степень гласности) разбирательства на тему «Кто виноват?» – «*косная русская почва, регулярно воспроизводящая деспотизм и рабство*», или «*западные проекты, навязывающие России инокультурные, а потому убийственные для нее рецепты*»? Если принять эту логику спора, то, в конечном счете, виноватыми должны оказаться либо те, кто «*мешает стадильно подтягивать Россию кверху, до западного уровня*» (в стадильно-формационной логике западников); либо те, кто «*сбивает ее с собственного исторического пути*» (в цивилизационной логике самобытников).

Между тем очевидно, что взаимодействие почвенничества и западничества, традиции и новации в России должно и может быть основано только на принципах *взаимодополнительности и взаимосогласованности*. Эту необходимую и неизбежную методологическую презумпцию сформулировал еще в 1838 г. в своем «*Ответе А.С. Хомякову*» И.С. Киреевский: «Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, – но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал». Следовательно, продолжает Киреевский, вопрос «который из двух элементов – западный или русский – полезен теперь?» сформулирован неверно. «Не в том дело: который из двух? но в том: какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благотельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?»*.

Однако теоретическая задача объединения аналитических возможностей цивилизационного и формационного подходов осталась нерешенной, в то время как императив подобного синтеза сегодня чрезвычайно актуален, ибо как никогда актуален вопрос, каким образом провести успешную модернизацию в России (стадильный ракурс проблемы), но модернизацию национального российского образца (цивилизационный ракурс)?

В связи с этим представляется плодотворным обращение к логике анализа исторической судьбы России в контексте мировой цивилизации теми (надо сказать, очень немногими авторами), кто, несмотря на существенные политические и интеллекту-

* Киреевский И.С. Ответ А.С. Хомякову // Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 189.

ально-теоретические расхождения, остались верны единственно корректной методологической презумпции И.С. Киреевского. Повторимся: вопрос не в том, который из двух – «западнический» или «почвеннический», «модернистский» и «традиционалистский» – элементы более полезны для России, а в том, «Какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благотельно?» Или иначе: «Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?»

Добавим к этому еще одно обстоятельство, которое детализирует проблему, одновременно усложняя ее. Проблема «национальной модернизации» неизбежно подразумевает также рефлексию по поводу того, *какой именно тип политико-идеологической элиты станет субъектом органичной российской модернизации?* Надо признать, что над этой стороной вопроса в русской философско-исторической мысли вообще мало кто задумывался.

Если взглянуть на историю русской общественно-политической мысли под данным углом зрения, то станет совершенно очевидным, что значительную ее часть представляют тексты, которые игнорируют методологическую презумпцию Киреевского о принципиальной неустраимости двух полюсов русского самосознания и провозглашают необходимость односторонней победы одного из этих полюсов. Представляется, что при всей интеллектуальной изысканности, эти тексты (как радикал-западнические, так и радикал-самобытнические) слишком наглядно продемонстрировали свою мифологичность и не в состоянии стать подмогой в ответе на актуальные вызовы современного глобализирующегося мира.

Есть все основания полагать, что основы корректного совмещения стадиальной и цивилизационной логик, а также таких оппозиций, как «традиция-новация» и «самобытность-универсализм», были впервые заложены в российской историософии в работах выдающегося русского мыслителя Александра Ивановича Герцена. А из российских мыслителей XX в., работы которых могли бы оказаться плодотворными сегодня, мы выделяем такого до сих пор не понятого автора, как Павел Николаевич Милоков.

Александр Иванович Герцен:

первые попытки продуктивного синтеза
«западничества» и «самобытничества»

В свое время большевистские пропагандисты немало преуспели в том, чтобы записать русское свободомыслие XIX в. в собственную, коммунистическую родословную. Декабристы, Герцен, демократическое разночинство – всё это, оказывается, было лишь необходимым прологом к появлению ленинского, а затем сталинского большевизма. Следует признать, что это было неглупо задумано и с усердием реализовано. Последствия подобной фальсификации ощущаются и сегодня: многие, относящие себя к либералам, к примеру, до сих пор с некоторым подозрением относятся к Герцену, смутно припоминая (вероятно, из школьного курса) его критичный взгляд на современную ему Европу, а также приверженность некоей «русской общинности». Пора, наконец, признать, что политическая реабилитация жертв большевизма, при всей своей непоследовательности и неполноте, всё же значительно опередила у нас процесс интеллектуальной реабилитации тех, чьи убеждения, вера, борьба были противоправно искажены коммунистическим агитпропом и встроены в контекст чуждой большевистской традиции. И одним из первых в ряду тех, кто нуждается в подобной реабилитации, стоит Александр Иванович Герцен (1812, Москва – 1870, Париж) – выдающийся мыслитель, политик и публицист.

А.И. Герцен, как известно, начинал с признания генетического сродства России с Европой. В ранней работе «Двадцать осьмое января» (1833) он задавался вопросом: «Принадлежат ли славяне к Европе?» и недвусмысленно отвечал: «Нам кажется, что принадлежат, ибо они на нее имеют равное право со всеми племенами, приходившими окончить насильственную смерть дряхлый Рим и терзать в агонии находившуюся Византию; ибо они связаны с нею ее мощной связью – христианством; ибо они распространились в ней от Азии до Скандинавии и Венеции»¹. Но далее с необходимостью следует другой вопрос: если существует славяно-европейское генетическое сродство, откуда так велико и разительно различие между наличной Россией и Европой? В той же работе 1833 г. Герцен развивает мысль о том, что дело – в существенном отставании во времени, обусловленном не только неблагоприятными факторами развития России, но и чрезвычайно благоприятными факторами развития Европы. Среди последних Герцен,

¹ Герцен А.И. Двадцать осьмое января //Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 81.

находившийся под влиянием классической немецкой диалектики, особо выделял то обстоятельство, что, в отличие от России, развитие Европы протекало в условиях сталкивания многообразных противоречий, которые и «высекали искры прогресса»: «Доселе развитие Европы была непрерывная борьба варваров с Римом, пап с императорами, победителей с побежденными, феодалов с народом, царей с феодалами, с коммунами, с народами, наконец, собственников с неимущими. Но человечество и должно находиться в борьбе, доколе оно не разовьется, не будет жить полною жизнью, не взойдет в фазу человеческую, в фазу гармонии, или должно почтить в самом себе как мистический Восток. В этой борьбе родилось среднее состояние, выражающее начало слития противоположных начал, – просвещение, европеизм...»².

Итак, только в борьбе противоречий и складывается прогресс, просвещение, европеизм, развитая цивилизация. Двойственность России, таким образом, состояла в том, что, будучи по происхождению частью европейской цивилизации, она, лишенная исторического динамизма, «сложившаяся туго и поздно», не развилась в Европу. В силу особенностей своего географического положения («огромное растяжение по земле») и истории, Россия была более склонна к «восточному созерцательному мистицизму» и «азиатской стоячести»: «В удельной системе не было ни оппозиции общин, ни оппозиции владельцев государю... Двухвековое иго татар способствовало России сплавить в одно целое, но снова не произвело оппозиции. Основалось самодержавие – а оппозиции всё не было...»³.

Эту же мысль об односторонности и дефицитности продуктивного противоречия в русской жизни Герцен впоследствии разовьет в работе «О развитии революционных идей в России» (1851): «В славянском характере есть что-то женственное; этой умной, крепкой расе, богато одаренной разнообразными способностями, не хватает инициативы и энергии. Славянской натуре как будто недостает чего-то, чтобы самой пробудиться, она как бы ждет толчка извне. Для нее всегда труднее первый шаг, но малейший толчок приводит в действие силу, способную к необыкновенному развитию. Роль норманнов подобна той, какую позже сыграл Петр Великий при помощи западной цивилизации»⁴.

Именно здесь находил молодой Герцен разгадку того мощного цивилизационного импульса, который был задан российскому об-

² Там же. С. 79–80.

³ Там же.

⁴ *Герцен А.И.* О развитии революционных идей в России // Соч.: В 8 т. М.: Правда, 1975. Т. 3. С. 373.

ществу преобразованиями Петра Великого – человека «с наружностью и духом полуварвара», но «гениального и незыблемого в великом намерении приобщить к человеческому развитию страну свою». Гений Петра, по Герцену, заключался именно в том, что он впервые *породил в России оппозицию...* в своем собственном лице: «...Явился Петр! Стал в оппозицию с народом, выразил собою Европу, задал себе задачу перенести европеизм в Россию и на разрешение ее посвятил жизнь. Германия, носившая слабейшие зародыши гражданственной оппозиции, растерзанная на несколько частей, имела своего Петра, столь же колоссального, столь же мощного. Петр Германии – это Реформация. Она не донеслась к отделенным от мира католического, и у нас целый переворот, кровавый и ужасный, заменился гением одного человека»⁵.

В дальнейшем, однако, Герцен приходит к выводу о том, что разрешение исторического противоречия между традицией и новацией, заданное революционными действиями Петра, произошло не органично, а насильственно. Петр и создал противоречие, и сам же очень быстро насильственно убил его, насадив европеистскую новацию насильно. В работе «Из дневника» (1843) Герцен писал о Петре: «Человек, отрекшийся от всего бывшего страны своей, покрасневший за нее и кровью водворявший новый порядок, имеет в себе что-то революционное, хотя и на троне, и в самом деле в нем даже нет требований на феодальное поклонение, на церемонность и пр., общую всем в то время... Материальный, положительный гнет, не опирающийся на прошедшем, революционный и тиранический, опережающий страну – для того чтоб не давать ей развиваться вольно, а из-под кнута – европеизм в наружности и совершенное отсутствие человечности внутри – таков характер современный, идущий от Петра»⁶. Петровская практика «варварской борьбы против варварства» не в состоянии была обеспечить искомой «человеческой вольности». Насильственное озападнивание, европеизация «из-под кнута» ведет, по Герцену, не к свободе, а к утрате последних остатков русской свободы. Отсюда вывод: насильственное насаждение Европы не привело к европейскому результату – свободе личности. Как «азиатская» безальтернативность давила личность, так и насаждение европейской безальтернативности, убившее потенциал животворного противоречия традиции и новации также блокировало становление российской личности.

Наиболее полно Герцен написал об этом в знаменитой работе «С того берега» (1849): «У нас лицо всегда было подавлено,

⁵ Герцен А.И. Двадцать осмое января. С. 81.

⁶ Герцен А.И. Из дневника // Соч.: В 2 т. С. 455–456.

поглощено, не стремилось даже выступить. Свободное слово у нас всегда считалось за дерзость, самобытность – за крамолу; человек пропадал в государстве, распускался в общине. Переворот Петра I заменил устарелое, помещичье управление Русью – европейским канцелярским порядком; всё, что можно было переписать из шведских и немецких законодательств, всё, что можно было перенести из муниципально-свободной Голландии в страну общинно-самодержавную, всё было перенесено; но неписаное, нравственно обуздывающее власть, инстинктуальное признание прав лица, прав мысли, истины не могло перейти и не перешло. Рабство у нас увеличилось с образованием; государство росло, улучшалось, но лицо не выигрывало; напротив, чем сильнее становилось государство, тем слабее лицо. Европейские формы администрации и суда, военного и гражданского устройства развились у нас в какой-то чудовищный, безвыходный деспотизм. Если б Россия не была так пространна, если б чужеземное устройство не было так смутно устроено и так беспорядочно выполнено, то без преувеличения можно сказать, что в России нельзя было бы жить ни одному человеку, понимающему сколько-нибудь свое достоинство»⁷. Но если Петр Великий всё же затеял с Россией сложнейший культурный эксперимент с некоторыми шансами на выигрыш, то его менее талантливые и творческие преемники быстро растранижили петровское наследие. Вместо насилия во имя просвещения, от петровского замысла осталось голое, бессмысленное насилие. Продуктивное российское противоречие, насильственно, по-восточному, но все-таки внесенное в русскую жизнь Петром, было окончательно выхолощено его последователями. Но, убитое в области государственного реформирования, это противоречие традиции и новации перешло в сферу интеллектуального философствования. Конкретно: в спор отечественных западников и славянофилов.

Как известно, Герцен долгое время был одним из лидеров «западнической партии». Но сам выбор в пользу «западничества» был для него способом не односторонней победы над «самобытниками», а результативного решения общей проблемы, обоюдной поставленной обоими враждующими лагерями. Похоже, что Герцена не устраивало в «славянофильстве» именно неконструктивность одностороннего упора на восстановление порушенной «традиции», а потому неспособность продуктивно разрешить потенциально живительное противоречие «традиция–новация». Как известно, основная претензия молодого западника – Герцена к славянофильству заключалась в том, что он не усматривал в

⁷ Герцен А.И. С того берега // Соч.: В 8 т. Т. 3. С. 231.

нем ни полноценной «теории», ни даже «учения», а видел лишь «инстинкт» и «оскорбленное народное чувство». Для него и «западничество» имело смысл не столько как партия, добивающаяся одностороннего выигрыша, но как более осмысленный (т.е. рациональный) путь к достижению продуктивной интегральной формулы в конфликте традиции и новации. Ведь изначальная посылка русских западников, по мнению Герцена, исторически бесспорна: «Кнут, багоги, плети являются гораздо прежде шпицрутенов и фухтелей». А потому более осмысленна и плодотворна и конечная цель «европейцев»: «Европейцы, как называли их славянофилы, не хотели менять ошейник немецкого рабства на православно-славянский, они хотели освободиться от всех возможных ошейников»⁸. Только в этой логике становится понятной и позднейшая трансформация взглядов Герцена, тот переворот в его взглядах (не такой уж, как выяснится, радикальный), который произошел в конце 1840-х годов под влиянием осмысления опыта европейских революций.

«Отрезвляющим» называл для себя Герцен 1848 год. Европа, по мысли Герцена, загубила в себе потенциал противоречия, а потому сделала невозможным, заблокировала дальнейший прогресс. «Париж в один год отрезвил меня, – зато этот год был 1848. Во имя тех же начал, во имя которых я спорил с славянофилами за Запад, я стал спорить с ним самим... По странной иронии, мне пришлось на развалинах французской революции проповедовать на Западе часть того, что в сороковых годах проповедовали в Москве Хомяков, Киреевский... и на что я возражал...»⁹. В огромной литературе о Герцене ключевым моментом эволюции его политических взглядов неизменно считается «разочарование в Европе». Что же так неприятно поразило при встрече с реальной Европой западника Герцена? В работе «Концы и начала» (1862) он сам написал об этом, и его умонастроение выдает в нем несомненно-го либерала: «Я с ужасом, смешанным с отвращением, смотрел на беспрестаннодвигающуюся, кишашую толпу, предчувствуя, как она у меня отнимет полместа в театре, в дилижансе, как она бросится зверем в вагоны, как нагреет и насытит собою воздух... Люди, как товар, становились чем-то гуртовым, оптовым, дюжинным, дешевле, плоше врозь, но многочисленнее и сильнее в массе. Индивидуальности терялись, как брызги водопада, в общем потоке»¹⁰. По-существу, Герцен уловил первые дуновения *грядущих тоталитарных форм* общества, возросших там, где ев-

⁸ Там же. С. 140.

⁹ Герцен А.И. Письма к противнику (1) // Полн. собр. соч.: В 22 т. М., 1925. Т. 17. С. 373.

¹⁰ Герцен А.И. Концы и начала // Соч.: В 8 т. Т. 8. С. 129.

ропейские принципы свободы утрачивали свой иммунитет перед натиском «массового общества».

Его размышления, кстати, были созвучны опасениям самих европейских либералов, например, современника Герцена – Джона Стюарта Милля. В своем знаменитом эссе «О свободе» Милль приходит к выводу о том, что в развитии каждого европейского народа, похоже, «есть предел, после которого он останавливается и делается Китаем»¹¹. Культурное упрощение Европы, жизнь, наполненная не творческими стремлениями, а «пустыми интересами», приводит, согласно и Миллю, и Герцену, к «новой китайщине». Мещанская цивилизация, утрачивая былой импульс к развитию, может привести к полному стиранию человеческого лица, к всеобщей нивелировке, наподобие старой «азиатчины».

По сути дела, Герцен стал одним из первых европейских мыслителей, кто, задолго до Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Фромма и Х. Арендт, подверг критике те явления, которые позднее были названы «бегством от свободы», и торжество которых породило в конечном счете европейские формы авторитаризма и тоталитаризма. Оказалось, быть европеистом – это не означает безудержно восхвалять «любую Европу». Ответственный европеизм – это в большой степени критика наличной Европы с позиций фундаментальных культурных первооснов Европы, и в первую очередь – с позиций принципов «свободы лица» и личного достоинства.

Герцен принципиальным образом различал «демократию» и «мещанство». Известные претензии Герцена – либерала и демократа одновременно – к либералам-охранителям сводились к тому, что те оказались не готовы к демократизации своих либеральных убеждений и фактически потакали «омещаниванию» и «новой китайской стоячести». Да, полагал Герцен, были времена, когда претензию на свободу личности высказывало лишь образованное меньшинство, и либеральный аристократизм был тогда естествен и оправдан. Но защитники привилегий узкого меньшинства (в том числе и на свободу) оказались в тупике и смятении, когда на авансцену истории явился – «не в книгах, не в парламентской болтовне, не в филантропических разглагольствованиях, а на самом деле» – «работник с черными руками, голодный и едва одетый рубищем. Этот “несчастный, обделённый брат”, о котором столько говорили, которого так жалели, спросил, наконец, где же его доля во всех благах, в чем его свобода, его равенство, его братство...»¹². Герцен, не оставляя своих либеральных убеждений

¹¹ Герцен А.И. Джон Стюарт Милль и его книга «On Liberty» // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 276.

¹² Герцен А.И. С того берега. С. 267.

(их основа по прежнему – «свобода лица»), был готов принять этот вызов демократизма – его идеалом общественного служения всегда были «политические Дон-Кихоты» типа Дж. Гарибальди и Дж. Мадзини.

Итак, нестандартность мышления Герцена состояла в том, что он – безусловный европеист по культуре – не страшился указывать на издержки и опасные следствия принудительной и потому поверхностной европеизации России. Критика Европы была обусловлена у него высшим приоритетом – ощущением новых опасностей посягательств на человеческую свободу. Отход Герцена от прямолинейного западничества не означал перехода в славянофильский лагерь. В отличие от славянофилов, Герцен до конца остался резким критиком допетровской Руси. Сам Герцен отлично понимал, что его критическое отношение к Западу может сыграть на руку противникам русского европеизма, но интеллектуальная честность была для него – превыше всего: «Я знаю, что мое воззрение на Европу встретит у нас дурной прием. Мы, для утешения себя, хотим другой Европы и верим в нее так, как христиане верят в рай. Разрушать мечты вообще дело неприятное, но меня заставляет какая-то внутренняя сила, которой я не могу победить, высказывать истину – даже в тех случаях, когда она мне вредна»¹³. Герцен, однако, до конца жизни продолжал ценить Европу именно за это – за возможность *свободно высказывать истину*. Еще в начале эмиграции, в 1849 г. он писал друзьям о том, почему сознательно выбирает Европу: «Не радость, не рассеяние, не отдых, ни даже личную безопасность нашел я здесь... Остаюсь затем, что борьба – здесь, что несмотря на кровь и слезы, здесь разрешаются общественные вопросы, что здесь страдания болезненны, жгучи, но гласны, борьба открытая, никто не прячется... За эту открытую борьбу, за эту речь, за эту гласность – я остаюсь здесь...» И далее Герцен формулирует принцип, который он пронес через всю жизнь, и который позволяет говорить о его несомненной приверженности либеральной идее: «Свобода лица – величайшее дело; на ней и только на ней может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе»¹⁴. Итак, социализм Герцена, как он его понимал, – это способ сбережения «свободы лица», форма защиты цивилизации от наступления «новой китайщины». Очень характерно, что во многих работах Герцен ставит «русский социализм» в один ряд с «американской моделью». Он неоднократно выска-

¹³ Там же. С. 229.

¹⁴ Там же. С. 230.

зывает мысль, что для своего спасения европейская цивилизация должна получить новый импульс со стороны молодых, свежих наций: «Мы ничего не пророчим; но мы не думаем также, что судьбы человека пригвождены к Западной Европе. Если Европе не удастся подняться путем общественного преобразования, то преобразуются иные страны; есть среди них и такие, которые уже готовы к этому движению, другие к нему готовятся»¹⁵. Для Герцена было несомненно, что одна из этих молодых наций, которой принадлежит будущее, – это Северо-Американские Штаты; другой, возможно, станет Россия – «полная сил, но вместе и дикости»¹⁶.

Таким образом, разочаровавшийся в современной ему Европе, Герцен вовсе не отказывается от принципов «свободы лица», как хотели представить дело его антизападнические, в том числе большевистские интерпретаторы. Герцен оказывается вовлечен в общеевропейский кризис жизни и сознания, и он, вместе с западными мыслителями, настойчиво ищет пути выхода, ибо, по его глубокому убеждению, исход борьбы «старого европеизма» и «новой китайщины» еще вовсе не предreshен. Спасти личностное начало или окончательно утратить его – процесс вероятностный, и Герцен неоднократно подчеркивает, что всё зависит от способности свободных личностей противостоять давлению среды и принудительной нивелировке. Позднее, выдающийся русский либеральный мыслитель П. И. Новгородцев особо подчеркивал это достоинство мысли Герцена – приоритет *открытости и вероятностности истории* перед верой в заранее сконструированный общественный идеал. Действительно, Герцен так оценивал состояние и политические перспективы Европы: «Эпоха линянья, в которой мы застали западный мир, самая трудная; новая шкура едва показывается, а старая окостенела, как у носорога, – там трещина, тут трещина... Это положение между двух шкур необычайно тяжело. Всё сильное страдает, всё слабое, выбивавшееся на поверхность, портится; процесс обновления неразрывно идет с процессом гниения, и который возьмет верх – неизвестно...». Будучи внимательнейшим аналитиком европейской жизни, Герцен ставил вопрос предельно конкретно: «Вопрос действительно важный, до которого Милль не коснулся, вот в чем: существуют ли всходы новой силы, которые могли бы обновить старую кровь?.. А этот вопрос сводится на то, потерпит ли народ, чтоб его окончательно употребили для удобрения почвы новому Китаю и новой Персии... Вопрос этот разрешат события – теоретически его не

¹⁵ Герцен А.И. О развитии революционных идей в России. С. 367.

¹⁶ Там же.

разрешешь. Если народ сломится, новый Китай и новая Персия неминуемы»¹⁷.

Очевидно, что и на этом крутом интеллектуальном повороте, Герцен всё же последовательно остается при своих любимых методологических посылах: он ищет не односторонней победы одного из компонентов формулы «традиция против новации», а *продуктивного интегрального решения*. С конца 1840-х – начала 1850-х годов таким интегральным, комплексным решением для Герцена становится «русская община» как основа «русского социализма». Герцен не скрывает, что он разочарован в традиционном «европеистском» решении – оно оказалось чересчур односторонним и банальным. Но Герцен не отступает от главного в своих убеждениях: искомую интегральную формулу найти необходимо и наиболее привлекательным здесь теперь кажутся ему некоторые мыслительные ходы... старых русских «славянофилов». То, что сам Герцен в свое время отверг по отношению к России, оказалось весьма продуктивным по отношению к осмыслению перспектив самой Европы.

Размышления о судьбе Европы всегда оставались для Герцена выражением боли за те «колоссальные уродства», которым подвергается человеческая личность в России. В работе «С того берега» (1849) эти мотивы звучат особенно отчетливо. Слова Герцена, написанные им полтора века назад, впрочем, абсолютно применимы и по отношению к русскому XX в., да и к сегодняшним дням – в немалой степени: «Мы выросли под террором, под черными крыльями тайной полиции, в ее когтях; мы изуродовались под безнадежным гнетом и уцелели кой-как... Томимые желанием знать, мы подслушиваем у дверей, стараемся разглядеть в щель... Мудрено ли после этого, что мы не умеем уладить ни внутреннего, ни внешнего быта, лишнее требуем, лишнее жертвуем, пренебрегаем возможным и негодуем за то, что невозможное нами пренебрегает; возмущаемся против естественных условий жизни и покоряемся произвольному вздору»¹⁸. В итоге, в России, по мысли Герцена, начал доминировать тип «*псевдоевропейцев*» – людей, которых он часто называл «амфибиями» и главными видовыми признаками которых считал неумение ни сохранить русскую традицию, ни усвоить западную цивилизацию. В поздних «Письмах противнику» (1865) Герцен отмечал, что, в результате ориентации русского самодержавия на «прусские образцы», худшие свойства немца приобрели в России гипертрофированное и опасное выражение: «В мещанском мизере немецкой жизни

¹⁷ Герцен А.И. Джон Стюарт Милль и его книга «On Liberty». С. 276.

¹⁸ Герцен А.И. С того берега. С. 239.

фельдфебельству негде было расправить члены; на русском черноземе благодаря помещицкому закалу оно быстро развилось до заколачивания в гроб и до музыки в шпорах»¹⁹. Герцен определял существо правящего класса в России как сращение «немецкого бюрократа» с «византийским евнухом».

Но столь же опасный тип личности, как и на высших ступенях государственной иерархии, сформировался и в среде русской оппозиции. Горестные оценки изуродованной русской личности с особой силой ставили перед Герценом вопрос: кто же в таких условиях способен в России взять на себя инициативу освобождения? Его очень беспокоил нарождающийся тип человека, в сегодняшнем дне абсолютно «лишнего», и именно поэтому часто готового все растоптать в истовом стремлении в «день завтрашний». Герцен называл эту новую породу русских, народившуюся в годы николаевского безвременья, – «желчными людьми», «желчевиками»: «Первое, что нас поразило в них, – злая радость их отрицания и страшная беспощадность... Там, где наш брат останавливался, оттирал, смотрел, нет ли искры жизни, они шли дальше пустырем логической дедукции и легко доходили до тех резких, последних выводов, которые пугают своей радикальной бойкостью. В этих выводах русский вообще пользуется перед европейцем страшным преимуществом – у него нет ни традиции, ни родного, ни привычки»²⁰. Таким образом, проблема, по Герцену, состояла в том, что новый тип русского оппозиционера – прямой результат ее насильственной, а потому поверхностной и ненадежной европеизации: «Всего безопаснее по опасным дорогам проходит человек, не имеющий ни чужого добра, ни своего. Это освобождение от всего традиционного доставалось не здоровым, юным натурам, а людям, которых душа и сердце были поломаны по всем составам... Чему же удивляться, что юноши, вырвавшиеся из этой пещеры, были юродивые и больные?...»²¹. Герцен очень опасался, что именно эти «новые люди», которым в России «нечего терять» (абсолютно как марксовому пролетариату) начнут в скором времени определять будущее страны. К несчастью, он не ошибся.

В каком же направлении Герцен ищет выход из тисков псевдоевропеизации? Его европейская ипостась не приемлет возвращения назад, в допетровскую Московию. Ведь «кнут, батоги, плети являются гораздо прежде шпицрутенов и фухтелей». Но и идти вперед по дороге, по которой ведет «цивилизатор с кнутом в руке, с кнутом же в руке преследующий всякое просвещение»,

¹⁹ Герцен А.И. Письма к противнику // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 426.

²⁰ Герцен А.И. Лишние люди и желчевики // Соч.: В 8 т. Т. 8. С. 51–52.

²¹ Там же. С. 52.

Герцен не хочет. И он приходит к нетривиальному выводу: вернуться надо, но не к «диким формам» допетровской Руси, а к ее преобразенному «человеческому содержанию»: «Сохранить общину и дать свободу лицу, распространить сельское и волостное самоуправление (self-government) по городам и всему государству, сохраняя народное единство, – вот в чем состоит вопрос о будущем России...»²².

Разница этих выводов зрелого человека с рассуждениями молодого Герцена состоит в том, что на место волевого усилия «царя-реформатора», которого ранний Герцен искренне считал адекватным заменителем европейской Реформации («у нас целый переворот, кровавый и ужасный, заменился гением одного человека»), должна прийти подлинная Реформация, как переосмысление национальных первоисточков – низовой демократии, не покоренной ни «татарством», ни «немечтиной».

Только в этом контексте можно понять отношение Герцена к русской общине. Именно в сложности герценовской позиции лежит разгадка того факта, что спустя несколько десятилетий деятели русского земского движения смогли с полным правом записать Герцена в ряд родоначальников «либерального земства».

Герцен никогда не идеализировал общину, но и не мог не отметить, что община, при всех ее недостатках и даже пороках, – едва ли не единственный институт, который во всех драматических коллизиях русской истории оказывался способным уберечь остатки «свободы лица». В работе «Русский народ и социализм» (1851) Герцен перечислял эти несомненные заслуги русской общины в деле сбережения личности от натиска внешних, принудительных форм: «Община спасла русский народ от монгольского варварства и от императорской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хотя и сильно потрясенная, устояла против вмешательства власти...»²³.

Герценовский расчет на общинное самоуправление, как прообраз будущего общенационального гражданского общества, оказался несостоятельным. Но это была еще одна попытка ответить на общий вопрос, волнующий русских либералов: как в России пройти между Сциллой Реакции и Харибдой Революции? Как уберечь на этом пути человеческую личность и ее достоинство? «Третий путь» Герцена не был реализован – впрочем, точно так же как и все иные либеральные предложения.

²² Герцен А.И. Письма Линтону // Цит по: Плеханов Г.В. Избр. философские произведения. Т. 1. С. 137.

²³ Герцен А.И. Русский народ и социализм // Полн. собр. соч.: В 22 т. Т. 6. С. 447–449.

Что ж, Александр Иванович Герцен был абсолютно русским человеком и, несмотря на собственную гениальность, вполне подпадал под им же самим сформулированные гениальные определения русскости: «Нам хочется алхимии, магии, а жизнь и природа равнодушно идут своим путем, покоряясь человеку по мере того, как он выучивается действовать их же средствами»²⁴.

Павел Николаевич Милюков:

европейская политическая культура
как локомотив российской модернизации

В своих теоретических и историко-культурологических работах Павел Николаевич Милюков (1859, Москва – 1943, Экс-ле-Бен, Франция) пытался найти и сформулировать баланс между безусловной верой в европейский универсализм и пониманием очевидной русской особенности перед лицом классической Европы. Очень скоро его исторические штудии оказались ангажированы вполне прикладной идеей: Россия должна и способна войти в Европу, но траектория русской европеизации будет не вполне классической. Если внимательно вчитаться в милюковские «Очерки русской культуры», написанные еще на рубеже столетий, то становится очевидным, что уже тогда главными для Милюкова стали вопросы о том, как возможно в России формирование европейской политической культуры и кто способен стать эффективным субъектом европеизации страны. Отсюда его пристальное внимание к фигуре главного «русского западника» – Петра Великого.

Петр всегда был культовой фигурой для русских западников: его радикализм в деле вестернизации России оправдывал в их глазах и авторитарную модель режима, и революционно-варварские методы в борьбе против традиционалистского «варварства». Критика петровских «реформ сверху» стала уделом славянофильства, и лишь очень немногие из отечественных западников находили в себе смелость подвергнуть сомнению реформаторский гений императора. Милюков, профессионально изучавший историю петровских реформ, оказался в числе немногих ярких критиков Петра с позиций... самого европеизма.

Петровский «европеизм», с точки зрения Милюкова, слишком импульсивен и эмоционально окрашен, а потому формален и неглубок. Придворные интриги, тревожная обстановка детства выработали в молодом царе, с одной стороны, «замечательное умение притворяться, которому не раз удивлялись иностранцы»,

²⁴ Герцен А.И. С того берега. С. 240.

а с другой – «непобедимое недоверие к искренности его окружающих»: «Эта благоприобретенная черта не позволяла Петру до конца жизни ни на кого ни в чем положиться и приводила к тому же, к чему и врожденная живость характера: к желанию, превратившемуся в потребность, самому всё делать, входя в самые мелкие детали каждого дела...»²⁵.

По мнению Милюкова, Петр оказался в заколдованном круге: ценя в людях прежде всего абсолютную личную преданность, он имел очень ограниченный кадровый выбор и «ни на один сколько-нибудь ответственный пост не мог посадить лицо, действительно подходящее, а назначал фигурантов, ничтожества, не имевшие никакого понятия о деле...». Обратной стороной такого положения вещей было полное равнодушие ближайших сотрудников Петра к глубинному содержанию того дела, которым они были вынуждены заниматься: «Чем их положение становилось прочнее и обеспеченнее, тем сильнее обнаруживалось, что они преследуют только личные, своекорыстные интересы». По существу, эти «сподвижники» оказались такими же врагами реформ (первые же послепетровские годы это окончательно подтвердили), как и те, которых царь надеялся победить назначением доверенных лиц. Вокруг максималиста Петра образовалась пустота, и сам он становился «всё более анахронизмом среди сотканной им же паутины нового житейского церемониала»: «Окружающие утомлялись от этой необходимости быть вечно настороже... В конце концов, против царя составилась какой-то молчаливый, пассивный заговор...». Вывод Милюкова таков: «При полном отсутствии той междуклеточной ткани социальных отношений, которая вырабатывается культурным процессом и одна может обеспечить непрерывность социального действия... Петру поневоле приходилось верить в одного только себя и полагаться лишь на собственные силы»²⁶.

Убежденный европеист, Милюков был, однако, очень далек от тотальной критики петровской «полувестернизации». Да, Петр во многом ограничился лишь внешним подражательством Западу, но эта «внешность» (одежда, жилище, церемониал), согласно Милюкову, – «важнейшие части немого языка культуры». Бытовой, формальный европеизм – низший, но обязательный этап взращивания европеизма содержательного, необходимый пролог к постановке главного вопроса: как сформировать в России эту искомую русско-европейскую «междуклеточную ткань социальных

²⁵ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1901. Вып. 3. С. 145–146.

²⁶ Там же. С. 146.

отношений)?²⁷ Уже в ранних «Очерках» у Милокова-историка зарождается мысль о приоритетности создания в России европейской *политической* среды. «России не хватает политики», полагает Милоков, и в первую очередь ее важнейшего элемента – идейного плюрализма и развитого парламентаризма, опирающихся на либеральное законодательство. Но кто способен в самодержавной стране эффективно бороться за конституцию, демократию и парламентаризм?

Развенчивая преобразовательный пафос героя-одиночки, Милоков вообще считал крайне ограниченными возможности в России «модернизации сверху». Ведь государство и бюрократия в России оказались не естественным продуктом общественного договора сословий, а *искусственным*, автономным от общества, всеподавляющим образованием. А в условиях, когда обратная связь с общественными интересами сведена до минимума, правящая бюрократия оказывается совершенно нечувствительной к социальным потребностям.

Скептически оценивает Милоков и модернизаторский потенциал российского дворянства как сословия. В отличие от западной аристократии, прошедшей долгую школу борьбы за личные права и свободы, русское дворянство было привилегированным лишь в той мере, в какой было служилым сословием. Отмена обязательности государевой службы при Екатерине дала толчок не столько к развитию сословной самостоятельности и корпоративного духа дворянства, сколько к еще большей политической апатии.

Не получается в России и полноценная ставка на «третье сословие», сословие горожан. В отличие от Запада, где рост городов был следствием внутреннего развития экономической и промышленной жизни, в России город был не автономной, эмансипированной от верховной власти, а, напротив, максимально зависимой от самодержавия единицей: «Раньше, чем город понадобился населению, он понадобился правительству». Русский город, согласно Милокову, имел принципиально иную природу, чем на Западе: «И сама Москва, единственный сколько-нибудь значительный город древней России, не составляет исключения... Несмотря на обширное пространство... Москва была огромной царской усадьбой, значительная часть населения которой так или иначе стояла в связи с дворцом в качестве свиты, гвардии или дворни...». Петербургский период лишь развил и усугубил эту тенденцию.

Итак, проблема России и ее гражданской отсталости на фоне динамичной, прогрессирующей Европы – не в силе русской государственности, а, как это ни парадоксально, в *слабости*

²⁷ Там же. С. 154.

последней, в преобладании сверху донизу анархистствующих, негосударственных элементов, в отсутствии «социального сцепления». Власть – самодурна, неподзаконна и по-своему анархична, поэтому эффективной государственности не складывается. Даже Петр – апофеоз русской власти – не в силах создать органичных механизмов государственности. Необходимо увеличивать силы сцепления между властью и обществом, создать – как на либеральном Западе – «политическую нацию».

Таким образом, излюбленная идея Милюкова, которую он варьировал на протяжении всей своей интеллектуальной карьеры, – это острая недостаточность в России политической культуры. Перебрав и оценив все возможности и шансы, Милюков едва ли не «методом исключения» приходит к выводу, что единственным перспективным ферментом европеизма в России, силой, способной целенаправленно формировать европейскую «междуклеточную ткань социальных отношений», является национальная интеллигенция, внеклассовое образование, способное формулировать общенациональные, гражданские, а не узкорпоративные интересы. Отсюда и позднее убеждение Милюкова как конституционного демократа: кредо истинного «кадета» не в защите интересов социальных низов (этим занимаются «левые»), и не в защите корпоративных привилегий верхов (здесь поле деятельности «правых»), а в отстаивании интересов формирующейся нации как целого. Интересы эти состоят в первую очередь в расширении пространства политической свободы, которая должна быть обеспечена демократизацией права и особой социальной политикой (например, справедливым перераспределением частной собственности через отчуждение ее неэффективных и антисоциальных излишков за адекватное вознаграждение).

Интеллигенция для Милюкова – временный заместитель в России «третьего сословия», сословия «bourgeois», однако не в банальном материально-собственническом, а в широком культурном смысле. Фактически европеист Милюков полагает именно развитие культуры наипрочнейшим залогом развития русского европеизма. Европеизм, либерализм и культура для него – в российском контексте – понятия почти синонимичные. Политическая культура для Милюкова высшая и универсальная форма культурного существования вообще. Через парламентско-партийную систему политика увенчивает здание культуры, создает ту универсальную связь, которая в конечном счете и «сцепляет» политическую нацию.

Отношение к национальной интеллигенции – суть внутрилиберальных расхождений Милюкова и группы интеллектуалов, составивших знаменитый сборник «Вехи». Как известно, одну

из главных причин русского неустройства веховцы видели в деструктивной, антигосударственной, «отщепенческой» (по выражению Петра Струве) роли интеллигенции, в интеллигентском идейно-политическом максимализме, разнуздывающем разрушительные инстинкты социальных низов. У веховцев речь шла о необходимости интеллигентской «деполитизации» и ставке на социальную эволюцию и личностное совершенствование. Милюков же, напротив, был уверен, что *политическая реформа должна предшествовать социальной* и только политические права и свободы могут стать надежной гарантией от эксцессов как власти, так и революции.

В антивеховском сборнике «Интеллигенция в России» Милюков выступил с программной статьей «Интеллигенция и историческая традиция». В отличие от бывших марксистов, пришедших к идеализму (Бердяев, Булгаков, Франк и др.), он видел причину русских бед не в «панполитизме» интеллигенции, а, напротив, в недостатке осмысленной политизации. По его мнению, чурающиеся политики авторы «Вех» сами дают наглядный пример левого иррационализма, фанатического стремления монополизовать истину, напроочь забывая о культурном плюрализме и толерантности. Взяв на вооружение идеи рационализма, Милюков так писал об основной идее «Вех»: «Это бунт против культуры, протест “мальчика без штанов”, “свободного” и “всечеловеческого”, естественного в своей примитивной беспорядочности, против “мальчика в штанах”, который подчиняется авторитетам... Как-то так выходит, что авторы “Вех”, начавши с очевидного намерения одеть русского мальчика в штаны, кончают рассуждениями... “мальчика без штанов”...»²⁸.

Со временем Милюков окончательно нащупывает принципиальное решение в создании политической организации конституционалистов-единомышленников, соединявшей либерально-демократические усилия просвещенной интеллигенции и практиков из числа земских либералов. Партия для Милюкова – это механизм рационального согласования позиций и выработки стратегии позитивного действия. Позитивистская, «контовская» выучка в полной мере сказалась и здесь.

Уже первые политические опыты Милюкова в 90-х годах позапрошлого века говорят о постепенном формировании его особого политического стиля, который позволил ему со временем прочно стать во главе либерального движения в России и долгие годы удерживаться на этой позиции. Близко знавшие его друзья

²⁸ Милюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Анти-Вехи. М., 2007. С. 175.

характеризовали политические позиции Милюкова того времени как «левый либерализм», балансирование «на грани легальности», стремление найти среднюю линию между радикализмом и эволюционным обновленчеством. Строгость исторической аргументации и при этом радикализм политических выводов становятся «фирменным знаком» Милюкова. Позднее известный кадет В.А. Оболенский постарается отыскать разгадку этого двуединства в том, что политические приоритеты Милюкова сложились не под влиянием эмоциональной «любви к народу» (как у радикальных народников), а прежде всего как «вывод из научной работы мысли». Милюков-политик – прямое отражение Милюкова-историка (добавим: историка-позитивиста). Подобное научно-рациональное происхождение политических идей Милюкова, полученных им из научных занятий, и послужило, по мысли Оболенского, залогом их прочности: «Идеи, воспринятые эмоционально, легко стираются новыми эмоциями. Идеи, почерпнутые из практической жизни, не выдерживают часто жизненных перемен. Работа мысли всегда прочнее»²⁹. Сам Милюков весьма характерно описал в «Воспоминаниях» принципы своего политического возмужания: «В моем случае наблюдения над жизнью передовых демократий соединялись с предпосылками, вынесенными из изучения русской истории. Одни указывали цель, другие устанавливали границы возможных достижений»³⁰.

По собственному признанию Милюкова, он окончательно провозгласил себя либералом в 1903 г. При этом он считал себя продолжателем скорее интеллектуальной (близкой к декабристам и Герцену), а не экономико-буржуазной либеральной традиции. А поскольку именно политическая эмансипация общества виделась ему приоритетной, он полагал возможным и даже необходимым сотрудничество с умеренными социалистами в деле демократизации страны.

Позднее многие критики (часто из числа до поры лояльных коллег-партийцев) сетовали, что в такой ответственной для России момент либеральную партию возглавлял столь «бесчувственный» человек, как Милюков. Его позицией были недовольны многие, обвинявшие его и в «избыточной рассудочности», и в склонности «выстраивать жизнь геометрически», видеть в коллегах «не человеческую душу, а политическую функцию». Оппоненты Милюкова полагали, что прочность его убеждений часто перерастала в политическую косность, уподобляли Милюкова сильному, с хорошей выучкой, шахматисту, блестяще

²⁹ Оболенский В.А. Моя жизнь. Мои современники. Париж, 1988. С. 300.

³⁰ Милюков П.Н. Воспоминания. М., 1991. С. 90.

разыгрывающему «стандартные положения», но негибкому и неспособному к творческой импровизации³¹. Справедливости ради, однако, надо сказать, что без Милюкова прочное организационное оформление российского либерального демократизма могло вообще не состояться и уж во всяком случае не продержалось бы столь относительно долгое время. Именно в сохранении внутрипартийного единства Милюков видел свою приоритетную политическую задачу, возможно – историческую миссию. Он сознательно отождествил себя с партией, и большинство в партии приняло это самоотождествление как естественное и должное.

Отмеченная многими современниками милюковская толерантность к внутрilibеральным оттенкам и различиям во многом проистекала из той же общеисторической концепции. Европейская «ткань», европейская политико-интеллектуальная среда по определению не могут быть однородны. Европеизм предполагает непременно наличие оттенков, зачастую – противоречий. Лидера, требующего унификации (пусть даже во имя западничества – как Петр!), нельзя считать вполне европеистом. Но и удержать эту неоднородную «ткань» от расползания чрезвычайно сложно. Милюков, как трудяга-паук, плел и плел эту партийную ткань и, надо признать, сумел достаточно долго удерживать ее противоречивую целостность. В этом и состояла принципиальная политическая роль Милюкова – лидера-вождя и внутрilibерального посредника-медиума в одно и то же время.

Для российских интеллектуалов начала XX в., желающих активно участвовать в политике, было очень непросто удержаться в центре между примиренчеством и революционаризмом. В этом смысле политическое поведение Милюкова было в целом достаточно последовательно и принципиально. Историческое знание европейского опыта говорило ему, что «третий путь» между реакцией и революцией не только необходим (что постулировала либеральная теория), но и возможен. А следовательно, этот средний путь должен быть практически найден и в России, и последовательное выдерживание его (другими словами, всемерное поддержание собственно *либеральной идентичности*) есть главный приоритет партийной политики.

Позднее внутрilibеральные оппоненты Милюкова (В.А. Маклаков, например) говорили о трагическом недоучете кадетским лидером возможностей сотрудничества с тогдашней властью. Да, Милюков не верил в возможность чисто либерального воздействия на власть. В первую очередь из-за тотальной неразумности

³¹ См. например: *Стенун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 2000. С. 349–350.

последней – от внутреннего устройства этой архаичной власти до ее ультраконсервативного менталитета. И если по отношению к становящемуся гражданскому обществу Милюков полагал приоритетной рациональную, разъясняющую, *просветительскую* стратегию, то по отношению к косной и иррациональной власти он считал нелишним жесткий эмоциональный прессинг, использование страха власти перед революционной бездной. Поэтому, по аналогии с периодом, предшествовавшим эпохе Великих реформ Александра II, Милюков считал, что *левая революционная угроза* может стать серьезным инструментом эволюции режима. Отсюда его знаменитая формула: «слева у нас врагов нет», за которую его бесчисленное число раз били оппоненты «справа». Вспомним, однако, бесспорный исторический факт: со временем даже лидеры правых октябристов А.И. Гучков и М.В. Родзянко, стремившиеся реформировать режим по преимуществу «изнутри», исключая все радикальные методы внешнего воздействия на власть, пришли к тому же выводу о полной невменяемости наличной верховной власти и абсолютной невозможности рациональной апелляции к ней³².

Наилучшим индикатором политической умеренности и рассудительности Милюкова может служить его поведение в дни Февральской антимонархической революции. Как известно, 2 марта 1917 г. Николай II отрекся от престола в пользу брата Михаила, а не сына Алексея, как рассчитывали принудившие его к отставке представители Думы. Это меняло дело принципиальным образом; шансы «республиканцев» в оппозиционном лагере серьезно возросли. Парадоксально, но среди лидеров оппозиции (в самом широком диапазоне – от «левых» Керенского и Некрасова до «правых» типа Родзянко) Милюков оказался практически единственным, кто встал на защиту конституционной монархии. По его мнению, сохранение монархического строя (по крайней мере на переходный период) необходимо, иначе Временное правительство рискует стать «утлой ладьей», которая может потонуть в океане народных волнений и не довести страну до Учредительного собрания. Сильная власть, необходимая для укрепления нового порядка, утверждал Милюков, нуждается в опоре на привычный для масс символ власти. В противном случае, крайне вероятно, утрата всякого «государственного чувства» и полная анархия.

Как известно, эта аргументация не была в полной мере услышана. По мнению Милюкова, «так совершилась первая капитуляция русской демократии»: не будущее Учредительное собрание, а верхушка последней Думы решила судьбу государства. Теперь

³² См. напрмер: *Милюков П.Н.* Суд над кадетским либерализмом // Совр. зап. 1930. № 41 (Париж).

новая власть опиралась не на законодательство, а на революцию, и то, что одно время могло казаться силой, со временем всё более обнаруживало свою слабость и неустойчивость.

В первый революционный кабинет князя Г.Е. Львова Милюков вошел в качестве центральной фигуры – министра иностранных дел (похоже даже, что это именно Милюков специально выдвинул на первую роль Львова, дабы она не досталась Родзянко). Драматическая судьба этого правительства, как и последующих временных кабинетов министров, хорошо известна. Известно и то, что именно Милюков в те драматические месяцы 1917 г. сделался объектом наиболее острых нападок как «слева», так и «справа».

Более всего Милюкова обвиняли в неуместной апологии союзнических обязательств, затягивании непопулярной войны, что в свою очередь якобы оказалось прямым следствием «недостатка национального чутья» и «душевной тугоухости» (в последней инвективе иронично оттенялись хороший музыкальный слух Милюкова и его любовь к игре на скрипке). Думается, что критика эта, хотя и не лишена оснований, по сути своей тенденциозна. У Милюкова-министра была своя – и достаточно последовательная – логика.

Как глава внешнеполитического ведомства, Милюков лучше других понимал невозможность бесконфликтного одностороннего выхода России из войны; разрыв с союзниками мог лишь еще более осложнить положение. Возвращенные с фронта миллионы солдат могли стать источником окончательной дестабилизации. И вместе с тем только отобилизованные и еще сохранявшие дисциплину фронтовые части были способны противостоять разлагающему влиянию политизированных столиц.

Иначе говоря, пребывание в состоянии войны (при всех очевидных издержках и рисках) представлялось Милюкову «меньшим злом» и более надежной тактикой для сдерживания главной опасности – народной стихии. В письме коллеге по партии, управляющему делами Временного правительства В.Д. Набокову (в 1922 г. тот ценой своей жизни спасет жизнь Милюкову в эмигрантском Берлине) Милюков писал: «Может быть, еще благодаря войне всё у нас еще как-то держится, а без войны скорее бы всё рассыпалось...». Своим соратникам министр разъяснял: «Революция должна быть *стиснута*, пока ее нельзя прекратить, стиснута именно военной обстановкой»³³.

Милюков очень долго полагал возможным рационально переиграть революцию, не желая идти на компромиссы со стихийно-

³³ Подробнее об этом см.: *Кара-Мурза А.А.* Свобода и порядок. М., 2009. С. 139–141.

стью и «коллективным бессознательным». Ему претили попытки эсеро-меньшевистских лидеров (а также таких своих коллег по партии, как, например, Некрасов) «оседлать» волну иррационализма, слившись с ней, «возглавить взбесившийся табун», чтобы отвести его в сторону от пропасти. Налицо очевидный и драматический парадокс: рассудочная холодность Милюкова, которая когда-то помогла ему стать бесспорным лидером периода либерально-демократического подъема, – она же помешала ему стать эффективным политиком в эпоху массового иррационализма.

Наиболее проблемной и интересной темой для эмигрантского периода жизни П.Н. Милюкова представляется постепенная выработка им так называемого нового курса. Переосмысление роли либералов в новейшей истории России началось с критического анализа взаимоотношений кадетской партии и «белых правительств». Как известно, еще до Октября, при всех попытках избежать прямого отождествления с идеей «правой военной диктатуры», кадеты так или иначе оказались связаны с корниловским мятежом. И впоследствии кадетизм был неотъемлемым элементом белых режимов: сам Милюков был советником генерала Алексева, писал Декларацию Добровольческой армии; Струве был идеологом Деникина, Карташев – Юденича, Пепеляев – Колчака...

Милюков-эмигрант одним из первых либеральных лидеров понял, что главная угроза для сохранения либеральной, конституционно-демократической идентичности теперь исходит от перспективы растворения кадетов в правом, «реставрационном» лагере. Перед глазами Милюкова были к тому же наглядные примеры несомненного тактического успеха в эмиграции умеренных социалистов, которые, выдвинув в свое время лозунг «ни Ленина, ни Деникина», в большей мере сохранили свою антибольшевистскую и в то же время демократическую идентичность. Левые издания – «Дни» Керенского, «Современные записки» (Авксентьева–Бунакова–Вишняка) – получили в эмигрантской среде немалый политико-интеллектуальный авторитет. А для кадетского лидера Милюкова не было, как отмечалось, угрозы больше, чем утрата четкой идентичности возглавляемой им партии.

В этом смысле «новая тактика» Милюкова, включавшая последовательное размежевание с «белым реставрационизмом», несомненно, помогла воссозданию кадетской партийной идентичности. Закономерно, что «новый курс», заново отстроивший конституционный либерализм отдельно от правого монархизма, очень быстро приобрел массу последователей из числа разбросанных кадетских групп. «Новая тактика» Милюкова не сыграла большой политической роли (как, впрочем, и любая другая ан-

тибольшевистская эмигрантская тактика в те годы), но помогла регенерации кадетского, либерально-демократического *modus vivendi*.

Как это ни парадоксально, но «новая тактика» Милюкова в значительной мере стала воспроизведением в новых условиях традиционной, *старой* кадетской тактики. Милюков, как известно, был особенно силен в разыгрывании «стандартных положений». Его новая тактика и была попыткой подстраивания под стандартное положение: в борьбе с режимом (на этот раз не царским, а большевистским) либералы используют угрозу «народной революции» в целях смягчения режима, а потому идут на союз с эсерами, некоторое время рассчитывавшими на успех своей массовой пропаганды в России. Классическая, вполне «старая» милюковская формула «сочетание либеральной тактики с левой угрозой» снова стала девизом либерально-демократической оппозиции.

И в конце жизни П.Н. Милюков – европеист по культуре и позитивист по мировоззрению – принципиально остается при своем кредо непримиримого борца с политическим иррационализмом. Для него равно неприемлемы и «русское евразийство» (из этого кентавра, по его мнению, наверняка выйдет не Евразия, а Азиопа), и итальянский фашизм (знаток итальянской культуры, он был оскорблен претензиями чернорубашечников на античное наследие), и германский нацизм (презревший традицию классической немецкой рассудочности). Противостоять иррационализму и опасному мифотворчеству могут только высокая многообразная культура и политический плюрализм. В этом принципиальном вопросе Павел Николаевич Милюков до конца жизни оставался последовательным сторонником западных демократий.

Политическая идентичность России в условиях глобализации

Уже в самом названии этого исследования заключено несколько проблем. Первая – политическая идентичность и кризис политической идентичности как таковой в условиях глобализации. Это проблема общая, и она характерна абсолютно для всех регионов современного мира. В этом смысле она «глобальна» и вовсе не специфична для России. Второй аспект – те особенности, которые данная проблема приобретает именно в условиях современной России. И здесь мы вступаем в сферу специфических вызовов, с которыми сталкивается Россия в процессе глобализации.

Однако прежде всего следует определиться с тем, что мы понимаем под политической идентичностью. Термин идентичность, «*identity*», дословно переводится как «тождество», т.е. самоопределение – себя по отношению к чему-либо. В случае с политической идентичностью речь идет о политическом самоопределении, будь то человек, социальная группа или целое общество. Поскольку в данном случае мы исследуем проблему политической идентичности современной России, то речь в первую очередь должна идти о признании, принятии обществом своей принадлежности к тому или иному типу социально-политической конфигурации, социально-политической системы в широком понимании. В этом смысле политическая идентичность отличается от цивилизационной идентичности. Если политическая идентичность есть вопрос *политического выбора* того или иного социума, то цивилизационная идентичность связана с культурно-историческими особенностями выживания и развития социума. Так, Россия, например, может сделать выбор в пользу формирования гражданского типа политической идентичности в рамках своей собственной цивилизационной парадигмы, не совпадающей в полной мере ни с Восточной, ни с Западной.

На сегодняшний день мы можем говорить о двух основных полюсах, двух тенденциях в сфере политической идентичности: гражданской и патерналистской¹.

Патерналистский тип политической идентичности и соответствующий тип легитимации власти унаследован от эпохи, предшествовавшей Современности. Он характерен для тех регионов мира, которые, в силу ряда причин, не смогли вовремя завершить переход от патерналистского к гражданскому типу социально-политической системы. Это, в основном, страны с колониальным

¹ См.: Глинчикова А.Г. Русский путь в эпоху модернити // Вопр. философии. 2007. № 6.

или полукOLONиАльнЫм прошлым. В рамках этого типа политической идентичности государство (как правило, отождествляемое с властвующей элитой) выступает и воспринимается обществом в качестве субъекта социально-политического процесса. В то же время, само общество принимает на себя роль социально-политического объекта. Вектор социального контроля в таком обществе направлен строго по вертикали сверху вниз. А вектор социально-политической ответственности – столь же строго снизу вверх. Патерналистский тип политической идентичности предполагает харизматический тип легитимации власти. Власть базируется не столько на соблюдении формальных процедур закона, сколько на общности моральных, религиозных и идеологических установок. Контроль над элитой, столь необходимый в любой социальной системе, осуществляется здесь высшим политическим лицом, с которым общество в идеале отождествляет свои интересы. В крайнем своем проявлении этот тип политической идентичности можно квалифицировать как «тотальный», «консервирующий» или прямо запрещающий социальный конфликт.

Гражданский тип политической идентичности представляет собой другой полюс развития социальной системы. Ему соответствует гражданский тип легитимации власти. Этот тип политической идентичности имеет более позднее происхождение. Он сформировался в Западной Европе (XIII–XVIII вв.) в ходе преодоления предшествующего патерналистского типа социальной идентичности. Этот тип политической идентичности возник как результат последовательной трансформации патерналистских отношений общества и государства. Долгое время возникновение гражданского типа политической идентичности связывали с раннебуржуазными революциями XVII–XVIII вв., провозгласившими политическую секуляризацию и гражданский принцип как основу нового типа легитимации власти. Тем не менее в последнее время появляется всё больше исследований, рассматривающих политические перевороты XVII–XVIII столетий как завершающий этап возникновения модернити, ознаменовавшей собой рождение гражданского типа политической идентичности. Эти исследования обращают внимание на два предыдущих этапа, которые прошло Западное общество начиная с XIII–XVIII вв., сыгравших важную роль в переходе этого общества от патерналистского к гражданскому типу политической идентичности. В отличие от завершающего третьего этапа – секуляризации и формирования гражданского типа власти – первые два этапа не носили ярко выраженного политического характера. Однако без них возникновение гражданского типа политической идентичности было бы невозможным.

Речь идет, во-первых, о формировании индивидуализированной личности в эпоху Возрождения. Именно новый, атомизированный, индивид и стал той «клеточкой», из которой впоследствии начал развиваться новый, гражданский, тип общности². Кризис этого нового, атомизированного, типа личности к началу XVI в. привел к следующему этапу трансформации патерналистского общества в гражданское – этапу индивидуализации веры – Реформации. Новый индивидуализированный тип веры и морали создал необходимые предпосылки для формирования нового внутреннего типа социальной интеграции общества – свободной гражданской интеграции атомизированных индивидов на основе общности религиозно-моральных ценностей³. Внутренне интегрированное общество становится и осознает себя уже не объектом, не средством, а субъектом и целью социально-экономического и политического процессов. И только после этого на Западе наступает завершающий этап гражданской трансформации – буржуазные революции XVII–XVIII вв.. Наступает эпоха Модерна, или «Современности».

Только очень небольшой сегмент современного мира (Западная Европа и опосредованно США) смог пройти последовательно и до конца все три этапа эволюции политической идентичности из патерналистской в гражданскую. Гражданский тип политической идентичности базируется на рациональном выборе обществом тех или иных институтов власти. Легитимность власти определяется здесь соблюдением формальных законов, принятых и одобренных обществом в ходе демократических процедур. Общество рассматривается и выступает как главный субъект политического процесса, в то время как государство воспринимается как средство, инструмент, используемый обществом для реализации своих целей. В рамках гражданского типа идентичности государство не отождествляется ни с политической элитой, ни с первым лицом, ни даже с обществом в целом. Государство здесь есть созданный обществом инструмент для защиты принимаемых обществом и для общества законов. Этот тип политической идентичности предполагает четкое разделение законодательной и исполнительной власти. При этом законодательная и исполнительная власть не есть функции разных секторов элиты. Законодательная власть есть преимущественно прерогатива общества, которая реализуется в форме представительной демократии. Исполнительная власть осуществляется преимущественно государственной бюрократией, подлежащей контролю со стороны общества в лице

² *Habermas J. Structural Transformation of Public Sphere. London, 1968.*

³ См.: *Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 1985.*

законодательной власти и общественных организаций. В этой ситуации вектор социального контроля направлен одновременно и «сверху вниз» и «снизу вверх». Наряду с вертикальными связями, гражданский тип общества интегрирован и горизонтальными социальными связями. Важнейшей характеристикой гражданского типа политической идентичности является особая форма взаимодействия общества и власти. Общество не отождествляет себя с властью, но и не противопоставляет себя ей, как нечто чуждое⁴. Отношения между властью и обществом строятся на принципах признания властью общественного суверенитета, с одной стороны, и признания обществом законности политических функций власти – с другой. Подобная коммуникация между властью и обществом, основанная на принципе взаимного уважения и разделения прав и обязанностей, позволяет эффективно корректировать взаимные установки и разрешать возникающие проблемы в рамках легального открытого политического процесса. Социальный конфликт институционализируется. В отличие от патерналистского («тотального») типа политической идентичности, гражданский тип может быть квалифицирован как «структурный».

Мы охарактеризовали два крайних полюса политической идентичности, к которым в большей или меньшей степени тяготеют современные политические системы. В Западном обществе гражданские элементы превалируют, в то время как патерналистские находятся в рецессивном состоянии. В не-западном обществе, напротив, чаще превалируют именно патерналистские тенденции, хотя имеются также элементы гражданского типа политической идентичности.

Глобализация экономических, культурных и политических процессов обернулась серьезным вызовом устоявшимся традициям политической идентичности разных регионов мира. С одной стороны, демократические, гражданские ценности все больше распространяются среди обществ не-западного мира, «подтачивая» традиционно патерналистские устои этих регионов. С другой стороны, глобализация создала невиданные ранее возможности для экономического усиления ряда социальных систем, опирающихся преимущественно на патерналистские формы политической идентичности (Китай, Индия, Сингапур, ряд преуспевающих стран Латинской Америки), что стало серьезным вызовом для доминирующих гражданских систем. Одновременно нарастают неопатерналистские тенденции и внутри традиционно «гражданских» регионов (США, Европа). Кризис форм традиционной

⁴ Две крайности, характерные для взаимоотношения общества и власти в рамках патерналистского типа политической идентичности.

представительной демократии, связанный с эрозией национальных политических институтов в условиях глобализации, вызывает серьезную озабоченность в самом Западном мире. Размывая в той или иной мере политические и экономические границы различных регионов мира, глобализация вносит неопределенность и в сферу политического самоопределения народов, их политической самоидентификации.

Выбор между гражданским и патерналистским типом политической идентичности всегда был драматичным для России, и становится особенно драматичным в условиях глобализации. Прежде чем ответить на вопрос, в каком направлении должна двигаться Россия сегодня, необходимо понять, как влияет глобализация на эволюцию гражданского типа политической идентичности. А затем необходимо рассмотреть, какое место занимает Россия на шкале «гражданский – патерналистский» тип политической идентичности.

Глобализация и гражданский тип политической идентичности

Мировые глобализационные процессы последних десятилетий – формирование единого общемирового социального пространства, модернизационные процессы в экономической и политической сферах, сам факт формирования постиндустриального (информационного) общества – заострили внимание политологов к проблеме политической идентичности и привели к существенному изменению акцентов в ее изучении. Речь идет прежде всего о размывании идентификационных ориентиров сложившегося в эпоху Модерна представления о государстве-нации и постепенном смещении управленческих функций – первоначально в экономике, а затем и в политике – к наднациональным негосударственным субъектам в условиях повышенной трансграничной активности.

Понятие идентичности как системы социально значимых ориентиров «узнавания» себя при соотнесении с «другими» имеет скорее культурно-исторический, этнический и шире – цивилизационный – смысл, нежели политический. Так, известный исследователь и теоретик информационного общества М. Кастельс определяет идентичность как «процесс конструирования индивидуального значения на основе некоего культурного признака или совокупности культурных признаков, которым отдается предпочтение перед другими источниками индивидуального значения»⁵.

⁵ *Castells M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Oxford, 2004. Vol. 2. P. 6.*

Иными словами, по Кастельсу, в современном сетевом обществе речь идет о доминировании культурных факторов в формировании идентичности, да и сама политическая власть «становится вписанной на фундаментальном уровне в культурные коды, посредством которых люди и институты представляют жизнь и принимают решения, включая и политические решения»⁶. В рамках властных отношений Кастельс различает три типа построения идентичности: это, во-первых, легитимизирующая идентичность, связанная с непосредственной рационализацией социальным актором принадлежности к господствующим социальным институтам; во-вторых, идентичность сопротивления, формирующаяся у социальных акторов, чьи позиции отличны от доминирующих в обществе ценностей и представлений и противостоят им; и, наконец, проектирующая идентичность, когда социальные акторы создают свою идентичность, заново определяющую их положение в обществе, и пытаются изменить всю структуру социальных отношений. На наш взгляд, в данном случае речь идет не столько о *политической идентичности*, сколько о культурной идентичности, выступающей в качестве *политического феномена*.

Разумеется, в условиях информационного общества механизмы формирования представлений человека о самом себе и о своем месте в мире, формирования определенных поведенческих моделей и политических стереотипов весьма подвижны. Можно ли в этих условиях вообще вести речь о политической идентичности, которая, с одной стороны, может рассматриваться как совокупность представлений, в рамках которых люди определяют собственную принадлежность к некоему политическому сообществу, политическому «мы», либо же как совокупность представлений, формирующих образ самоопределения государства, его места в мире при соотнесении с другими государствами? Либо же, следуя логике постмодернизма, нужно отказаться от идеи единого исторического времени, единой линии развития, от крупных преобразовательных проектов («больших нарративов»), будь то либеральная идея реформирования общества или марксова идея революции, сосредоточившись на властных микроструктурах?

Как представляется, вопросы и теоретические трудности, связанные с определением политической идентичности в условиях современного глобализирующегося мира, связаны не столько с размыванием политических идентичностей или их «исчезновением», сколько с кризисом определенной формы политической идентичности, сформированной в Западном мире эпохой Сове-

⁶ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 27.

менности. «Современный мир, если судить о нем поверхностно, – пишет К. Касториadis, – доводит или пытается довести рационализацию до своего предела и, следовательно, разрешает себе презирать – или рассматривать с почтительным любопытством – странные обычаи, изобретения и воображаемые представления существовавших до него обществ. Но, как это ни парадоксально, но в результате этой крайней “рационализации” жизнь современного мира обнаруживает настолько высокую степень подчиненности воображаемому, что в этом она не имеет себе равных ни в одной архаичной или исторической культуре»⁷. Изменяются лишь механизмы репрезентации идей и смыслов, составляющих основу идентичности. Совершенно очевидно, что любые общественные новации приносят новые, не существовавшие ранее измерения, придают новые качества и вместе с тем новые импульсы для развития процессов самоидентификации социальных акторов.

Классическая модель политической идентичности западных стран – плод трансформации представлений о суверенитете и легитимности власти в ходе буржуазных революций эпохи раннего Модерна. В XVII–XVIII вв. трансцендентная инстанция в качестве высшего и первейшего источника, детерминирующего социальную связь и легитимацию политической власти, постепенно отходит на второй план. Современность (*Modernity, Modernité*) характеризуется интериоризацией оснований социальности и политической легитимности, которые раньше, в традиционном обществе, находились вне границ собственно общества, были *Иным* по отношению к нему: это универсальное и всеобщее основание собственного социального и политического бытия человек ищет теперь не во вне, а в самом себе и усматривает его в Разуме. «В начале Нового времени (XVII–XVIII вв.) разум, уже не находя предпосланного его собственной работе “онтологического единства мира”, лежащего в основе общежития... стремился законодательствовать “из самого себя”, в себе самом находить абсолютные достоверности, которые можно положить в качестве незыблемых принципов общественного устройства», – пишет в связи с этим Б.Г. Капустин⁸. Благодаря этим процессам политическое в восприятии политико-философской мысли нового времени получает четко очерченные границы, отдаляющие его прежде всего от сферы моральной и религиозной, и Разум в качестве структурирующей и законодательствующей в этих границах инстанции. Используя принадлежащее Ф. Теннису различие *Gemeinschaft/*

⁷ Касториadis К. Воображаемое установление общества. М., 2003. С. 175.

⁸ Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЕН, 1998. С. 91.

Gesellschaft, можно говорить о постепенном переходе от сообщества (*Gemeinschaft*) с его четко очерченной и иерархизированной структурой и прочными социальными связями к обществу (*Gesellschaft*), где индивид в обмен на провозглашенное равенство в правах с другими такими же индивидами утрачивает прочность социальной связи, его положение в обществе становится зыбким, непредсказуемым. Свобода и равенство современного человека достигались через свободу от общества.

Проблема социальной связи – одна из кардинальных проблем эпохи Модерна, остро переживаемая и в чисто бытийственном, экзистенциальном смысле (проблема «человека, затерянного в толпе», как скажет позднее Б. Констан), и в смысле теоретико-философском. Это одна из «болевых точек» классической либеральной политической философии, в контексте которой идея социального и политического порядка, устанавливаемого независимо от божественной воли путем заключения общественного договора, основанного на разуме входивших в соглашение свободных индивидов, фактически нуждалась в подкреплении некоей внешней по отношению к индивидам инстанции – будь то абсолютная государственная власть-Левиафан, моральный закон или общая воля. Неразрешимость этой проблемы эпистемологическими средствами классической либеральной теории станет основной мишенью для консервативной критики (критика «абстрактного индивида») и для критики социалистической (марксова критика «робинзонад» эпохи Просвещения); в конечном итоге именно эта проблема приведет либерализм к поиску теоретических альянсов, немыслимых с точки зрения аристократического, элитарного либерализма эпохи ранней Современности – либеральная демократия А. де Токвиля, социал-либерализм Дж.Ст. Милля, теоретические построения Э. Дюркгейма и др. В этих условиях идея политической идентичности приобретает особую значимость, ибо она отвечает глубинной потребности индивидов в связности социально-политического целого, его устойчивости и стабильности.

Мир политической гражданственности, идея принадлежности единому политическому универсуму формируются, таким образом, в условиях атомизированного социума, заключенного в границы нации-государства. Это был переход от непосредственно воспринимаемой органической идентичности традиционного сообщества к совершенно другой модели идентичности. «Как бы мы не переосмысливали в историческом отношении понятие эпохи Модерна и ее эволюции, каковы бы ни были политические, поэтические, научные и социальные феномены, на основании которых мы хотели бы объяснить Современность, тем не менее никакая историческая рефлексия не может пренебречь существ-

венными и дополнительными определениями этой истории: тем, что человек в качестве *subjectum* самоорганизуется и заботится о своей безопасности, принимая во внимание свое самоутверждение в целокупности бытия; с другой стороны, тем, что свойство бытия сущего в его целокупности должно быть понято как представимость всего того, что производимо и объяснимо», – пишет М. Хайдеггер⁹. В основании этой модели, таким образом, лежат механизмы формирования воображаемого коллективного «мы», но механизмы эти определяются индивидуалистической логикой¹⁰. Политическое сообщество возможно только как сообщество свободных индивидов, каждый из которых в свою очередь конституируется через взаимное признание как самосознание, свободная воля. И сфера гражданства, гражданского общества – это сфера взаимного признания индивидов. «Одним принципом гражданского общества, – пишет Гегель, – является конкретное лицо, которое есть для себя как *особенная* цель, как целостность потребностей и смешение природной необходимости и произвола, но особенное лицо как существенно соотносящееся с другой такой же особенностью, так что каждое из них утверждает свою значимость и удовлетворяется только как опосредованное другой особенностью и вместе с тем как всецело опосредованное только формой *всеобщности*, другим принципом гражданского общества»¹¹. Гражданское общество включает в себя в качестве двух полюсов одновременно начала истины частного и индивидуальную идентичность, так как оно «разрывает узы индивида, делает членов семьи чуждыми друг другу и признает их самостоятельными лицами», а также начала всеобщего, организующего частные интересы, потребности¹².

Итак, политическое «мы» эпохи Модерна – это совокупность частных, эгоистических, разнонаправленных интересов, превращенных в некое воображаемое единство с помощью рационально-ориентированных средств поддержания «общего блага». В формирующем политическую идентичность представлении человека эпохи Модерна разум заставляет индивидов сдерживать эгоистические аффекты, превращая людей из своекорыстных «естественных человеков» в законопослушных граждан. Внешней формой, оболочкой этого политического «мы» выступает государство-

⁹ Heidegger M. Nietzsche. Paris, 1971. Vol. 2. P. 23.

¹⁰ О роли социального воображаемого и формировании идентичности западного человека эпохи Модерна см.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995; Касториадис К. Указ. соч.; Giddens A. The Consequences of Modernity. Stanford, 1991, и др.

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

¹² Там же. С. 268. § 268.

нация. Весьма примечателен тот факт, что в политическом дискурсе нового времени нация выступает как синоним общности всего населения данной страны (вне зависимости от этнической принадлежности отдельных его групп или представителей), а также как синоним государства как субъекта международных отношений. Что же касается современных представлений о политической идентичности на Западе, то именно эти два наиболее существенных компонента ее формирования – рациональность и государство-нация – оказываются подвержены существенным деформациям. Прежде всего, и сама политика, и различные формы политического воображаемого (в том числе и политическая идентичность) не являются продуктами одного только разума и далеко не во всем ему подвластны и прозрачны для него¹³. С другой стороны, глобализационные процессы всё чаще и чаще заставляют и рядовых граждан, и профессиональных политологов задаваться вопросами относительно устойчивости в современных условиях такого феномена, как политический суверенитет, неразрывно связанный с существованием нации-государства эпохи Модерна. Существует обоснованная убежденность в том, что государство не является больше той инстанцией концентрированной идентичности, которой можно приписывать намерения, интересы и волю, а значит – все формулы суверенитета, которые предполагают единство государства¹⁴.

Однако весь комплекс этих факторов, изменяя механизмы формирования идентичностей, не приводит к «исчезновению» последних, поскольку потребность в обретении прочной опоры, в установлении социальных и политических связей в атомизированном обществе ничуть не уменьшилась. Что касается новых

¹³ Приведем здесь лишь одно из многочисленных рассуждений на эту тему, принадлежащее Корнелиусу Касториадису: «Мы не можем понять общество вне унифицирующего фактора, формирующего значимое содержание и переплетающего его с символическими структурами. Этот фактор – не просто “реальное”... Он не является также и “рациональным”... Если бы воображаемое вполне соответствовало плану рационального, история перестала бы быть действительно историей, она превратилась бы в простое приобщение к рациональному порядку или по крайней мере в чистую прогрессию рационального. Но если история и в самом деле *содержит* подобную прогрессию... то она ни в коем случае не может быть к ней *сведена*. С самого начала здесь проявляется определенный смысл, и он не может быть смыслом реального (соотнесенного с ощущаемым), так же как не является он и рациональным или же позитивно *иррациональным*. Не истинный и не ложный, он тем не менее принадлежит сфере значения и составляет присущее истории творчество воображения, в котором и через которое начинается и выстраивается история» (*Касториадис К.* Указ. соч. С. 180).

¹⁴ Подробный анализ такого рода концепций см.: *Филиппов А.Ф.* Суверенитет // *Апология.* 2005. № 3; *Он же.* Суверенитет как политический выбор // *Суверенитет.* М., 2006.

форм идентичностей, то здесь речь идет прежде всего о возрастании роли «микроидентичностей» по отношению к «макроидентичностям» и о политических конфликтах между ними¹⁵.

Такова модель формирования и развития западной политической идентичности, зарождение которой относится к истокам эпохи Современности и которая переживает свой кризис одновременно с кризисом своей эпохи.

Основные подходы к проблеме политической идентичности России

Формирование и развитие политической идентичности в условиях современной России, имея во многом те же корни и цели, отличается вместе с тем рядом особенностей.

В самом общем виде эти особенности можно было бы свести к следующим:

– во-первых, в современном российском политологическом и политико-философском дискурсе проблема политической идентичности России тесно связана с обсуждением проблем национально-цивилизационной идентичности нашей страны и дискуссиями об «особом» историческом пути России¹⁶;

– во-вторых, как отмечают многие исследователи, процессы формирования нации-государства, с существованием которого, как мы констатировали выше, в значительной степени были связаны представления о политической идентичности на Западе, в России не получили достаточного развития и были замещены развитием имперской по своей сущности политической структуры;

– и, в-третьих, формирование гражданского общества на российской почве также имеет свою специфику, обусловившую приоритет не столько индивидуалистических, сколько коллективистских моментов и акцентов в политических ориентирах российских граждан и их патерналистские ожидания.

Обратимся к более подробному анализу этих моментов.

¹⁵ По этому вопросу см.: *Тимофеев И.* Проблемы страновой идентичности в зарубежной политологии // *Международные процессы.* 2007. Т. 5, № 1 (13).

¹⁶ «Зависимость социально-политической морфологии от этнокультурного и шире – цивилизационного уклада – факт хорошо известный, – пишет в связи с этим И.Б. Левин. – Особенно рельефно такая зависимость прослеживается в структурах гражданского общества, которые, как многократно отмечалось, вырастают прямо в “теле” социума, из его сокровенных глубин. И возникающие здесь проблемы “отторжений” и “несовместимостей” приобретают чрезвычайную остроту» (*Левин И.Б.* *Гражданское общество на Западе и в России* // *Гражданское общество в России: структуры и сознание.* М., 1998. С. 24).

Прежде всего следует отметить, что в контексте дискуссий о цивилизационных путях развития России ось политической идентификации пролегает между двумя крайними точками – это выбор между универсализацией и вестернизацией и, соответственно, выстраиванием модели демократического правового государства по западному образцу, с одной стороны, и следованием собственной традиции сильного государства с отчетливыми патерналистскими и даже авторитарными акцентами – с другой. При этом нельзя не согласиться с К.Г. Холодковским, утверждающим, что это суть «линии размежевания, связанные с периодически встававшим перед страной и так и окончательно и не сделанным до сих пор выбором, не разрешившейся сколько-нибудь ясно *антиномией между современностью и традиционализмом*, западничеством и “почвенничеством”, демократией и авторитаризмом, политикой в интересах элиты и “социальной справедливостью»»¹⁷.

Ситуация идентификационного кризиса, невозможности сделать окончательный выбор в пользу одного из полюсов альтернативы в современном российском обществе объясняется целым рядом разнонаправленных факторов. С одной стороны, процессы глобализации, способствующие растущей атомизации общества, размывающие традиционные национальные ориентиры и ценности затрудняют идентификационные процессы значительных групп российского населения. С другой – провал радикальных либерально ориентированных реформ начала 90-х годов XX в. и вместе с тем нежелание большинства населения возвращаться к прежнему государственному социализму актуализируют тему «особого пути» российской государственности. «Последние пятнадцать лет привили россиянам лишь дополнительное отвращение к “нормальности”. Доминировавшая сначала самоуничижительная констатация “мы не можем стать такими, как все” затем сменилась надменной максимой «нам не следует быть такими, как все», – пишет в связи с этим В. Иноземцев¹⁸.

Сама по себе тема «особого пути» – отнюдь не чисто российское изобретение. Представления о своем собственном пути развития, отличном от других государств, присутствуют в политико-идентификационном дискурсе практически любого крупного развитого государства. И история России не более необычна,

¹⁷ Холодковский К.Г. Конфликт «западничества» и «почвенничества» в современной России. // Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании в контексте модернизации. М., 2004. С. 61. См. также: *Он же*. Идеино-политическая дифференциация российского общества: история и современность // Политика. 1998, № 2. С. 5–40.

¹⁸ Иноземцев В. Европейский «центр» и его «окраины» // Россия в глобальной политике. 2006. Т. 4, № 5. С. 78.

чем история, скажем, США или Франции. «Первое, что бросается в глаза при сравнении Соединенных Штатов и России, – это поразительное сходство двух народов, каждый из которых воспринимает себя совершенно особым: избранным и мессианским. Разумеется, представления европейцев о собственной роли и предназначении также не всегда скромны и адекватны», – отмечает далее В. Иноземцев¹⁹. При этом само понятие «особый путь» зачастую используется в чисто идеологических целях, превращаясь в «весьма удобное построение для объяснения на уровне публичной политики отклонений от рационально мотивированного развития в интересах личности, которые особенно ярко высвечиваются в кризисные периоды отечественной истории»²⁰.

Однако действительной особенностью России в формировании ее идентификационных ориентиров является тот факт, что многие из ее традиционных (и традиционалистских) ценностей оказались разрушенными в советский период, а собственно современные (т.е. относящиеся к эпохе Модерна) институты приживаются и укореняются с большим трудом. Поэтому цивилизационная и во многом зависящая от нее и определяемая ею политическая идентичность современной России оказывается своеобразным «разорванным единством»²¹. Неопределенность идентификационных моментов усиливается глобализационными процессами, в значительной степени затрудняющими политическую модернизацию в рамках традиционного государства-нации. Ярким проявлением такой идентификационной неопределенности России можно считать, пожалуй, сами дискуссии по проблемам национально-цивилизационной идентичности, в которых слишком много ключевых вопросов при отсутствии согласия в отношении самих концептуальных оснований, отсутствии доминирующих позиций, взаимное наложение и переплетение «старых» (самоидентификация по отношению к «Западу») и «новых» (изменение статуса в мире, перестраивание постсоветского пространства и др.) проблем²².

Второй момент касается идентификационных ориентиров, расположенных по оси «нация-государство»/«империя». Здесь

¹⁹ Там же.

²⁰ Семенов И.С. Культурные факторы и механизмы формирования российской национально-цивилизационной идентичности на рубеже XXI века // Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании в контексте модернизации: сб. ст. / Под ред. В.Р. Лапкина, В.И. Пантина. М.: ИМЭМО, 2004. С. 40.

²¹ Там же. С. 41.

²² См.: Малинова О.Ю. Конструирование идентичности: возможности и ограничения // Pro et contra. 2007. № 37. С. 61.

также наблюдается значительный разброс мнений, однако можно выделить две доминирующие группы мнений. Это, во-первых, идея «гражданской нации» (В. Тишков), в соответствии с которой Россия накануне революции была как империей, так и национальным государством на основе многонародной нации. При этом «в элитной среде гражданский национализм был доминирующей идеей, и он превосходил другие формы национализма – от почвеннического русского (в узкоэтническом смысле) до периферийного этнонационализма»²³. Государственный гражданский национализм как «идеология российской идентичности» в рамках этой концепции подразумевает опору на народный суверенитет, отстаивание национальных интересов страны на международной арене и проч. Однако данная позиция представляется не совсем последовательной. Ее автор утверждает, что Россия накануне революции 1917 г. была *одновременно* империей, и национальным государством, т.е. процесс формирования государства-нации или «гражданской нации», в терминологии автора, завершен не был. В современной же России, по его мнению, есть основания гражданской общности, но это обстоятельство еще не до конца осознается даже в научной среде из-за «политико-идеологической зашоренности исследователей истории России» и доминирования «позитивистского видения истории». Но коль скоро сам автор определяет идентичность как *«общеразделяемое представление граждан о своей стране, ее народе и чувство принадлежности к ним»*, то в таком случае сама идентичность опять оказывается явлением совершенно размытым и неопределенным²⁴.

Другая позиция, достаточно распространенная в среде либеральной интеллигенции, выступает со справедливой, на наш взгляд, критикой попыток построения «сверху» гражданского общества, которое может возникнуть только на основе самоорганизации. А коль скоро формирование гражданского «мы», создание образа гражданского единства может послужить первым шагом к формированию нации, то, следовательно, невозможно говорить об идентификации России как государства-нации. Поскольку нация в политическом аспекте – это не просто государство и его население, это даже и не просто гражданское общество, но общность, имеющая под собой культурно-ценностный фундамент и скрепленная узами гражданской идентичности. В России же вместо гражданской позиции распространен подданнический тип мышления, усматривающий главную свою опору в личности пра-

²³ Тишков В. Что есть Россия и российский народ // Pro et Contra. 2007. № 3 (37). С. 34. См. также: *Он же*. Самоопределение российской нации // Международные процессы. 2005. Т. 3, № 2; *Он же*. Кризис понимания России. М., 2006.

²⁴ Тишков В. Что есть Россия и российский народ. С. 29.

вителя (а не в каком-либо политическом институте) и подменяющий гражданский национализм национализмом узкоэтническим. Следовательно, рассуждает один из наиболее авторитетных представителей этой позиции в отечественной политологии Э. Паин, в современной России налицо типично имперский путь политической идентификации со всеми присущими ему компонентами: преобладание вертикальных связей над горизонтальными, персоналистский режим и подданническое сознание²⁵.

Таким образом, и этот срез идентификационных ориентиров дает нам весьма размытую конфигурацию и опять-таки очерчивает политическую идентичность как нечто промежуточное – «между нацией-государством и империей», между патерналистским и гражданским типами политической идентичности.

Россия между патерналистским и гражданским типами политической идентичности

Как нам представляется, причину неопределенности идентификационных политических ориентиров следует усматривать в исторической специфике модернизационных процессов в России, которые всякий раз оказывались незавершенными и которые обусловили особый тип гражданских взаимоотношений и отношений между гражданским обществом и государством. Самодовлеющим фактором идентификации было коллективное, а не индивидуальное начало. Это обстоятельство затрудняло выделение границ личного начала в пространстве политическом и социальном. Высшим олицетворением надындивидуального начала выступало государство. Массовое сознание ориентировалось на укрепление государственности и государства как на главный ресурс преодоления кризисов и противоречий», – пишет в связи с этим И.С. Семененко²⁶. Российский тип социально-политической системы есть результат очень специфического типа вхождения российского социума в эпоху эффективной структурности и формализации трех основных сфер общественной жизни: духовной, экономической и политической.

Любая эпоха зарождается как маргинальное явление в рамках предыдущей системы и затем универсализируется, т.е. постепенно охватывает все стороны жизни системы. В духовной сфере универсализация принципа структурности и формализации породила панрационализм. В экономической сфере она

²⁵ См.: Паин Э.А. Между империей и нацией, модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. М., 2004.

²⁶ Семененко И.С. Указ. соч. С. 44.

выступила как универсализация принципа товарности, универсальная комодификация (или капитализм). В политической сфере речь шла об универсализации принципа формального права как основы социальной интеграции и легитимации власти. Этот процесс проходит четыре основных этапа формирования современной социально-политической системы: индивидуализация личности, индивидуализация веры, секуляризация и, наконец, кризис зрелой индустриальной системы в сопоставлении России и Запада.

Россия вступила в эпоху Современности примерно в одно время с Западом, т.е. в XIII–XIV вв. На ранних этапах своего развития она сформировала весьма специфический (отличный от своего западного аналога) восходящий, аскетический тип индивидуализации, который позволил обществу выработать внутренние формы интеграции на основании добровольного самостоятельного следования нормам христианской нравственности. Эта общественная интеграция оказалась настолько успешным «социальным проектом», что за какие-то сто лет никому не ведомое дотеле место зарождения и развития этих новых христианских общин – Москва – стала центром мощного государства, подчинившего себе прежних захватчиков и продолжавшего стремительно расширяться. С экономическим ростом и развитием рыночного хозяйства, с усложнением общественного организма возникает проблема эксплуатации и отчуждения. Отчуждение же всегда представляет собой деиндивидуализацию. Но, деиндивидуализация в рамках российской цивилизационной парадигмы приняла своеобразные формы. Она опиралась на жертвенный, альтруистичный, аскетический характер православной индивидуализации. Если кризис западного Возрождения (индивидуализации) заключался в том, что Бог полностью растворился в человеческой природе, тем самым сделав моральным все природное и естественное, то кризис русской индивидуализации заключался в том, что человек полностью растворился в Боге и государстве как проявлении всеобщего божественного начала на земле. И в том, и в другом случае к XVI–XVII вв. и на Западе, и в России нарастает кризис гуманизма в форме деиндивидуализации. На Западе общеправославное растворяется в частном (эпоха Макиавелли и Шекспира), а в России, наоборот, частное, индивидуальное – в общеправославном, государственном (эпоха Иосифа Волоцкого и Ивана Грозного). Следствием кризиса индивидуализации становится бескрайний аморализм, а деморализованное общество не способно к внутренней гражданской интеграции. Деморализованное общество, как правило, атомизируется и погружается в хаос «войны всех против всех».

Если бы не было найдено выхода из этого первого кризиса – кризиса индивидуализации, – то эпоха могла бы оборваться, остаться незавершенной. Но выход был найден. На Западе атомизация и кризис позднего Возрождения был преодолен с помощью Реформации. Именно индивидуализация веры открыла путь к новому индивидуализированному типу морали: мораль как внутренне добровольное следование общим нравственным нормам стала тем стержнем, вокруг которого началась внутренняя общественная интеграция, превратившая общество из объекта в субъект политического и экономического процесса.

Кризис западной индивидуализации для своего преодоления требовал возрождения и индивидуализации божественного начала, кризис же восточной индивидуализации требовал как раз возрождения и реабилитации личностного, индивидуального начала в вере и социальности. Русская индивидуализация веры, связанная сначала с движением нестяжателей, а затем – лидеров русского старообрядничества, была направлена на возрождение сознательного и добровольного, инициативного характера веры. Интересно, что если на раннем этапе она еще была связана с идеалами монашеского аскетизма (нестяжатели), то уже в период раскола материальный, физический аскетизм уходит на второй план, появляются элементы социальной ответственности верующего, идеи сознательного построения общественных отношений и хозяйственных связей на основе интериоризированных нравственных принципов христианства. Не случайно купеческое, торгово-промышленное сословие России было столь привержено старообрядческой идеологии. Эта идеология, так же как и протестантизм, задавала внутренний стержень для общественного доверия и общественной интеграции, без которых невозможна гражданская интеграция и капиталистическая хозяйственная деятельность.

Проблема России заключалась в том, что процесс индивидуализации веры, начавшийся в ходе русского раскола, был остановлен, разрушен и подавлен силами государства и Церкви. В результате был сорван очень важный этап вхождения России в эпоху Модерна – этап индивидуализации веры. Лишенное внутреннего морального стержня, общество стало легкой добычей государственной и церковной бюрократии, которая очень быстро использовала это «духовное преимущество» и повела атаку на экономические и политические права общества. Уже через 30 лет после поражения раскола и казни его идейных вождей большая часть деморализованного российского общества была обращена в крепостное рабство и фактически исключена из реального экономического процесса. Русские крепостные участвовали в том

международном рынке зерна, в который активно включилась Россия к XVII–XVIII в., но не в качестве *субъекта*, а в качестве *объекта* экономических и политических отношений. Роль субъекта же взяла на себя узкая прослойка бюрократической элиты, приступившая к очень своеобразной «*вестернизации*» в эпоху Петра. Суть этой «вестернизации» в политическом плане заключалась в секуляризации государства. Так мы переходим к третьему этапу, завершающему становление Современности в Европе и России – секуляризация государства, переход от патерналистского к светскому типу государства.

На Западе этот процесс стал результатом «движения снизу»: опираясь на новый тип индивидуализации и интегрированное с помощью внутренних форм религиозности, общество уже не могло удовлетворяться традиционным, патерналистским типом легитимации власти, характерным для позднего теократического государства. Трансформация общества из патерналистского, теократического, внешне интегрированного в гражданское, вступила в противоречие с устаревшими формами власти. Буржуазные революции XVII–XVIII вв. в Европе положили начало этому перевороту. В итоге начался процесс превращения государства из субъекта в объект, инструмент для реализации обществом своего общественного интереса. Превращение государства из патерналистски-теократического в гражданское принципиально изменило направление вектора контроля. Контроль «сверху вниз», от власти к обществу дополняется контролем «снизу вверх», от общества к власти. Возникает система разделения властей. Общество начинает вводить свои инструменты контроля за властью в виде институтов представительной демократии. В результате в ходе европейской секуляризации на смену одним формам социального контроля (теократический контроль церкви) приходит другой, действительно общественный тип социального контроля – контроль через гражданские представительные институты.

В России секуляризация государства тоже произошла примерно тогда же, когда и в Европе (в конце XVII – начале XVIII в.). Но произошла она иначе и с иными последствиями для общества и государства. Срыв индивидуализации веры в ходе раскола затормозил процесс трансформации общества из патерналистского в гражданское. В результате кровопролитных репрессий, следовавших за событиями раскола и направленных на искоренение свободы совести, деморализованное общество было подвергнуто тотальному закрепощению. Народ поднялся на войну с властью. Но крестьянско-казаческое восстание под руководством Степана Разина было жестоко подавлено, а лишенное объединяющего

нравственно-религиозного начала общество не смогло интегрироваться изнутри, чтобы поставить перед властью вопрос о защите своих собственных прав.

Следует отметить очень точные шаги московской власти, наученной и напуганной кровавым опытом своих английских «коллег». Используя все имеющиеся в ее распоряжении средства и резервы (от идеологических, до экономических, религиозных и даже геополитических) российская власть в XVII в. сделала всё для того, чтобы не допустить трансформации России от теократически-патерналистского к национально-гражданскому государству. Вместо этого страна пошла по пути разорительного для общества имперского расширения. Однако это была своеобразная империя. Так и не ставший субъектом политического и экономического процесса в своей собственной стране, не сформировав механизмы и институты демократического правления, народ России стал главным объектом эксплуатации и главным средством для удовлетворения имперских амбиций правящей военно-бюрократической верхушки.

Но для завершения и упрочения своего контроля над обществом правящая военно-бюрократическая верхушка должна была навсегда покончить с той ролью, которую играла в обществе Русская православная церковь. При всей своей сложности и неоднозначности институт Русской православной церкви до и особенно в ходе раскола выполнял очень важную *функцию общественного контроля за властью с точки зрения соответствия ее действий нравственным христианским нормам*. Русская православная церковь, еще не отчужденная до конца от общества и не превращенная в простое министерство и идеологический инструмент антинародной власти в лице своих святых, пророков, иногда патриархов, иногда юродивых, имела огромный вес и авторитет в русском обществе и признавалась заступницей перед неправыми действиями власти. Не случайно в ходе раскола русская церковь стала колыбелью новых индивидуализированных форм нравственности и религиозности. И не случайно именно по этой части русской церкви пришелся главный удар со стороны власти.

Поражение раскольников разрушило возможность внутренней гражданской интеграции и позволило власти не допустить формирования новых гражданских форм общественного контроля взамен теократических. Одновременно, дискредитировав в ходе раскола национальную церковь в глазах общества и лишив ее тем самым реальной общественной поддержки, власть поставила перед собой цель – избавиться и от теократического контроля со стороны Церкви. Но социальный смысл русской секуляри-

зации государства принципиально отличался от своего западного аналога. В ходе секуляризации политической власти в России, осуществленной «сверху», военно-бюрократическая правящая элита избавилась от религиозно-теократической формы общественного контроля и не допустила формирования гражданской. В результате страна перешла от национального теократического государства к патерналистской светской империи, минуя стадию национального гражданского государства.

Таким образом, в России сформировался своеобразный тип индивидуализации личности – восходящая индивидуализация, – плохо приспособленный к четкой фиксации социальных границ между индивидами, обществом и государством. Россия не смогла в XVII в. осуществить второй важный этап – этап индивидуализации веры, что не позволило своевременно оформиться внутренним гражданским формам интеграции, вызвав искусственную задержку общества на стадии патерналистской политической культуры. Последнее не замедлило сказаться и на экономическом (крепостное право), и на политическом (полное бесправие) положении народа в границах своего государства. В результате Россия избежала опасной для патерналистского типа власти стадии национального гражданского государства. И наконец, секуляризация власти в России произошла в ходе преобразования власти не из патерналистской в гражданскую, а из теократически-патерналистской в светскую патерналистскую имперскую власть. Общество сохранило прежний патерналистский тип подчинения, а власть добилась полного освобождения от какой бы то ни было моральной ответственности за свои действия перед обществом.

Как назвать этот тип политического проекта? Незавершенный, расколотый, тотальный, патерналистский... Очевидно одно: именно он стал впоследствии основой того своеобразного варианта индустриализма, который получил название реального социализма и противопоставил себя в этом качестве своему западному аналогу в лице *welfare state*. В его основе – не гражданская модель взаимодействия общества и государства, а патерналистская. И все-таки, по нашему мнению, такой тип общества можно было бы охарактеризовать как относящийся к эпохе Современности (*Modernity*). Оно создало особый тип зрелого индустриализма, оно, так же как и западное общество, вошло в глубокий кризис в середине 70-х годов XX в., оно, так же как и западное общество, пытается решить те же самые проблемы выхода за рамки эпохи Современности, преодолеть ее кризис, обусловленный глобализацией.

Отличительной чертой зрелого индустриального западного общества является его высокоорганизованный характер. Вместо суммы слабо связанных локальных рыночных сегментов появ-

ляется единая органическая система с единым центром и множеством сложноподчиненных, иерархически связанных с ним структурных подразделений, подсистем. По мере перехода к организованному индустриальному обществу функции контроля всё больше смещаются из сферы непосредственного рынка в сферу бюрократических организаций, новых инфраструктур, возникающих на производстве, на транспорте, в коммуникациях и средствах связи. Расширение системы стимулирует централизацию и формализацию контроля, увеличение скоростей системы и нарастание иерархичности ее управления. М. Вебер говорит о том, что именно бюрократическая форма контроля, интеграции и управления в полной мере соответствует зрелому индустриальному типу экономической системы²⁷.

Такие определяющие элементы *бюрократизации системы управления и контроля*, как неперсонифицированное отношение к обработке информации, использование заранее определенных формальных правил принятия решений, четкое разделение труда, обязанностей и ответственности, иерархия власти, специализация функций принятия решений – становятся отличительными чертами управления в условиях не только западной рыночной системы, но и восточной (советской) индустриальной системы. Все эти процессы начали развиваться в России еще во второй половине XIX в. и затем резко усилились в XX в.

Вторым важнейшим моментом сходства было то, что и на Западе, и на Востоке в основе производства лежал *отчужденный и отчуждаемый труд*, причем и там, и там основой отчуждения было отделение рабочей силы от условий труда.

Третьим общим моментом для обоих типов индустриальных систем была *экономия масштаба и фордистская организация труда* как главный источник повышения эффективности производства.

Четвертой общей чертой двух индустриальных систем был *представительный тип политического участия* в социальной интеграции. По сравнению с более ранним непосредственным типом политического участия (сегментивным этапом), когда общенациональная политическая система выступает как сумма локальных сообществ, развивается новый, опосредованный, тип политического участия, основанный на принципе общенациональной партийной представительности и профессионализации политического процесса. Общество делится на политический авангард и политическую массу.

²⁷ Weber M. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. New York, 1922,

Пятой важной чертой зрелого индустриализма, характерной для обеих систем, стала *специализация интеллектуального труда* в рамках системы, *массовизация* его, *пролетаризация* и нарастание его зависимости от системы.

Совпадение этих черт в обеих зрелых индустриальных системах и на Западе («капитализм»), и на Востоке («социализм») говорит о том, что мы имели дело с двумя разновидностями зрелого индустриализма. Однако доминирующий тип политической культуры был разным. И именно это различие обусловило разные проявления кризиса этой эпохи.

Если на Западе в основе отчуждения, отделения рабочей силы от условий труда, лежала частная собственность и институты частного владения, то в России рабочая сила отчуждалась от условий труда государством. Отчуждение воспроизводилась в разных формах: в одном случае в структурной, в другом – в тотальной. В то время как в условиях западного, рыночного индустриализма шло постепенное нарастание элементов государственного участия в экономических процессах, в России государство сразу взяло под свой контроль все сферы жизни общества. При этом и там, и там развивалось массовое производство продуктов в виде товаров, массовая форма подключения рабочей силы к условиям труда в виде товарообмена и традиционные индустриальные формы социальной интеграции, контроля и управления. Централизованный бюрократический тип управления, планирования и контроля, который на Западе лишь дополнял сохранявшийся потребительский контроль рынка, в России принял универсальную и всеобщую форму. Представительная партийная демократия на Западе, сохранившая свою формально структурную, плюралистическую форму, в России приобрела черты тотального представительства в лице единой правящей партии.

При этом и в той, и в другой системе шел процесс выхолащивания реального демократического участия граждан в политическом процессе по мере превращения партий в профессиональный политический «авангард», а затем и полного отчуждения их от своих избирателей. В обоих случаях в ходе развития «революции управляющих» нарастали процессы неподконтрольности элиты, отрыва от общества ее «руководящего и направляющего ядра». Обе системы – и рыночная (партикулярная) и распределительная (тотальная) – имели сходную структуру воспроизводства интеллектуального потенциала, составлявшего узкую верхушку социальной пирамиды и начавшего стремительно разрастаться только с конца 50-х–начала 60-х годов XX в.

Интересно, что и кризис обеих поздних индустриальных систем вызвали совершенно сходные причины: научно-техническая

революция, означавшая конец эпохи фордизма и соответствовавших ей форм социальной интеграции, контроля и управления, базировавшихся на принципах экономии на масштабе, опосредованном представительном политическом участии, однонаправленном типе социального контроля и планирования и преимущественно вертикальном типе социальной интеграции и управления. Резкое увеличение скоростей экономического развития, переход от стандартизированного к инновационному типу производства обусловили *неэффективность всех жестко структурированных, формализованных систем поздней Современности (Modernity)*. Традиционные иерархические институты управления (в лице бюрократических институтов) перестали реально управлять процессом, а традиционные – иерархические, структурные – формы политического участия и контроля (в лице громоздких представительных институтов) перестали реально контролировать процесс управления со стороны общества. Это и означало кризис эпохи.

Таким образом, объективной причиной, вызвавшей кризис и распад советской государственности, стал кризис патерналистской модели отношений общества и власти, не способной обеспечить эффективность, а главное, легитимность власти в условиях перехода на новый постиндустриальный этап развития и ускорения процессов глобализации. В этом, кстати говоря, состояло серьезное отличие стоявших перед Россией вызовов 80–90-х годов прошлого века от ситуации, скажем в Китае. Не завершивший еще процесс индустриализации Китай не столкнулся в такой мере с кризисом легитимации патерналистского типа власти и даже сумел использовать это своеобразное «преимущество» исторического отставания, сохранив и лишь слегка модифицировав традиционный тип власти. Советская же система распалась под ударом кризиса традиционной легитимации власти. Надо сказать, что, несмотря на то что нынешней власти удалось преодолеть наиболее опасные последствия распада государственности, ключевая проблема, породившая этот кризис, до сих пор остается нерешенной.

Вызовы для России

Российское общество не может вернуться назад. Все опросы общественного мнения свидетельствуют о нежелании общества возвращаться ни в сталинскую, ни даже в более «спокойную» брежневскую эпохи. В качестве главной причины, как правило, указывается несовместимость этих форм власти с такими важными постиндустриальными ценностями, как индивидуальные политические и экономические свободы, человеческое достоин-

ство, гражданские права, принцип общественного суверенитета. Никакая «усталость» общества от реформ не может изменить этой потребности в новом гражданском типе легитимации власти на этапе постиндустриального развития, поскольку здесь главной движущей силой становится уже массовизация интеллектуальной деятельности, которая требует совершенно нового активного, индивидуализированного типа политического участия и легитимации власти. Нынешний ход глобализации не снимает, а, напротив, усиливает международную конкуренцию в сфере распределения экономического и политического влияния. В этих условиях только сильные государства имеют шанс удерживать и наращивать свой вес. Но сила государства в условиях глобализации начинает всё больше определяться степенью его легитимности в глазах собственного общества, с одной стороны, и мирового сообщества – с другой. Причем речь идет именно о мировом сообществе, а не только о мировой элите. Именно та система, которая сумеет создать наиболее притягательный для своего и мирового сообщества тип власти, сможет обрести самый большой вес в условиях глобализации и самые большие возможности.

Для России это означает дальнейшее движение в направлении гражданского типа легитимации власти и гражданского типа политической идентичности. Какие же вызовы ожидают ее на этом пути?

Вызов «национальной интеграции»

Очень важно отдавать себе отчет в том, что общества постсоветского пространства, и в том числе российское, не прошли в своем политическом развитии стадию национально-государственного самоопределения, которая на Западе стала базовой для развития гражданского общества. Россия развивалась от теократической империи к советской государственности. Поэтому проблема национального политического самоопределения общества должна быть решена. Но решена именно в гражданских демократических формах, а не в авторитарно-националистических. Нужно совершенно определенно заявить о национальном самоопределении как о гражданском, а не как об этническом. И в этом смысле новое гражданское самоопределение есть самоопределение социально-политическое и мультиэтническое.

Вызов «гражданской этики»

Гражданский тип политической самоидентификации на Западе был бы невозможен без предварительной трансформации – индивидуализации этики в ходе Реформации. Мы не должны забывать, что патерналистский тип политической идентичности базируется на преимущественно архаичном, неиндивидуализированном типе

религиозности и морали. Поскольку в России процесс индивидуализации веры был остановлен в силу ряда причин, традиционный патерналистский тип этики был просто заменен на секуляризованный, но столь же патерналистский в своем основании тип коммунистической этики. Смена религиозной идеологии на коммунистическую не изменила существа этического компонента. Общество так и не обрело индивидуализированных этических ценностей, способных стать основой его внутренней консолидации и индивидуализации. Поэтому важнейшая проблема для России сегодня – это переход от патерналистского к гражданскому типу социальной этики.

Вызов пропущенной стадии представительной демократии

Постсоветскому обществу в целом и российскому обществу, в частности, предстоит развивать гражданский тип политической идентичности в условиях, когда традиционные формы представительной демократии, в которых на протяжении многих десятилетий существовал западный мир, сами находятся в кризисе под влиянием глобализации. В этих условиях буквальное воспроизводство формальных институтов демократии необходимо, но уже недостаточно для устойчивой гражданской легитимации власти и политической самоидентификации. Традиционные представительные демократические институты должны быть дополнены более современными формами общественного участия, возникающими на низовом уровне, такими как экологические, социальные, образовательные и иные объединения граждан, направленные на соучастие и самоуправление в рамках решения конкретных социальных проблем. Действительно общественное, низовое развитие этого сектора исключительно важно для усиления легитимности российского государства в глазах общества. И имитация этих структур не должна подменять собой целенаправленной политики, способствующей их действительному конструктивному развитию. А то, что это должны быть именно целенаправленная национальная политика и стратегия, подтверждается не только эфемерностью многих ныне существующих негосударственных объединений, но и тем фактом, что российскому обществу предстоит преодолеть развившийся в советский период очень опасный синдром политического и социального абсентеизма.

Вызов постсоциалистического политического абсентеизма

Мы должны понимать, что постсоциалистическое общество характеризуется глубоким разочарованием в политической активности как таковой. Опыт принудительной «политической активности» в рамках существовавших профсоюзов, комсомольской и

прочих организаций, преимущественно имитировавших реальное общественное участие, нанес серьезный ущерб вере людей в возможность реальной эффективной общественной интеграции. Разочарование в общественной деятельности поставило под вопрос такие важнейшие гражданские ценности, как «общественный интерес», моральность и социальная ответственность, патриотизм, справедливость, гуманизм. Без возвращения этих ценностей невозможно говорить всерьез о восстановлении легитимности гражданского типа власти, гражданской политической идентичности современной России.

* * *

Мы определили специфику политической идентичности по сравнению с другими формами социальной идентичности (цивилизационной, этнической). Было рассмотрено два «полюса» политической идентичности – гражданский и патерналистский, зафиксирован кризис политической идентичности в условиях глобализации в качестве общей проблемы для всех регионов мира. Мы рассмотрели также влияние процессов глобализации на кризис традиционного гражданского типа политической идентичности на Западе и выявили специфику формирования российского типа политической идентичности в ходе трансформации от патерналистской к гражданской модели. Мы определили основные «вызовы» и проблемы в сфере гражданской политической идентичности России, которые несет с собой глобализация.

Тем не менее при определении реальной политической стратегии развития России нельзя недооценивать серьезный потенциал патерналистского менталитета и политической традиции. Учитывая мало изученный на сегодняшний день феномен развития новых, достаточно «эффективных» форм неопатерналистских моделей в не-западных регионах мира, тема объективного исследования этого аспекта неизбежна при дальнейшем анализе проблемы политической идентичности современной России.

Политическая идентичность, легитимность и суверенитет в условиях глобализации

Итак, мы выявили особенности двух основных типов политической идентичности (гражданского и патерналистского) между которыми колеблется большинство современных социальных систем. Теперь для нас важно рассмотреть к какому из этих двух типов политической идентичности тяготеет современная Россия. Сразу следует оговориться, что сегодняшняя Россия

находится на развилке. В принципе, если брать спектр политических возможностей, то оба эти типа политической идентичности возможны для России. Поэтому вопрос состоит в том, какой тип политической идентичности в максимальной мере соответствует интересам политической, экономической и культурной конкурентоспособности России в условиях современной глобализации.

Существует мнение, что глобализация снимает проблему политической консолидации сообществ в рамках государств и требует новых форм общественной консолидации уже на глобальном надгосударственном уровне. В какой-то мере с этим утверждением действительно можно согласиться, поскольку глобализация ведет к появлению новых международных, негосударственных центров власти, которые ускользают из-под контроля демократических общественных институтов и процедур, сложившихся в рамках традиционных государств. Поэтому задача формирования глобальных институтов общественной гражданской консолидации имеет огромное значение для противодействия узурпации глобальной власти со стороны этих новых международных институтов.

Однако это не единственная угроза обществу, которую несет с собой глобализация в том виде, как она осуществляется сегодня. Не следует забывать, что процессы глобализации, активизировавшиеся с конца 60-х годов XX в. вследствие внедрения новых информационных технологий и значительно ускорившиеся после распада биполярной мировой системы, развиваются в условиях исключительной экономической и политической неравномерности мирового социума. В этой ситуации размывание традиционных форм государственного суверенитета по-разному отражается на судьбе сообществ-лидеров и аутсайдеров глобального социально-экономического процесса. Главным историческим преимуществом сообществ-лидеров (как правило, это бывшие страны-метрополии) является то, что они вступили в эпоху глобализации с уже завершенным, зрелым, оформившимся гражданским типом политической идентичности.

Почему завершенный, оформившийся тип гражданской политической идентичности создает политические и экономические преимущества в условиях глобализации? Ведь существует феномен Китая, Индии и ряда других постколониальных регионов, продемонстрировавших высокие темпы роста и глобальной конкурентоспособности в рамках скорее патерналистских, нежели гражданских форм. Не является ли это знаком и для России? Может быть, нам тоже следует использовать ресурсы, определенные стороны своего «постколониального», архаического менталитета

для обеспечения экономических и политических преимуществ в глобальной конкуренции?

Патерналистский тип политической идентичности подходит для тех регионов мира и для тех сообществ, где он *может* обеспечить *действительную* легитимность власти. Там же, где общество в силу целого ряда причин экономического, политического и социокультурного характера *переросло* патерналистский тип политической идентичности, никакие попытки легитимизировать власть с помощью патерналистского принципа не будут эффективны. Патерналистский принцип легитимации власти может работать в обществах, не завершивших индустриальный переход, в обществах, включающих в себя большой сегмент сельскохозяйственного населения. Подобного типа сообщества «творчески» используют глобализацию, занимая высвобождающуюся индустриальную нишу в глобальном разделении труда. Уровень индивидуализации в такого рода сообществах еще настолько низок, что не составляет серьезной угрозы для патерналистских идеологических доктрин, цементирующих подобные общества. Именно это и обеспечивает легитимность, т.е. искреннюю «приняемость» патерналистских режимов со стороны определенных сообществ.

Для России патерналистский тип политической идентичности неприемлем не потому, что он менее гуманен или менее «приятен», а потому, что по своему экономическому, политическому и культурному уровню уже к началу 70-х годов прошлого века Россия объективно переросла и исчерпала ресурсы индустриального этапа, при котором патерналистский тип легитимности власти был возможен для общества. Все попытки искусственно «задержать» Россию на стадии патерналистской политической идентичности коммунистического образца оказались обреченными. Власть, основанная на патерналистском принципе поглощения индивидуальности, оказалась нелегитимной в глазах общества, несовместимой с новым типом политических, экономических и культурных потребностей, которые вырастали на почве постиндустриального перехода. А вслед за утратой властью легитимности со стороны общества, потеряло суверенитет и Советское государство, опиравшееся на этот тип власти. Итак, гражданский тип политической идентичности предпочтителен для России именно потому, что только он сможет обеспечить легитимность политической власти и устойчивость социально-экономической системы для страны, осуществляющей постиндустриальный переход в условиях глобализации.

Глобализация не ликвидирует конкуренцию стран и народов, а значительно изменяет условия для конкуренции. И преимуще-

ства в этой конкуренции получают сообщества, сумевшие найти такие формы консолидации, которые наименее уязвимы со стороны глобализационных процессов. Действительно, разрушая суверенитет государств в его традиционном понимании, глобализация ставит современные сообщества перед необходимостью находить и формировать такие формы суверенитета, которые были бы менее уязвимы и более надежны. Поэтому проблема политической идентичности того или иного сообщества в условиях глобализации неизбежно упирается в проблему поиска им новых форм обеспечения своего суверенитета. Однако здесь возникают проблемы иного характера.

Компаративистский и исторический аспекты проблемы суверенитета

«Суверенитет» дословно означает верховную власть или исключительное верховенство. Это понятие было введено в Европе французским юристом XVI в. Жаном Боденом, впервые связавшим суверенитет не столько с властью верховного сюзерена, сколько с могуществом и независимостью государства как такового в противоположность власти вассальных правителей. К середине XVII в., когда оформляется Вестфальская система, знаменовавшая собой официальное начало эпохи национальных государств, пришедших на смену теократической Священной Римской империи, суверенные права были признаны за всеми государствами. Вестфальский мир 1648 г. только зафиксировал новый тип международной системы – системы национальных суверенных государств, пришедший на смену теократической империи. Однако действительный процесс оформления наций и формирования национальных государств на Западе завершился только в эпоху буржуазных революций XVII–XVIII вв. Именно в ходе этих революций государственный суверенитет из феодального, патерналистского права сюзерена превращается в гражданское право народа-нации. Осмысление этого процесса и формирование уже современного понятия суверена мы находим у Гоббса, Локка, французских просветителей и в окончательной форме у Иммануила Канта в его трактате «К вечному миру». Критикуя устаревшее понимание государства и политической власти как «собственности государя», которую можно завещать, наследовать, дарить, завоевывать, Кант формулирует новое представление о государстве как «моральном лице» определенного сообщества, как продукте общественной консолидации и общественного согласия. Отныне субъектом политической власти становится уже не конкретное

правлящее лицо (или группа лиц), а народ, который лишь поручает, назначает или доверяет определенному лицу или институту защищать или реализовывать эту власть в интересах народа, с согласия народа и в рамках определенных, установленных законом процедур. Так оформляется на Западе новое понятие национального суверенитета как суверенитета народного. В этом смысле гражданская доктрина национального суверенитета, развившаяся и оформившаяся в XVIII в., приходит на смену средневековой теократической патерналистской доктрине верховной власти как «божественного права», предполагавшей носителем суверенитета монарха, получившего свою власть непосредственно от Бога. В настоящее время именно гражданский тип легитимации власти и суверенитета рассматривается как общезначимый. Хотя в большинстве регионов постколониального мира реальный процесс трансформации принципа суверенитета из патерналистского в гражданский так и не был завершен.

Таким образом, суверенитет европейских национальных государств, по существу, совпадает с суверенитетом народа. Это имело очень важные последствия для развития европейской демократии. Ведь понятие суверенитета имеет два измерения: внешнее и внутреннее. Внешнее измерение суверенитета фиксирует независимость государства от других государств. Это внешнее измерение суверенитета вполне может быть сформировано и на базе патерналистского, негражданского типа политической идентичности. Но гражданский тип суверенитета предполагает и внутреннее измерение, которое фиксирует степень суверенности общества по отношению к своему государству. И чем выше эта степень суверенности общества, тем выше и надежнее легитимность государственной власти. По существу, обществам, завершившим переход от патерналистского к гражданскому типу политической идентичности не знакома дилемма «сильное государство или сильное общество». В этих системах государство просто не может усиливаться, ослабляя и разрушая общество, поскольку оно сразу утрачивает свою легитимность. Поэтому когда мы говорим о суверенном государстве в европейском значении этого слова, мы имеем в виду государство, сформированное свободным сообществом-нацией для осуществления и защиты своих социально-экономических, политических и культурных интересов как от внешних, так и от внутренних противников.

В России ситуация с суверенитетом была несколько иной. В силу целого ряда исторических обстоятельств в России самостоятельное независимое государство сложилось гораздо раньше, чем на Западе. В конце XV—начале XVI в. Иван III провозглашает конец государственной зависимости от монголов. Но дело здесь

было даже не в этом. Характерна фраза, сказанная тем же Иваном III немецкому резиденту Поппелю в ответ на переданное им предложение Германского императора «узаконить», легитимизировать московскую власть общепринятыми в Европе средствами – приняв вассалитет от германского императора. Тогда Иван III ответил очень неожиданно для европейцев: мы, мол, черпаем легитимность своей власти в опоре на моральные ценности и согласие собственного народа²⁸. Именно с этой точки зрения понятие «суверенность» в России XV–XVI вв. было сформулировано как «самодержавство» или «самовластие». Тогда это понятие вовсе не имело еще того авторитарного и антиобщественного смысла ничем не ограниченной, бесконтрольной власти над обществом, который оно приобрело позднее, особенно в эпоху крепостного права.

Особенность России по сравнению с Европой состояла в том, что она сформировала самостоятельное государство, опираясь не на граждански-правовой, а на социально-религиозный тип общественной интеграции. Причем сформировала его задолго до того, как в самой Европе начал оформляться институт суверенных национальных государств и осмысление этого процесса. В этом смысле наш путь к суверенному государству был отличен от европейского. Россия оформилась как суверенное государство не в ходе гражданской трансформации социальной системы, а еще на стадии теократического, патерналистского общества. Это не могло не отразиться на специфике дальнейшей эволюции отношений общество – государство в России по сравнению с Европой. Во-первых, государственный суверенитет (или то, что было позднее им названо) оформился до гражданского общественно-суверенитета и вне прямой связи с ним. Это уже исторически разорвало существовавшее в Европе единство и взаимосвязь государственного и общественного суверенитета. Во-вторых, поскольку московская государственность, по существу, была воссоздана религиозно-интегрированным обществом, государство и не рассматривалось как отдельный от общества институт. И только к XVI в., когда государственный и церковный институты окончательно окрепли и вошли во вкус усиленной эксплуатации общества, начинаются поиски оснований для общественного суверенитета перед государством, причем как в собственно политической, так и в религиозной сферах.

Как известно, в силу ряда причин российское общество так и не смогло завершить процесс социальной суверенизации ни

²⁸ См.: *Ключевский О.В.* Соч.: В 9 т. Т. 2: Курс русской истории, ч. 2. М.: Мысль, 1987. С.110.

в религиозной, ни в политической, ни в экономической сфере. Кульминация этих процессов пришлась на XVII век – эпоху Раскола и Смуты. Внутренние формы общественной интеграции были на несколько столетий пресечены и российское общество, по сути, ушло с политической арены карты Европы, уступив свое место и свои функции исключительно государству. А суверенитет государства так и не получил реального выражения и, следовательно, реальной поддержки в лице общественного суверенитета. Так общественный суверенитет на несколько столетий был снят с исторической повестки дня для России. А государственный суверенитет стал рассматриваться как единственно возможная форма суверенитета, никак не связанная, а зачастую, прямо противостоящая общественному суверенитету.

Именно с этого времени берет начало та опасная, чреватая социальными взрывами тенденция развития российской государственности, при которой легитимность власти в глазах общества часто носила исключительно «имитативный» характер. Не имея реальной гражданской легитимности и не допуская ее формирования, российская власть на протяжении нескольких столетий пыталась имитировать свое единство с обществом, опираясь на остатки патерналистских иллюзий в общественном сознании (которые, кстати, совершенно не подкреплялись фактами реальной экономической и политической жизни общества). Как известно, «самодержавие», «православие» «народность» не смогли удержать расплывающуюся систему. Катастрофа 1917 г., казалось, всколыхнула общество и подняла его на волну политической активности и субъективизации, однако укорененность патерналистского сознания в политической культуре сыграла роковую роль. Русская революция привела не к смене социальной модели с патерналистской на гражданскую, а к смене идеологического обоснования патернализма. На смену «православию», «самодержавию», «народности» пришло «единство партии и народа», «демократический централизм» и «профсоюзы как приводные ремни» от власти к обществу. А изначальный порыв исторического общественного творчества выродился в бюрократическую «охоту на ведьм» в ходе массовых репрессий, направленных против самого общества.

Конечно, советская система имела двойственный характер. Все-таки, она была дитя революции и поэтому, в особенности на ранних этапах, несла в себе достаточно мощный заряд общественной активности и социального творчества. Но одновременно эта активность не была направлена на защиту общественного суверенитета и индивидуальных свобод перед лицом государ-

ства. Индивидуальный, групповой, общественный суверенитет не только не рассматривались как базовые ценности, но открыто осуждались революционной идеологией как противоположные коммунистическим коллективистским, интегрирующим ценностям. Так снова была упущена возможность зафиксировать и развить общественную консолидацию и завершить процесс гражданской трансформации общественных и политических институтов. В итоге вновь восторжествовал патерналистский принцип легитимности, растворяющий общество в государстве и оставляющий его беззащитным перед социальным вырождением последнего, что и нашло свое завершение в брежневскую эпоху. В этом смысле крах советской системы был закономерен не только потому, что пришла новая постиндустриальная информационная эпоха, сделавшая советскую патерналистскую модель неуправляемой, но еще и потому, что вместе с индустриализмом для России оказался исчерпанным последний ресурс патерналистской легитимации власти и основанного на ней государственного суверенитета. В 1991 г. советская система перестала существовать, и никто не встал на ее защиту.

Таким образом, объективной причиной, вызвавшей гибель советской системы стала не слабость власти (это как раз было следствием), а кризис патерналистского типа политической идентичности и легитимации власти. Подъем гражданской активности эпох Горбачева и раннего Ельцина захлебнулся во встречном потоке политического и экономического мародерства, которым всегда сопровождается революционная эпоха. Дело дошло до того, что перед приходом к власти Путина Россия оказалась перед угрозой политического распада. Перед этой страшной угрозой проблема гражданской трансформации системы временно ушла на второй план. Ушла, но не была решена.

Российское общество в поисках новых ориентиров

Следует начать с того, что российское общество отвергает как сталинско-брежневский, так и ельцинский типы развития. Коммунистический режим отвергается за неуважение к индивидуальным гражданским свободам и правам личности. Но при этом отмечаются такие положительные моменты, как определенные экономические, политические и культурные достижения, элементы социальной справедливости и равенства. Ельцинский же период ценится обществом за появление гражданских свобод, но осуждается за отрицательные для общества экономические и

духовные последствия реформ²⁹. Это свидетельствует о том, что современное российское общество, хотя и очень озабочено ситуацией в стране, но при этом не готово снова жертвовать своими индивидуальными свободами ради достижения «великих» целей. Общество стремится к новым формам легитимности власти и политической идентичности, которые будут способны найти компромисс между уважением к индивидуальным гражданским свободам и общим ценностям.

Второй важной чертой современного политического сознания российского общества является отказ от принципа отождествления общества и государства – фундаментального принципа для патерналистского типа легитимации. Это особенно ясно на примере отношения общества к негосударственным объединениям (НГО). Большинство людей видит отличия между обществом и государством и сознает необходимость их более глубокой коммуникации, взаимодействия, иногда компромисса, но в целом – более широкого участия общества в политических процессах и принятии решений. Так, 30% опрошенных рассматривают НГО как средство более широкого вовлечения общества в процесс принятия политических решений, 22 – видят в НГО механизм защиты общественного суверенитета и гражданских свобод и только 15% разделяют патерналистское представление об НГО как инструменте воздействия государства на общество³⁰. Эти ответы свидетельствуют о том, что российское общество находится в поисках нового типа политической идентичности и легитимации власти и стремится перейти от патерналистской легитимации-самоотождествления с государством к гражданской легитимации-соучастия и контроля.

Но имеет ли современное российское общество эти возможности, насколько удовлетворяется эта новая политическая потребность сегодня? Только 3,4% людей ответили, что они имеют влияние на уровне страны, 8,4 – на уровне города и 35–36% – на уровне своего рабочего места. В то же время гражданскую ответственность за ситуацию в стране сознают 33% респондентов на уровне страны, 52 – на уровне города и 80% – на уровне рабочего места³¹. Это говорит о том, что люди испытывают ответственность за протекающие в стране процессы, но не имеют достаточно механизмов реализовывать ее в своей общественной деятельности.

²⁹ См.: *Водолазов Г.Г.* О перспективах политического плюрализма в России // *Политический плюрализм в современной России.* М., 2001.

³⁰ См.: *Состояние гражданского общества в Российской Федерации: доклад Общественной палаты РФ.* М., 2007. С. 11.

³¹ См.: Там же. С. 3.

Что же препятствует людям в реализации их гражданской потребности? Они испытывают серьезные проблемы с внутренней интеграцией для решения социальных задач. 5% опрошенных сообщили, что их взаимопомощь на сегодняшний день носит исключительно частный, индивидуальный характер, в то же время 53% полагают, что совместные действия были бы более эффективными³². Общество сознает необходимость более широкой и эффективной социальной интеграции.

На вопрос о причинах, препятствующих развитию внутренней социальной интеграции – этнические, конфессиональные или культурные барьеры – большинство людей назвало кризис взаимного доверия в обществе. Только 22% российских граждан полагают, что людям можно доверять, а 74% считают, что нельзя. Показательно, что эти важные показатели ухудшились с начала 90-х годов. В 1991 г. 36% респондентов отмечали, что людям можно верить, в то время, как 41% – утверждал обратное³³. Таким образом, в качестве главного препятствия для формирования общественной солидарности российские граждане называют глубокий кризис доверия в обществе.

Поскольку кризис доверия есть результат определенного морального климата в социуме, важно посмотреть, как общество оценивает моральную составляющую. 61% российских граждан признает, что моральный климат в стране изменился к худшему. Большинство респондентов отметили, что за период «реформ» общество стало более циничным (54%), менее честным (66%), менее дружелюбным (63%), менее патриотичным (60%). 65% граждан зафиксировали эрозию в обществе таких важных ценностей, как доверие (65%), способность к кооперации (35%) Общество весьма амбивалентно оценивает последствия «реформ» для роста «социальной активности». С одной стороны, отмечается, что новые эгоистические и индивидуалистские ценности породили новые формы общественной активности. С другой стороны, они же привели к кризису прежних стимулов политического участия и общественной интеграции. Так 35% респондентов считают, что уровень социальной активности граждан возрос, в то время, как 40% полагают, что он, напротив, сократился³⁴. Таким образом, общество отмечает глубокий моральный кризис, кризис базовых нравственных ценностей в качестве главной причины кризиса социального доверия. В то время как 53% людей отрицает моральные ценности как значимый фактор общественной интеграции,

³² См.: Там же.

³³ См.: Там же.

³⁴ См.: Всероссийский опрос ВЦИОМ 3–4 февраля 2007 г.: образованных больше, честных меньше. М., 2007.

60% поддерживают этот тезис и признают необходимость поиска новых внутренних оснований для защиты моральных норм³⁵.

Поскольку кризис коммунистической идеологии имел определенное воздействие на кризис моральных ценностей, интересно рассмотреть, к каким ресурсам обращается современное российское общество в поисках новых обоснований морали. И здесь мы можем проследить очень своеобразную связь между возрастающим интересом к религиозным доктринам и потребностью в гражданской интеграции. Но чем является религия для современного российского общества? Поразительно, что 63% респондентов идентифицировали себя, как православные – и это в стране, где на протяжении почти столетия господствовал атеизм. Сегодня только 16% граждан назвали себя атеистами!³⁶ Но для большинства участников опроса религия – это всего лишь средство обоснования моральных ценностей. Только 16% респондентов видит в религии форму личного общения с Богом. При этом моральный и индивидуальный компонент религиозной составляющей растет. Религиозность оказывается всё меньше связана с культом и ритуалом и всё больше – с внутренними нравственными установками личности. Только 11% респондентов соблюдают обряды. Индивидуализация и интериоризация религиозного чувства проявляется и в том, что большинство опрошенных заявляет о своей неготовности сражаться и конфликтовать под религиозными лозунгами. Только 5% рассматривает людей другой религии в качестве своих врагов³⁷. Таким образом, общество стремится к новым индивидуализированным, внутренним формам религиозности, более толерантным, социально-ориентированным и способным обосновать и обновить систему моральных ценностей для преодоления кризиса социального доверия, препятствующего внутренней консолидации, интеграции и взаимопомощи.

Еще одним важным измерением политической идентичности российского общества могут служить его геополитические установки. Этот вектор самоидентификации особенно важен для российского общества, поскольку Россия располагает между Европой и Азией, Западом и Востоком не только в плане геополитическом, но также в плане ценностном и цивилизационном. Гражданский тип политической идентичности во многом отождествляется с европейским выбором. Ценности христианской индивидуализации, секуляризированного государства, базовые для гражданской идентичности играют основополагающую роль

³⁵ См.: Там же.

³⁶ См.: Всероссийский опрос ВЦИОМ 25–26 ноября 2006 г.: религия и вера в нашем обществе. Саратов, 2006.

³⁷ См.: Там же.

в российской политической культуре. И в этом смысле Россия является неотъемлемой частью европейского культурно-политического пространства. Одновременно не следует забывать, что Россия реально никогда не была государством в абсолютно европейском значении этого слова. Исторически она развивалась как сердцевина иной геополитической системы, соединяющей в себе элементы Востока и Запада, Азии и Европы. Это оказала огромное влияние на социальную и политическую культуру общества, обусловив ее особую гибкость, адаптивность, эклектичность, способность к глубокому поликультурному синтезу. И это тоже является базовой характеристикой российского социума. Таким образом, российское общество не может отказаться от обеих черт, сторон своей сущности. Вот почему вопрос выбора гражданской политической идентичности для России не есть просто вопрос выбора европейского вектора. Своеобразии нынешней геополитической и культурной ситуации состоит в том, что Россия (возможно, впервые за несколько последних столетий) территориально и политически вернулась к более или менее европейской ситуации, когда государство может совпадать с нацией (не национальностью, не этносом, ибо российская нация многоэтнична, как и все другие европейские нации!).

Вопрос стоит таким образом: удастся ли российскому обществу сформировать такой тип гражданской политической идентичности, который соединит в себе восточную и западную составляющие российского социума. Только в этом случае, российское государство сможет обрести реальную устойчивость и легитимность, опираясь не на патерналистские, а на гражданские формы легитимации власти. Если же такой тип гражданской политической идентичности не будет открыт и выработан российским обществом, Россия может распасться. Парадоксально, что более или менее однозначный выбор между «Востоком» и «Западом», между «Европой» и «Азией» возможен практически для всех других государств постсоветского пространства, кроме самой России! И сознание российского общества отражает эту драматичную логику: 38% граждан России рассматривают ее как часть Европы, в то время как 45% видят в ней евразийскую цивилизацию. Каждый второй респондент воспринимает европейцев как наших геополитических конкурентов, в то время как каждый третий воспринимает Европу как «наш общий дом»³⁸. В целом мы можем говорить о том, что российское общество чувствует свою глубокую связь с Европой, но осознает что его собственная

³⁸ См.: Всероссийский опрос ВЦИОМ, 17–18 февраля 2007: Россия душой в Европе, телом в Азии. М., 2007.

геополитическая судьба требует особых форм гражданской политической идентичности, соответствующих его геополитическим вызовам.

Так мы подошли, пожалуй, к самой драматической проблеме современного российского общества – проблеме национальной самоидентификации. Начнем с того, что только 4% граждан рассматривают этническую составляющую как возможную основу национальной самоидентификации, 4,1% рассматривают в качестве подобной основы религию. Политический лозунг «Россия для русских» более или менее разделяется 10–11% респондентов. И только 7–8% людей готовы голосовать за политика, выдвигающего националистические лозунги³⁹.

В то же время все опросы постоянно свидетельствуют о росте «патриотической озабоченности» в обществе. Этнический национализм в целом отвергается, но мы можем констатировать рост своеобразного «государственнического национализма». Патриотические лозунги включают в свои программы большинство политических партий, даже те, кто не провозглашают себя «патриотами»⁴⁰. Одновременно отмечается развитие и другого направления – гражданского общественного патриотизма. Таким образом, мы можем говорить, что современное российское общество пытается найти формы национальной самоидентификации не на пути этнической или религиозной идентификации, а на пути выбора между двумя системами взаимодействия общества и государства – патерналистской и гражданской. Фактически идет процесс выработки нового типа легитимации власти и политической идентичности, соединяющей в себе европейскую общественную субъектность и ценностные установки, характерные для евразийского социума.

³⁹ См.: *Бызов Л.* Национал-патриотическая ниша пока вакантна // Новая газета. 2007, 12 марта.

⁴⁰ См.: Там же.

Проблемы российского самосознания (на материале русской литературы XIX в.)

Рассмотрение проблем российского самосознания требует предварительных пояснений прежде всего в связи с основными употребляемыми понятиями – «самосознание» и «русское». То, что российское самосознание следует считать одним из проявлений народов, населяющих Россию – и не только этнических русских как 80% населения страны, – существует и отличается от самосознания народов других стран – очевидный факт, признаваемый не только на экспертном уровне, но и на уровне простого здравого смысла. Так, говоря о национальных особенностях, неотъемлемой частью которых является и самосознание, выдающийся русский ученый Д.С. Лихачев писал: «Национальные особенности – достоверный факт... Отрицать наличие национального характера, национальной индивидуальности – значит делать мир народов очень скучным и серым»¹. Отличительное, индивидуальное – это то, что позволяет народам лучше понимать самих себя, точнее выстраивать траектории собственного развития, улучшать отношения с соседями и народами других стран. «Именно индивидуальные особенности народов, – подчеркивал Лихачев, – связывают их друг с другом, заставляют нас любить народ, к которому мы даже не принадлежим, но с которым столкнула нас судьба. Следовательно, выявление национальных особенностей характера, значение их, размышление над историческими обстоятельствами, способствовавшими их созданию, помогают нам понять другие народы. Размышление над этими национальными особенностями имеет общее значение. Оно очень важно»².

Развитие проблематики российского самосознания в отечественной философии было сложным. Возникнув едва ли не с момента появления философствования в России и достигнув своего наивысшего расцвета в конце XIX – начале XX вв., в дальнейшем эта тематика была предана забвению. Ее место, как известно, было занято советской идеологией, в частности – учением о коммунистическом мировоззрении.

Наша цель – показать, что значительная часть проблематики российского самосознания, какой она видится сегодня и по-прежнему актуальна, действительно имеет глубокие исторические корни, формулировалась начиная с первых этапов становления отечественной гуманитарной мысли, наиболее полно выражавшейся в русской философии и литературе. Но поскольку ос-

¹ Лихачев Д.С. Заметки о русском. М., 1981. С. 64.

² Там же. С. 65.

новным креативным субъектом самосознания любого общества выступает интеллектуально «продвинутой» его частью, каковой в России традиционно была интеллигенция, в настоящее время трансформирующаяся в слой интеллектуалов, нашей задачей будет также выявление смыслов и ценностей, которые присутствовали в сознании этого «мыслящего слоя», равно как и показать их связь с процессами становления в России гражданского общества.

* * *

Под российским самосознанием мы, следуя философской традиции, понимаем систему идей, взглядов, представлений, убеждений, верований, норм, ценностей и привычек, формулируемых субъектом в отношении самого себя, что проявляется в его поведении и действиях как в обыденно-типичных, так и в экзистенциально-экстремальных ситуациях. Главная особенность национального самосознания вообще и российского, в частности, состоит в том, что эта осознанная, отрефлексированная и определенным образом упорядоченная система в своем «устойчивом ядре» характерна для больших групп людей. Иными словами, в самосознании есть некие базовые смыслы и ценности, которые имеют как бы статистический характер и потому присущи многим (если не большинству людей) русской или иной национальности, живущих в России и причисляющих себя к определенной культуре (например, культуре русской). Среди этих базовых вещей не последнее место занимают и языковые проявления сознания – фиксируемые лингвистами «типично национальные» понятия, как, например, такие сугубо русские (или российские), как *душа*, *судьба*, *тоска*, *счастье*, а также такие слова, как *собираться*, *добираться*, *постараться*, *случилось*, *довелось*, *получилось*, *появилось*. Эти понятия, как отмечают филологи, характерны именно для отечественной национальной языковой картины мира и в других языковых картинах мира отсутствуют³.

Самосознание народа возникает не сразу. В истории ему обычно предшествуют некоторые «протоформы» – «мироощущения» и «мировосприятия», сливающиеся в «миросознание». Эти неотрефлексированные, а подчас и вовсе не осознанные первичные образования на определенной стадии исторического развития оказываются присущими либо народу в целом, либо его большим социальным группам. В связи с этим, т.е. с учетом переходности от состояния «миросознание» до состояния

³ См., например: Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 452–460.

«мировоззрение» и, далее «самосознание», мы и будем эти термины употреблять.

Понятие «русское» трактуется, конечно, в предельно широком – культурном смысле. С этих позиций оказывается, что даже если индивид не принадлежит к одному из российских этносов, но принимает как родную русскую (во множественном варианте – российскую) культуру и русский язык, то о его самосознании можно говорить, что оно российское.

При определении «местоположения» мировоззрения и самосознания в системе духовных координат следует, как это рекомендовал еще выдающийся русский философ С.Л. Франк, обратить внимание на содержательные компоненты «национального духа». В его фундаментальной работе «Русское мировоззрение» читаем: «Национальное мировоззрение, понимаемое как некое единство, ни в коем случае, конечно, не является национальным учением или национальной системой – таковых вообще не существует; речь идет, собственно, о национальной самобытности мышления самого по себе, о своеобразных духовных тенденциях и ведущих направлениях, в конечном счете о сути самого национального духа»⁴. И далее: «Объект нашего исследования – не таинственная и гипотетическая “русская душа” как таковая, а ее, если можно так выразиться, объективные проявления и результаты, точнее, преимущественно идеи и философемы, объективно и ощутимо для всех содержащиеся в воззрениях и учениях русских мыслителей... Поскольку облечь в понятия внутреннее содержание национального духа и выразить его в едином мировоззрении крайне трудно, а исчерпать его каким-либо понятийным описанием и вовсе невозможно, мы должны все-таки исходить из предпосылки, что национальный дух как реальная конкретная духовная сущность вообще существует, и что мы путем исследования его проявлений в творчестве сможем все-таки прийти к пониманию и сочувственному постижению его внутренних тенденций и своеобразия»⁵.

В этом же духе о методе познания национального мировоззрения и самосознания, переданного художником в литературных текстах, говорил и один из крупнейших русских философских и религиозных мыслителей XX столетия отец Сергей Булгаков. В своих работах, посвященных исследованию философского содержания творчества А.П. Чехова, в качестве метода анализа мировоззрения и самосознания его героев он предлагал «суммирование мыслей и впечатлений, этими произведениями вызываемыми».

Конечно, при анализе того, какие впечатления у нас возникают, огромную роль играют художественные средства, то, как

⁴ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 163.

⁵ Там же.

писатель доносит до нас то или иное переживание, ту или иную идею. Однако для понимания духовного мира художника и изображаемых им персонажей нам, подчеркивает Булгаков, важно остановить наше внимание не столько на художественной стороне, сколько на том, «что составляет святая святых в каждом человеке, будь он великий мастер или заурядный чернорабочий, на его мирозерцании»⁶.

Возвратимся, однако, к анализу мыслей Франка. В приведенном тезисе о понимании и сочувственном постижении национального духа прежде всего обратим внимание на две принципиально важные мысли. Во-первых, мысль о том, что национальный дух постигаем через исследование творчества (и в первую очередь Франк имеет в виду творчество литераторов и философов). И, во-вторых, о «понимании и сочувственном постижении» как ключевых установках методологии исследования проблемы. При этом, как представляется, если предметом «понимания» могут быть идеи и философемы, то с предметом «сочувственного постижения» дело обстоит сложнее. На наш взгляд, в системе русского мировоззрения и самосознания сочувственному постижению могут быть доступны только такие его элементы, которые действительно вызывают в нас, исследователях, согласное, согласованное с нами чувство (со-чувство). Если же эти элементы такового чувства не вызывают, а, напротив, порождают противное чувство, в том числе неприятие или даже негодование, то исследователям не остается ничего иного, кроме как постараться понять и сколь возможно рационально объяснить наблюдаемое. Делать это нужно, конечно, стараясь принимать в расчет реалии не сегодняшнего дня, а, насколько возможно, того исторического времени, к которому они (эти реалии) относятся.

Предлагаемый Франком метод понимания и сочувственного постижения имеет «трехшаговый» характер. Во-первых, в воззрениях и учениях русских мыслителей (не только философов, но и писателей) предполагается обнаружение объективно и ощутимо содержащихся «идей и философем». Во-вторых, своеобразие этих идей и философем должно быть постигнуто посредством «интуитивного углубления и вчувствования». И наконец, в-третьих, на этой основе, должно состояться «сочувственное постижение» внутренних тенденций и своеобразия «национального духа».

Также отметим, что во всех «трех шагах» большую роль играет не столько рационально-логическое, сколько интуитивно-чувственное постижение. Однако примем во внимание и то, что значение рационально-логического постижения, по крайней мере

⁶ См.: Путешествие к Чехову. М.: ШКОЛА-ПРЕСС, 1996. С. 592.

на заключительных этапах этого анализа – от классификации и систематизации до построения системы, преуменьшать нельзя.

Кроме того, только этих установок – понимания и сочувственного постижения – для осмысления проблемы во всей ее объемности недостаточно. Требуется дополнительное прояснение. Прежде всего, как мы отмечали, в онтологическом смысле национальное (в том числе и российское) самосознание не возникает у народа сразу в начале его исторического пути. Народу нужно прожить некоторую, иногда – значительную часть своей истории, накопить в общественном сознании и памяти определенную критическую массу впечатлений о пережитых событиях. И уже затем, на их основе у него может составиться внятное, от-refлексированное представление об окружающем мире и о себе самом, может быть сформулирована система фундаментальных принципов, жизненных смыслов и правил, которым, по мере осознания и публичного принятия, придается общенародный статус и по которым данная конкретная большая совокупность людей идентифицирует себя, равно как и отличает себя от других. В этом смысле, как мы полагаем, дух народа есть концентрированное выражение его истории, как объективной, так и истории его общественного сознания, включая историю идей, базовых ценностей, переживаний, чувств.

Впрочем, во всякий момент исторического развития не только реальное событие формирует народное самосознание и народный дух, но и, наоборот, событие является продуктом и результатом действенной материализации народного самосознания и народного духа. И не только многих людей, но и отдельных личностей, чье поведение, как это хорошо известно, не раз служило причиной такого поворота событий, который никак не вытекал из предшествующих ему сознательных проявлений народа.

В гносеологическом отношении национальному самосознанию также присущи некоторые особенности. Во-первых, народ исключительно редко заявляет о своем самосознании сам или явно и определенно предоставляет возможность достоверно об этом самосознании судить. Как правило, такие суждения выносят те, кто рефлектирует на этот счет, артикулируя собственные представления о народном самосознании и называя их самосознанием народа. Это, конечно, интеллектуальный слой народа, в России – интеллигенция или интеллектуалы и среди них в первую очередь – философы и писатели. При этом отличить их собственные представления от отображаемого ими, за редким исключением, не представляется возможным и остается только полагаться на проницательность и честность «толкователей», если таковые указанное разделение считают необходимым предъявить.

Вторая гносеологическая особенность национального самосознания состоит в том, что перед исследователем всегда стоит вопрос – какие из проявлений самосознания считать индивидуальными или типичными для небольших групп, а какие отнести в разряд самосознания больших групп и даже черт национального самосознания и возможно ли в принципе считать их таковыми.

В этой ситуации единственными, хотя и относительно верными критериями для правильного ответа на этот вопрос, на наш взгляд, могут служить следующие два. Первый – насколько часто и обоснованно в философской или художественной форме та или иная черта самосознания подается как собственно национальная, в том числе – насколько исследователи согласны считать ее именно таковой. В качестве примера приведем одно из довольно типичных наблюдений такого рода. Так, например, А.С. Пушкин, В.Ф. Соллогуб, Л.Н. Толстой и другие русские писатели неоднократно говорили об одной и той же ценностной установке или даже убеждении русского дворянства – его праве «жить не по средствам»⁷.

⁷ Вспомним в «Евгении Онегине» у Пушкина: «Служив отлично-благородно / Долгами жил его отец. / Давал три бала ежегодно / И промотался наконец» (*Пушкин А.С.* Собр. соч.: В 10 т. М.: Правда, 1981. Т. IV. С. 7).

В беседах главных героев повести В.Ф. Соллогуба «Тарантас» Ивана Васильевича и Василия Ивановича неоднократно повторяются слова о болезни русского дворянства – так называемой жизни сверх состояния: «Кажется, что наши дворяне ищут нищеты. У нас дворянская роскошь придумала множество таких требований, которые сделались необходимыми, как хлеб и вода; например, толпу слуг, лакеев в ливреях, толстого дворецкого, буфетчиков и прочей сволочи от двадцати до сорока человек, большие квартиры с гостинными, столовыми, кабинетами, экипажами в четыре лошади, ложи, наряды, кареты, – словом, можно сказать, что в Петербурге роскошь составляет первую жизненную потребность. Там сперва думают о ненужном, а уж потом о необходимом. Зато и каждый день дворянские имения продаются с молотка» (*Соллогуб В.Ф.* Три повести. М.: Сов. Россия. 1978. С. 162).

Из «Анны Карениной» Л.Н. Толстого приведем диалог Степана Аркадьевича Облонского и Бартнянского о деньгах.

«– Деньги нужны, жить нечем.

– Живешь же?

– Живу, но долги.

– Что ты? Много? – с соболезнованием сказал Бартнянский.

– Очень много, тысяч двадцать.

Бартнянский весело расхохотался. О, счастливый человек! – сказал он. – У меня полтора миллиона и ничего нет, и, как видишь, жить еще можно!» (*Толстой Л.Н.* Собр. соч. В 22 т. М.: Худ. лит. 1982. Т. 9. С. 321–322).

Об этой же дворянской «болезни» вспоминает А.И. Герцен в «Было и думал»: «Отец мой провел лет двенадцать за границей, брат его – еще дольше; они хотели устроить какую-то жизнь на иностранный манер без больших трат и с сохранением всех русских удобств. Жизнь не устраивалась, оттого ли, что они не умели сладить, оттого ли, что помещичья натура брала верх над иностранными привычками?» (*Герцен А.И.* Былое и думы. М.: Биб-ка всемирн. лит., 1969. Сер. 2, т. 73. С. 34).

Из этих писательских наблюдений, конечно, вовсе не следует, будто такая черта была присуща исключительно русскому дворянству. Очевидно, нечто похожее можно найти в убеждениях и привычках, осознаваемых представлениях, характерных для представителей привилегированных классов других стран. Впрочем, далеко не всех. Кроме того, как показывает даже начальная стадия нашего исследования, в самосознании, например, русского и французского крестьянства есть характеристики, ярко проявляющиеся у одних и начисто отсутствующие у других в одно и то же историческое время⁸.

Вторым критерием для отнесения той или иной мировоззренческой черты к разряду национального самосознания следует, на наш взгляд, считать то, что писателями или философами в их

⁸ В качестве примера обратимся к одной из страниц «Человеческой комедии» Оноре де Бальзака – роману «Крестьяне». Действие в нем происходит в одной из деревень Франции в начале XIX в. Конфликт события заключается в том, что лесник пытается арестовать крестьянку, совершившую незаконную порубку молодого дерева.

«...Тут распахнулась дверь и, преодолев усилием воли, никогда не покидающей контрабандиста, последнее препятствие – крутую лестницу, – в кабачок влетела и растянулась во весь рост бабка Тонсар...

Вслед за старухой в дверях показался лесник...

После минутного колебания лесник сказал...

– У меня есть свидетели... В вязанке у нее десятилетний дубок, распиленный на кругляки...

– Свидетели чего?.. Что ты говоришь? – проговорил Тонсар (сын старухи. – С.Н.), став перед лесником. – Убирайся-ка отсюда подобру-поздорову... Можешь составлять протоколы и хватать людей на дороге, там твое право, разбойник, а отсюда уходи. Мой дом, надо думать, принадлежит мне.

– Я поймал ее на месте преступления. Идем со мной, старая.

– Арестовать мою мать у меня в доме, – да какое ты имеешь на это право? Мое жилище неприкосновенно! Уж это-то мне хорошо известно. Есть у тебя приказ об аресте за подписью следователя, господина Гербе? Сюда без судебного постановления ты не войдешь!» (*Бальзак О. де. Собр. соч.: В 24 т. М.: Терра – книжный клуб, 1998. Т. 18. С. 65*).

При этом Бальзак, отмечая довольно высокий уровень правового сознания крестьян, вовсе не идеализирует их. Более того – жестко судит: «...Следует раз навсегда разъяснить людям, привыкшим к крепким устоям буржуазных семейств, что в крестьянском быту не очень-то шепетильны по части морали. Родители обольщенной дочери только в том случае взывают к нравственности, если обольститель богат и труслив. На сыновей, пока государство не отнимет их у семьи, в деревне смотрят, как на средство наживы. Корысть завладела всеми помыслами крестьян, после 1879 года в особенности; им не важно, законен ли тот или иной поступок, не безнравствен ли, а только выгоден ли он для них, или нет... Вполне честный и нравственный крестьянин – редкость» (Там же. С. 51).

Можно ли, говоря о правовом сознании, представить нечто подобное в системе отношений власти и русских крестьян не то что в начале XIX в., но и столетие спустя?

произведениях рассматриваются явления, раскрываются исторические условия, обстоятельства или события, на которые ими интуитивно, а иногда и доказательно указывается как на причины появления тех или иных особенностей самосознания.

В связи с этим, к примеру, можно сослаться на анализ П.Я. Чаадаевым такого явления, как установление в России крепостного права, повлиявшего или даже породившего некоторые важные содержательные компоненты российского самосознания, в том числе – преимущественно рабские, желательные для индивида способы жизнедеятельности: например, жить под патронажем помещика или государства, о чем много написано Н.В. Гоголем, А.С. Пушкиным, М.Е. Салтыковым-Щедриным, Н.С. Лесковым, А.П. Чеховым и другими авторами.

Заявленная тема также требует пояснений в связи с попыткой соединения в ней философского и литературоведческого анализа. Соединение это объясняется, во-первых, тем исторически сложившимся и несомненным фактом, согласно которому именно философия и литература как направления духовной деятельности в России прежде всего дают наиболее глубокое и всестороннее представление о российском социуме. Как отмечал, например, Н.А. Бердяев, «противоречия русского бытия всегда находили себе отражение в русской литературе и русской философской мысли»⁹.

Еще определеннее и сильнее высказывался на эту тему С.Л. Франк. Анализируя вопрос о познании духовного начала в русском народе посредством изучения творчества А.С. Пушкина, философ отмечал: мысли Пушкина, выраженные в его прозе и поэзии, как и его непосредственные духовные интуиции, образуют то, что можно назвать «духовным содержанием творчества Пушкина... Гений – и в первую очередь гений поэта – есть всегда самое яркое и показательное выражение народной души в ее субстанциальной первооснове» (курсив наш. – Авт.)¹⁰.

На связь литературного и философского анализа действительности и даже на литературную форму русского философствования как на особенность именно отечественной философской традиции, Франк указывал специально. «В России наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематических научных работах, а в литературной форме. Мы видим здесь художественную литературу, пронизанную глубоким философским восприятием жизни: кроме всем известных имен Достоевского и

⁹ Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М.: Изд-во В. Шевчук, 2000. С. 228.

¹⁰ Франк С.Л. Указ. соч. С. 214, 213.

Толстого, я напомним о Пушкине, Лермонтове, Тютчеве, Гоголе. Собственной формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определенной философской теме и обыкновенно пишется “по поводу”, связанному с какой-либо проблемой исторической, политической и литературной жизни, и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы»¹¹.

Оговаривая обстоятельства, которые нам необходимо учитывать при анализе темы российского самосознания, хотелось бы отметить, что в отечественной философии, когда она обращается к самосознанию, мы почти не находим указаний на то, что речь идет о самосознании представителя какого-то определенного общественного слоя, например, земледельца – крестьянина или помещика (земледельца, как правило, не столько непосредственного, сколько, так сказать, опосредованного). Обычно говорится о самосознании или мировоззрении «русского народа» в целом. Однако в этом случае, по крайней мере в XVIII и в XIX в., имеется в виду прежде всего земледelec. При этом, наша уверенность основывается на том факте, что как в XIX столетии, так и позднее (вплоть до начала 30-х годов XX в.) российское население на 90% состояло из жителей деревни или живших в городах, но существовавших за счет деревни помещиков (естественно, с той оговоркой, что собственно помещики как социальный слой были в стране до октябрьских событий 1917 г.). Впрочем, в огромном большинстве и города (уездные, прежде всего) не слишком отличались от деревенских поселений.

Когда же русские философы хотели подчеркнуть иную социальную принадлежность слоев, выводимых ими за рамки понятия «русский народ», они прямо говорили об этом, как, например, о русской интеллигенции, духовенстве или офицерстве. Таким образом, для русской философии фигуры крестьянина и помещика – сельского дворянина в качестве предмета размышления оказались центральными, и этот факт нужно иметь в виду при дальнейшем анализе.

Фигуры эти всегда были одними из важнейших и для русской литературы. При этом, в отличие от философии занятой попыткой реконструкции российского самосознания и национального мировоззрения в их целостности, литература начиная с «Записок охотника» И.С. Тургенева, т.е., примерно с середины XIX столетия, работает с персонажами в их индивидуально-типической конкретности. Именно конкретность позволяет не только глубже воспринять проявляемые через персонажи национальные черты,

¹¹ Там же. С. 151.

но и предоставляет возможность проверки для оценки правильности того, что предлагается литератором в качестве обобщения.

Если же продолжить эту мысль далее, перенеся ее на характеристики, даваемые философами, то и по отношению к ним она кажется справедливой. Иначе говоря, сумма конкретных персонажей и демонстрируемые ими качества, типы самосознания и мировоззрения, равно как и примеры нравственного или безнравственного поведения суммарно могут выступить в качестве критерия для оценки справедливости характеристик, даваемых философами. Далее мы постарались показать, что литературная конкретика была одним из оснований для философских обобщений, а философские обобщения в свою очередь поверялись литературными образами.

Литераторы, конечно, не могут представить читателю самосознание земледельца – крестьянина или помещика в его имманентном виде. Художественный текст – не исторический документ, в отличие, например, от писем крестьян, фольклорных произведений или их документальных обращений к властям. В литературном произведении мы чаще всего имеем дело с авторским вымыслом, представлениями самого художника о самосознании и мировоззрении создаваемых им персонажей. Однако представления эти, с одной стороны, тяготеют к форме обобщенно-типической, возникают на основе художественного познания конкретной действительности, и потому оказываются не менее ценны и значимы, чем философское познание и обобщение.

С другой стороны, созданные художником образы – суть продолжение, воплощение, материализация осознаваемых им самим его собственных пороков, представленных, естественно, не в непосредственном, а в превращенном виде. В связи с этим характерны, например, откровения Н.В. Гоголя в «Выбранных местах из переписки с друзьями» по поводу первого тома его «Мертвых душ». Так, отвечая на вопрос: почему же его поэма так «испугала Россию», он пишет: «“Мертвые души” не потому так испугали Россию и произвели такой шум внутри ее, чтобы они раскрыли какие-нибудь ее раны или внутренние болезни, и не потому также, чтобы представили потрясающие картины торжествующего зла и страждущей невинности. Ничуть не бывало. Герои мои вовсе не злодеи; прибавь я только одну добрую черту любому из них, читатель помирился бы с ними всеми. Но пошлость всего вместе испугала читателей. Испугало их то, что один за другим следуют у меня герои один пошлее другого, что нет ни одного утешительного явления, что негде даже и приотдохнуть или перевести дух бедному читателю и что по прочтенье всей книги кажется, как бы точно вышел из какого-нибудь погребца на Божий свет. Мне

бы скорей простили, если бы я выставил картинных извергов; но пошлости не простили мне. Русского человека испугала его ничтожность более, чем все его пороки и недостатки... Вот в чем мое главное достоинство; но достоинство это, говорю вновь, не развилось бы во мне в такой силе, если бы с ним не соединилось мое собственное душевное обстоятельство и моя собственная душевная история. Никто из читателей моих не знал того, что, смеясь над моими героями, он смеялся надо мной.

...Во мне заключалось собрание всех возможных гадостей, каждой понемногу, и притом в таком множестве, в каком я еще не встречал доселе ни в одном человеке. ...Я стал наделять своих героев сверх их собственных гадостей моей собственной дрянью»¹².

Что же происходит в этом случае? Не оказывается ли художественное произведение лишь слепком с души писателя, не имеющим отношения к самой жизни, т.е., не теряет ли художественное произведение способность быть философско-эстетическим документом действительности?¹³ Вопрос этот не праздный и, как известно, волновавший многих великих писателей. Вот какой ответ на него находим опять-таки у Гоголя. «...Когда я начал читать Пушкину первые главы из “Мертвых душ”... Пушкин, который всегда смеялся при моем чтении (он же был охотник до смеха), начал понемногу становиться все сумрачней, сумрачней, а наконец сделался совершенно мрачен. Когда же чтение кончилось, он произнес голосом тоски: “Боже, как грустна наша Россия!” Меня это изумило. Пушкин, который так знал Россию, не заметил, что всё это карикатура и моя собственная выдумка! Тут-то я увидел, что значит дело, взятое из души, и вообще душевная правда»¹⁴.

Итак, созданное писателем не есть исключительно слепок с его души, а в преломленном сквозь душу виде оказывается прежде всего слепком с действительности; обе эти составляющие философско-художественного обобщения непременно необходимы. В разговоре с адресатом письма Гоголь, например, сетует: «Вот если бы ты... да собрал бы... дельные замечания на мою книгу, как свои, так и других умных людей, занятых, подобно тебе, жиз-

¹² Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 9 т. М.: Русс. кн., 1994. Т. 6. С. 77–78.

¹³ Да и «слепком с души» изображаемые писателем «гадость и дрянь» в полном смысле назвать нельзя в силу того, что отношение к ним автора принципиально иное, чем у его героев. «Не думай, однако же, после этой исповеди – продолжает Гоголь в письме к анонимному адресату, – чтобы я сам был такой же урод, каковы мои герои. Нет, я не похож на них. Я люблю добро, я ищу его и сгораю им; но я не люблю моих мерзостей и не держу их руку, как мои герои; я не люблю тех низостей моих, которые отдаляют меня от добра. Я воюю с ними, и буду воевать, и изгоню их, и мне в этом поможет Бог» (Там же. С. 81).

¹⁴ Там же. С. 79.

нюю опытную и дельною, да присоединил бы к этому множество событий и анекдотов, какие ни случались в околотке вашем, и во всей губернии, в подтверждение или в опровержение всякого дела в моей книге, которых можно бы десятками прибрать на всякую страницу, – тогда бы ты сделал доброе дело, и я бы сказал бы тебе мое крепкое спасибо»¹⁵.

Однако, и наличие в душе автора того, что требуется для философско-художественного изображения, столь необходимо, что без него, по свидетельству Гоголя, пытаться что-либо выдумать нельзя. «Тебе объяснится также и то, почему не выставлял я до сих пор читателю явлений утешительных и не избирал в мои герои добродетельных людей. Их в голове не выдумаешь. Пока не станешь сам хотя сколько-нибудь на них походить, пока не добудешь медным лбом и не завоюешь силою в душу несколько добрых качеств – мертвечина будет всё, что не напишет перо твое, и, как земля от Неба, будет далеко от правды. Выдумывать кошмаров – я также не выдумал, кошмары эти давили мою собственную душу: что было в душе, то из нее и вышло»¹⁶.

Таким образом, заручившись свидетельствами двух великих авторов о том, что подлинное художественное произведение можно рассматривать как документ, посредством которого возможен анализ отражаемой в нем действительности, перейдем к дальнейшему обоснованию предмета исследования – российского самосознания.

Наше внимание, как сказано, будет уделено основному населению России XIX в. – земледельцам, т.е. тем субъектам хозяйствования, чья жизнь и деятельность прямо или косвенно связаны с занятиями сельскохозяйственным трудом, в первую очередь – с возделыванием земли. В XVIII и XIX столетиях это были помещики и крестьяне разного статуса – помещичьи, государевы, свободные¹⁷. С конца XIX в. к ним добавились, а частично и вытеснили, капиталистические предприниматели – сельские буржуа – «кулаки», а также наемные работники – «батраки». В период советской власти к категории земледельцев относили колхозников, рабочих

¹⁵ Там же. С. 80.

¹⁶ Там же. С. 81.

¹⁷ Здесь нам представляется уместным привести одно из определений крестьянства. По нашему мнению, это одна из «исторически первых появившихся на земле социальных групп, занятая натуральным или натурально-товарным сельскохозяйственным производством на базе семейного хозяйства (двора), существующая в специфическом природном и культурном контекстах, а также отличающаяся особым типом ментальности и подчиненным положением по отношению к власти и иным социальным группам». Подробнее см., например: *Никольский С.А.* Крестьянство // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. II. С. 320.

совхозов и немногочисленных крестьян-единоличников, а в конце XX столетия к ним присоединились и постепенно стали занимать их место фермеры, управляющие и члены корпоративных (ЗАО, ОАО, ООО, ТНВ) и других сельскохозяйственных производственных структур.

Как отмечалось, избранная для рассмотрения социальная группа земледельцев в российском обществе всегда была многочисленной. По этой причине самосознание земледельцев периода конца XVIII – середины XIX вв., можно считать совпадающим с российским самосознанием вообще.

Что же касается терминов «русское» и «российское», то по этому поводу дополнительно нужно отметить следующее. Безусловно, термин «российский» шире и включает в себя самосознание не только русского, но и других народов. Однако анализируемый текстовый материал (по крайней мере вплоть до начала XX столетия) практически не содержит ничего (за исключением, пожалуй, образов украинцев – благодаря текстам Гоголя и Сквороды), что могло бы быть отнесено к самосознанию иных народов, кроме русского. По этой причине, а также понимая, что изучение самосознания иных народов, кроме нашего собственного, потребовало бы дополнительных значительных усилий, и сознавая, что поставленная нами задача и без того очень широка, я буду анализировать только русское самосознание, прежде всего в его базовом проявлении – самосознании русского земледельца.

Следующий вопрос, требующий предварительного обсуждения, – о формировании содержания самосознания русского земледельца, т.е. того, что именно и на основании каких критериев будет в содержание этого самосознания включаться. Мне представляется правильным относить к содержанию понятия самосознания те идеи, взгляды, представления (и далее – по данному ранее определению понятия самосознания), которые, во-первых, впрямую, непосредственно выделяются в качестве таковых самим автором философского или литературного текста; во-вторых, непосредственно обозначаются в качестве таковых художественным персонажем или персонажами; и, наконец, в-третьих, хотя и не называются по имени, т.е. не выделяются автором или художественным персонажем, но тем не менее содержательно обозначаются всем текстом произведения и могут быть выведены из него методом «интуитивного углубления и вчувствования» и названы в качестве таковых читателем, а, значит, и автором исследования.

Далее. Поскольку, наряду с анализом, другим важнейшим исследовательским методом работы будет сравнение, в том числе и сравнение между собой содержаний самосознания, выделяемых разными авторами, представляется необходимым очертить

те основные тематические сферы, в которых я намерен в первую очередь предпринять исследование (содержательную реконструкцию) феномена самосознания русского земледельца. В связи с этим для сравнительного анализа в самосознании как целостности главное внимание будет обращено на наиболее значимые сферы, в которых оно проявляется. Таковыми прежде всего представляются: отношения земледельцев с природой и природа (страсти, которыми обуреваемы сами земледельцы); отношения крестьян и помещиков между собой; отношения с городом и властью, религией и культурой. Также будут рассмотрены представления русских земледельцев о собственности, праве и нравственности.

Конечно, из этого не следует, что нужно отказаться от содержательного анализа самосознания земледельца в других сферах и отношениях. Однако основу систематизации я полагал бы верным видеть именно в перечисленных тематических сферах и потому именно им уделять преимущественное внимание.

В анализируемых литературных текстах, относящихся к концу XVIII – середине XIX в., собственно о самосознании русского земледельца можно говорить лишь ближе к концу рассматриваемого отрезка времени. До этого более адекватным представляется употребление этого термина в «сниженном» виде – т.е. в ограничении самостоятельности и индивидуальности, личностного и рефлексивного начала, что подчеркивает его, этого сознания, более пассивную природу. Это, как уже говорилось, связано с тем, что самосознание является характеристикой развитой личности и потому говорить о нем у земледельца начиная с XVIII в. можно лишь применительно к некоторым персонажам (например, к фигуре Путешественника, говорящего в произведении от имени самого автора – А.Н. Радищева). Иными словами, когда писателями создаются образы, личностно не вполне развившиеся, правильнее говорить не об их самосознании, а о зачатках саморефлексии: себя и мир они сознают, но еще не достигли уровня, при котором они на мир и на самих себя смотрят отрефлексированно и осмысленно.

Требуем предварительного замечания также важный вопрос об отборе писательских персоналий, на основе чьих произведений я намереваюсь обсуждать тему самосознания и мировоззрения русского земледельца. В связи с этим важным и точным представляется замечание известного литературоведа второй половины XIX столетия Е.А. Соловьева о русских писателях 30-х – 40-х годов. В это время, замечает исследователь, в российском обществе сложилось «рановременное убеждение», что «мы не только великий народ, но что мы – великое, вполне овладевшее собою незыблемо твердое государство... Явилась целая фаланга людей, бесспорно даровитых, но на даровитости которых лежал общий отпечаток

внешности, сопутствующей той великой, но чисто внешней силе, которой они служили отголоском... Произведения этой школы, проникнутые самоуверенностью, доходившей до самохвальства, посвященные возвеличению России во что бы то ни стало, в самой сущности не имели ничего русского, это были какие-то пространные декорации, хлопотливо и небрежно воздвигнутые патриотами, не знавшими своей родины». В то же время, продолжает Соловьев далее, в России были и другие литературные силы: во главе литературы стояли «Пушкин, Гоголь, Лермонтов, Кольцов, Жуковский, Вяземский; как критик в 34-м году начал свою деятельность Белинский; среди молодого поколения уже появились только еще вступающие на литературное поприще Тургенев, Некрасов, Достоевский, Григорович, Гончаров, Островский. Разумеется, с такими гигантами не под силу было справиться “барабанной” поэзии...»¹⁸. Внимание, таким образом, будет концентрироваться не на «барабанных», а на действительно «великих русских литературных силах», будет посвящено направлению «критическому», магистральному, плодотворному, а не сопутствующему, «ложнопочвенническому».

И наконец, еще одно замечание – относительно начальных рамок исследования. Хотя начало и определено примерно с конца XVIII столетия – времени появления в России литературы в собственном смысле и зарождения русской философии, вместе с тем, мы принимаем как данность тот факт, что говорить в полной мере о русском литературном творчестве в его развитом виде возможно только начиная с А.С. Пушкина.

Что же касается русской философии, то первыми ее серьезными произведениями (при всем уважении и внимании к предшественникам) были «Философические письма» П. Чаадаева (1836 г.) и появившиеся следом, в конце 30-х – 40-х годах XIX столетия сочинения «ранних славянофилов» – А. Хомякова, И. Киреевского и К. Аксакова.

Чаадаев первым из отечественных философов положил начало систематической разработке темы русского мировоззрения, места и роли России в мировой истории, соотношения пути развития России и Запада. Публикация в 1836 г. первого «Философического письма», которое, по словам А.И. Герцена, «потрясло всю мыслящую Россию», вызвало и высочайшую реакцию – царь объявил Чаадаева умалишенным. Что же содержало в себе это философское произведение, повлекшее столь сильную оценку власти и чья значимость всё еще не утрачена до сегодняшнего дня?

¹⁸ Соловьев Е.А. И.С. Тургенев: его жизнь и литературная деятельность. М.: Гелиос АРВ, 2005. С. 34–35.

Центральное место первого письма, на наш взгляд, – беспрецедентный по точности и смелости тезис о «внеисторическом» положении русских, что предопределяет, в частности, их неспособность «благоразумно устраиваться» в действительности. По мнению Чаадаева, «одна из самых печальных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы всё еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, в некоторых отношениях более нас отсталых... Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его теперешнему состоянию, на нас не оказали никакого действия. То, что у других составляет издавна самую суть общества и жизни, для нас еще только теория и умозрение»¹⁹.

«Оглянемся кругом себя, – призывает философ. – Разве что-нибудь стоит прочно на месте? Все – словно на перепутьи. Ни у кого нет определенного круга действия, нет ни на что добрых навыков, ни для чего нет твердых правил, нет даже и домашнего очага, ничего такого, что бы привязывало, что пробуждало бы ваши симпатии, вашу любовь, *ничего устойчивого, ничего постоянного*; всё исчезает, всё течет, не оставляя следов ни вовне, ни в вас. В домах наших мы как будто в лагере; в семьях мы имеем вид пришельцев; в городах мы похожи на кочевников, хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы – к своим городам. И никак не думайте, что это не имеющий значения пустяк. Несчастные, не будем прибавлять к остальным нашим бедам еще одной лишней – созданием ложного представления о себе самих, не будем воображать себя живущими жизнью чисто духовных существ, научимся благоразумно устраиваться в нашей действительности...» (Курсив наш. – *Авт.*)²⁰.

По мнению Чаадаева, в отличие от России, народы Европы имеют общую идейную основу, «имеют общее лицо, семейное сходство; несмотря на их разделение на отрасли латинскую и тевтонскую, на южан и северян, существует связывающая их в одно целое черта... Еще не так давно вся Европа носила название христианского мира... Помимо общего всем обличья, каждый из народов этих имеет свои особенные черты, но все это коренится в истории и в традициях и составляет наследственное достояние этих народов... Дело здесь идет не об учености, не о чтении, не

¹⁹ Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 18.

²⁰ Там же. С. 19.

о чем-то литературном или научном, а просто о соприкосновении сознаний, охватывающих ребенка в колыбели, нашептываемых ему в ласках матери, окружающих его среди игр, о тех, которые в форме различных чувств проникают в мозг его вместе с воздухом и которые образуют его нравственную природу ранее выхода в свет и появления в обществе. Вам надо назвать их? Это *идеи долга, справедливости, права, порядка...* Вот она, атмосфера Запада, это нечто большее, чем история или психология, это физиология европейца. А что вы взамен этого поставите у нас?» (Курсив наш. – *Авт.*)²¹.

В российском обществе, полагает Чаадаев, не было последовательно развивавшегося ряда подобных идей. А если что-то из этих идей и усваивалось, то лишь путем «бестолкового подражания» и, следовательно, не укоренилось глубоко. Это положение губительно для человека. Если человек «не руководим ощущением непрерывной длительности, он чувствует себя заблудившимся в мире». Его удел – «бессмысленность жизни без опыта и предвидения». Свое бытие человек не сочетает «ни с требованиями чести, ни с успехами какой-либо совокупности идей и интересов, ни даже с наследственными стремлениями данной семьи и со всем сводом предписаний и точек зрения, которые определяют и общественную, и частную жизнь в строе, основанном на памяти прошлого и на заботе о будущем. В наших головах нет решительно ничего общего, всё там обособленно и всё там шатко и неполно»²².

Отсутствие реально существующей «непрерывной длительности», а также ее ощущения, отсутствие опыта и привычки сопрягать свое бытие с «требованиями чести», «успехами какой-либо совокупности идей и интересов», «стремлениями свода предписаний» – отсутствие всего этого и предопределяет «неустойчивое положение» русских. Такова одна из главных фундаментальных идей Чаадаева, звучащая как приговор.

Что же послужило причиной столь неутешительной оценки состояния нашего народа и родины? Прежде всего, по мнению Чаадаева, все народы проходят период юношеского становления, когда их захлестывает волна «великих побуждений, обширных предприятий, сильных страстей». В эти периоды народы «наживают свои самые яркие воспоминания, свое чудесное, свою поэзию, свои самые сильные и плодотворные идеи». Это как бы фундамент дальнейшего бытия народов. Россия же, напротив, не имела ничего подобного. «Сначала дикое варварство, затем

²¹ Там же. С. 22.

²² Там же. С. 23.

грубое суеверие, далее – иноземное владычество, жестокое, унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, – вот печальная история нашей юности»²³. Эту пору нашей истории «ничто не одушевляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства. Никаких чарующих воспоминаний, никаких прекрасных картин в памяти, никаких действенных наставлений в нашей национальной традиции... Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»²⁴.

Чаадаев выносит современной ему России жесткий приговор: «Мы составляем пробел в порядке разумного существования»²⁵. В то время как христианство, «безоружная власть», наделило другие народы выдающимися нравственными качествами и вело их к установлению на земле совершенного строя, мы «не двигались с места», у нас «ничего не происходило». Причина этого – как в исторической судьбе страны, так и в действиях самого народа. Говоря о народе, Чаадаев с горечью отмечает, что русские, приняв христианство, не изменились в соответствии с его парадигмой. Вне процесса всеевропейского религиозного обновления нас удерживали «слабость наших верований или недостаток нашего вероучения»²⁶.

Течение жизни такого рода не может быть изменено до тех пор, пока в обществе не выработаются определенные убеждения и правила, а жизнь не станет более упорядоченной, пока мы, в частности, не воспримем «традиционных идей человеческого рода», на которых основана жизнь народов и происходит их нравственное развитие. России нужно встать на путь ученичества. «К нашим услугам – история народов и перед нашими глазами – итоги движения веков»²⁷. Таким образом, путь обновления России – освоение христианства: нам «необходимо стремиться всеми способами оживить наши верования и дать нам воистину христианский импульс... Вот что я имел в виду, говоря о необходимости снова начать у нас воспитание человеческого рода»²⁸.

Естественно, что начинать это движение нужно лишь на пути добывания собственного знания, приобретения собственного опыта, установления собственных традиций, глубокого осознания прошлого, а не посредством попыток заимствования всего этого у других народов. Все эти приобретения, составляющие

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 20.

²⁵ Там же. С. 26.

²⁶ Там же. С. 29.

²⁷ Там же. С. 20.

²⁸ Там же. С. 29.

нравственную природу народов, всегда результат их собственной внутренней работы, огромного напряжения всех человеческих способностей.

Прежде всего, рассуждает Чаадаев о преобразовании нравственной природы народа, нужно сделать свой дом возможно более привлекательным и удобным, чтобы иметь «возможность всецело сосредоточиться в своей внутренней жизни». «Одна из самых поразительных особенностей нашей своеобразной цивилизации, – продолжает Чаадаев, – заключается в пренебрежении всеми удобствами и радостями жизни. Мы лишь с грехом пополам боремся с крайностями времен года, и это в стране, о которой можно не на шутку спросить себя, была ли она предназначена для жизни разумных существ»²⁹.

Далее, нужно озаботиться тем, чтобы устроить себе «вполне однообразный и методический образ жизни... во всяком случае одно лишь постоянное подчинение определенным правилам может научить нас без усилий подчиняться высшему закону нашей природы»³⁰.

Также «надо избавиться от всякого суетного любопытства, разбивающего и уродующего жизнь, и первым делом искоренить упорную склонность сердца увлекаться новинками, гоняться за злобами дня и вследствие этого постоянно с жадностью ожидать того, что случится завтра»³¹.

Всё это сделать довольно сложно, так как в отличие от цивилизованных стран, где давно сложились образцы размеренной и неспешной жизни, в России всё приходится делать как бы в противоположность, наперекор заведенным порядкам. «Вам придется себе всё создавать... вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы под ногами. И это буквально так. Эти рабы, которые вам прислуживают, разве они не составляют окружающий вас воздух? Эти борозды, которые в поте лица взрыли другие рабы, разве это не та почва, которая вас носит? И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в котором все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся. Вот что превращает у нас в ничто самые благородные усилия, самые великодушные порывы. Вот что парализует волю всех нас, вот что пятнает все наши добродетели»³².

Таким образом, Чаадаев, обратившись к вопросам казалось бы сугубо индивидуального свойства, личностного совершен-

²⁹ Там же. С. 36.

³⁰ Там же. С. 37.

³¹ Там же. С. 39.

³² Там же. С. 40.

ствования, вновь выходит на широкую социальную проблематику и, прежде всего, на проблему крепостного права.

В связи с этим, продолжая тему христианского обновления нации, философ задает нелицеприятный вопрос русскому православию. Почему в Европе освобождение человека от рабства было начато деятелями церкви и почему в России рабство уже спустя шесть столетий после принятия христианства, напротив, было учреждено? Вот как говорит об этом сам философ: «Почему... русский народ подвергся рабству лишь после того, как он стал христианским, а именно в царствование Годунова и Шуйского? Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой»³³.

Осмысление, поиск ответов на эти и иные вопросы подобного рода чрезвычайно важны, поскольку действительное становление России возможно лишь на пути духовного обновления. Чаадаев убеждает нас в том, что действительно лучшее, что есть в людях, что определяет наши мысли и наши поступки, вовсе не нами производится и нам отнюдь не принадлежит. Это лучшее достается нам от Христа, а дело человека – устроить земную жизнь так, чтобы это лучшее раскрылось наиболее полно и многообразно. От этого зависит и место, которое тот или иной народ занимают в истории: «Дело в том, что значение народов в человечестве определяется лишь их духовной мощью и что то внимание, которое они к себе возбуждают, зависит от нравственного влияния в мире, а не от шума, который они производят»³⁴.

От того, насколько каждый человек «упразднил свою ветхую природу» и способствовал тому, чтобы в нем «зародился новый человек, созданный Христом», и зависит осуществление этого нравственного переворота. При этом сам человек прежде всего должен понять, что у него нет иного разума, кроме разума подчиненного. Всю свою жизнь он удостоверяется в том, что, во-первых, внутри него находящаяся сила несовершенна, и, во-вторых, что настоящая, совершенная сила, находится вне его. Только от нашего осознания необходимости того, что мы должны подчиниться этой внешней силе и рождаются наши представления о добре, долге, добродетели, законе.

Главный вопрос жизни – способность человека открыть и подчиниться действию Верховной Силы на его человеческую природу. «Все силы ума, – продолжает Чаадаев, – все его средства познания основываются лишь на его покорности. Чем более он

³³ Там же. С. 41.

³⁴ Там же.

себя подчиняет, тем он сильнее. И перед человеческим разумом стоит один только вопрос: знать, чему он должен подчиниться. Как только мы устраним это верховное правило всякой действительности, умственной и нравственной, так немедленно впадем в порочное рассуждение или в порочную волю»³⁵. В подкрепление своих мыслей Чаадаев приводит слова Ф. Бэкона из «Нового Органона»: «Единый путь, отверстый человеку для владычества над природой, есть тот самый, который ведет в Царство Небесное: войти туда можно лишь в смиренном образе ребенка»³⁶.

Превратить «закон духовного мира» из непроницаемой тайны в реальное бытие, согласно Чаадаеву, совсем не сложно. Всё, что требуется – иметь душу, раскрытую для этого познания и не стараясь создать свой собственный, человеческий нравственный закон, дать проявиться нравственному закону, заложенному в человеке Богом. В простейшем виде – это, к примеру, присущее человеку и заложенное Богом понятие о добре и зле. «Отнимите у человека это понятие, и он не будет ни размышлять, ни судить, он не будет существом разумным. Без этого понятия Бог не мог оставить нас жить хотя бы мгновение; Он нас и создал с ним. И эта-то несовершенная идея, непостижимым образом вложенная в нашу душу, составляет всю сущность разумного человека»³⁷.

Заложенный в человека нравственный закон воспроизводится (передается) посредством слова и поступка от человека к человеку. При этом, подчеркивает Чаадаев, особенно важно повторение слов и поступков в череде поколений: «Для того чтобы стать достоянием человечества, идея должна пройти через известное число поколений; другими словами, *идея становится достоянием всеобщего разума лишь в качестве традиции*» (Курсив наш. – Авт.)³⁸. При этом речь идет не только о традициях, освященных социальным опытом. Много есть и таких, которые «влагает в души» неведомая рука. «Их сообщают сердцу новорожденного первая улыбка матери, первая ласка отца. Таковы всемогущие воспоминания, в которых сосредоточен опыт поколений: всякий в отдельности их воспринимает с воздухом, которым дышит»³⁹.

Приведенное утверждение Чаадаева в особенности справедливо, если говорить о таких фактах истории, которые являет нам общественная жизнь и жизнь человеческого духа. В связи с этим, полагает Чаадаев, применительно к истории Европы особенно

³⁵ Там же. С. 52.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 59–60.

³⁸ Там же. С. 79.

³⁹ Там же.

важно помнить о ее духовном единстве, о ее почти «квази-государственном» историческом существовании. Философ пишет: «Не обращали внимания на то, что в продолжение ряда веков Европа составляла настоящую федеральную систему и что эта система была разорвана лишь Реформацией... До этого рокового события народы Европы смотрели на себя как на одно социальное тело, хотя и разделенное территориально на различные государства, но в нравственном отношении принадлежащие одному целому. Долгое время у них не было другого публичного права, кроме церковного; тогдашние войны рассматривались как междуусобные; весь этот мир жил одним и тем же интересом; одна идея его воодушевляла. История средних веков – в буквальном смысле слова – есть история одного народа, народа христианского; это в буквальном смысле слова история человеческого духа; движение нравственной идеи – главное ее содержание; события чисто политические занимают там второстепенное место; и лучше всего это доказывают те самые войны из-за убеждений, которые были для философии прошлого (XVIII. – *Авт.*) века предметом такого ужаса. Вольтер совершенно правильно отмечает, что убеждения вызывали войны лишь у христиан...»⁴⁰.

Сделанное Чаадаевым наблюдение очень важно в отношении иерархии национально-государственного, с одной стороны, и общественно-нравственного и личностно-духовного – с другой. Согласно Чаадаеву, характеристики общественно-нравственного и личностно-духовного свойства выше, глубже, значимее, чем характеристики национально-государственного. Иначе говоря, жизнь человеческого духа, находящая свое проявление в личности, ее нравственных чертах и отношениях, выше и важнее, чем национально-государственная и уж, тем более, этническая атрибутика. «...Истинный характер нового общества следует изучать не в той или иной отдельной стране, но во всем этом громадном обществе, составляющем европейскую семью», – делает вывод философ⁴¹.

Конечно, развитие общества нельзя представлять как исключительно прогрессивное движение. Есть отступление, есть тупики. И этому состоянию соответствует чрезвычайное развращение нравов, потеря всякого чувства доблести, свободы, любви к родине, упадка в некоторых отраслях человеческого знания. Единственный предмет забот людей в этот период – бессмысленное беспутство и материальный интерес. Такие периоды часто встречаются в истории человечества. «Одно только христи-

⁴⁰ Там же. С. 99–100.

⁴¹ Там же. С. 100–101.

анское общество действительно руководимо интересами мысли и души»⁴².

С момента своего утверждения христианская церковь всё более оказывает воздействие на человека, в том числе – ставя на место его обособленного сознания – «сознание общее», заставляющее человека постоянно чувствовать себя «частью великого нравственного целого». «Подумайте только, наряду с чувством нашей отдельной личности мы носим в сердце чувство связи с родиной, с семьей, с идейной средой, членами которой мы являемся; чувство это иногда даже более живо, нежели другое»⁴³.

Приведенные наблюдения и умозаключения философа позволяют понять, почему некоторые его критики говорили о его «нелюбви» к России. Слишком откровенно и честно он говорит о реальном положении вещей, в том числе – русском народе и его самосознании. Как, например, не будучи готовым признать реально уязвимое и даже слабое положение России в мире, можно спокойно прочесть следующее заключение Чаадаева: «Говорят про Россию, что она не принадлежит ни к Европе, ни к Азии, что это особый мир. Пусть будет так. Но надо еще доказать, что человечество, помимо двух своих сторон, определенных словами – Запад и Восток, обладает еще третьей стороной»⁴⁴. Или, – к какому народу, если не к русскому, можно отнести следующие жесткие слова: «Горе народу, если рабство не смогло его унижить, такой народ создан, чтобы быть рабом»⁴⁵.

Впрочем, и сам Чаадаев понимает свою уязвимость для широко распространенного, занимающего господствующие общественные позиции «блаженного патриотизма», «патриотизма лени» и готов к этому. В его «Отрывках и афоризмах» находим: «Я предпочитаю бичевать свою родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, только бы ее не обманывать»⁴⁶.

Постижение России и ее истории, познание природы населяющих ее народов в сравнении с природой народов других стран – таков пафос философии Петра Чаадаева. Этим пафосом проникнуты его дошедшие до нас сочинения, этот пафос укрепляет нас в решении поставленной нами задачи – анализе русского мировоззрения на материале отечественной философии и классической литературы.

⁴² Там же. С. 106.

⁴³ Там же. С. 115.

⁴⁴ Там же. С. 172.

⁴⁵ Там же. С. 173.

⁴⁶ Там же. С. 172.

Ранее отмечалось, что явление самосознания тесно связано с проблемой возникновения российского гражданского общества. Эта зависимость определяется тем фактом, что реальное самосознание начинается с оппозиции обладающего сознанием субъекта чему-то внешнему. А поскольку главной общественной силой в России всегда и прежде всего было государство и государственное начало вообще, то и самосознание личности в России начинается с оппозиции государству.

В связи с этим, может быть, первым историческим явлением оппозиции и возникновения у нее самосознания было противостояние части дворян царской власти, имевшее место 14 декабря 1825 г. В этом социальном феномене явно заявил о себе глубокий раскол в российском менталитете, самосознании большинства дворянства, ориентированного на самодержавие и оправдывавшего рабство (крепостное право), с одной стороны, и небольшой группы дворян, выбравшей для себя гибельный в тех условиях путь обретения свободы путем конституционного ограничения монархии, – с другой. Однако еще до реальных событий декабрьского выступления идейный раскол уже фиксировался отечественной литературой.

Здесь нужно отметить следующее. В отличие от Западной Европы, в России, как известно, не было процессов церковной реформации и просвещения, проложивших в Европе путь буржуазным революциям и сделавших возможным становление гражданского общества. Однако вместе с тем стоит сказать о своеобразных попытках русской литературы отозваться на европейские идеи просвещения и тем самым отреагировать на общественный заказ адресоваться к совести и чувству гуманизма у российских самодержцев.

Первым в этом ряду должен быть назван Д.И. Фонвизин с его бессмертной комедией «Недоросль», написанной в 1782 г. В ней в контексте интересующих нас проблем становления российского самосознания и соотношения роли в жизни общества государства и институтов гражданского общества мы обнаруживаем сразу две примечательные фигуры. Во-первых, это, конечно же, Стародум, о котором известно, что он собственными трудами в далеких сибирских краях нажил значительное состояние, и, во-вторых, Правдин. Это тем более интересная фигура, поскольку в ее лице в русском общественном сознании утверждается идея честного чиновника, к тому же ревностно и без попыток снискать хоть какую-то личную выгоду, исполняющего монарший наказ. Наказ же этот (почти за сто лет до отмены крепостного права!) состоит в соблюдении прав крепостных людей, переданных помещикам в подданство государыней. Когда же обнаруживается, что права

крепостных попираются, а помещица Простакова вместе с семейством творит в своих имениях сущие безобразия, Правдин во исполнение монаршей воли имения у Простаковой отбирает и учреждает над ними государственную опеку. Точно так же, хотя и в личном плане, справедливость торжествует и в лице честного предпринимателя Стародума, передающего заработанное, минуя Простакову, своей честной племяннице. Зло наказано, благая монаршая воля берет верх. На мой взгляд, этот своеобразный панегирик российскому самодержавию смотрится не только традиционно-назидательно, но в равной же мере как публично от имени общества произнесенное долженствование, а равно и как в самом деле комедия, если сравнить провозглашаемую им идеологию с реальным положением вещей.

Линия эта – предупреждения и, одновременно, предостережения самодержавному государству со стороны просвещенной части общества, была продолжена в творчестве А.Н. Радищева. В своем знаменитом «Путешествии из Петербурга в Москву» (1790) он, вопреки традиционной отечественной советской идеологической традиции, конечно же, не призывает к народному восстанию. Он делает иное: в русле европейских просветительских посылов Радищев, с одной стороны, обнажает язвы современного ему российского общества, взывая к совести и чувствам сострадания у монархов, а, с другой – открыто предупреждает их о вполне возможных катастрофических для власти последствиях народного восстания.

Таким образом, в лице Фонвизина и Радищева Россия обрела первых самостоятельно утвердивших себя в своей миссии членов гражданского общества. Вместе с тем их интеллектуальные послы явили собой первые формы становящегося российского самосознания, отличившего себя от безраздельно господствовавшего прежде самосознания исключительно в качестве подданных российского государства.

К сожалению, прошедшие затем два с лишним десятилетия не привели к сколько-нибудь заметному прогрессивному изменению в настроениях умов. Буржуазной революции в России, в отличие от Запада, не случилось, а само самодержавие конституционным ограничением несколько не было озабочено. Выступление декабристов – иллюзорный порыв к обретению человеческого достоинства и одновременно акт отчаяния, ситуацию не переменили. Впрочем, это носилось в воздухе. За год до выступления А.С. Грибоедов публикует свою комедию «Горе от ума» (1824), в которой Чацкий – первый «лишний» человек в русской литературе – выведен автором не только человеком чужим в российском обществе, но смешным и даже слабым. Как помним, его не воспринимает

всерьез никто, включая 17-летнюю возлюбленную героя – Софью. В пьесе показаны во всей силе и полноте московского бытия все слои общества. И лишь для Чацкого в их среде нет места. Что же герой? «Прочь из Москвы. Сюда я больше не ездук. Пойду искать по свету, где оскорбленному есть чувству уголок. Карету мне, карету!» Таков финал, таков исход «лишнего» человека. Нет фонвизинских иллюзий о справедливости монаршьего суда над неправедными деяниями государевых подданных, нет радищевских призывов к справедливости и предостережений. Это пережито и осталось в прошлом. Есть только горечь и ирония от безысходности и невозможности что-либо изменить. Идея возникновения в России гражданского общества исчезает из поля анализа, никак не работает в русле становящегося народного самосознания.

Своим творчеством это ярко демонстрирует А.С. Пушкин. Его «лишний» человек – Евгений Онегин, конечно же, проявляет свою «лишность» исключительно в личностном плане. Однако и в этом ракурсе видна его потенциальная общественная невостремленность.

Вместе с тем Пушкин в своем творчестве начинает разрабатывать то, что может быть отнесено к категории базовых характеристик российского национального мировоззрения. Согласно В.Г. Белинскому, в своем творчестве и в романе «Евгений Онегин» прежде всего, Пушкин первым в русской литературе «является не просто поэтом только, но и представителем впервые пробудившего общественного самосознания... До Пушкина русская поэзия была не более как понятливую и переимчивую ученицею европейской музы... С Пушкиным русская поэзия из робкой ученицы явилась даровитым и опытным мастером»⁴⁷.

Что же подразумевает под национальным великий критик? Первую причину национальной «особенности племени или народа» он видит в «почве и климате занимаемой им страны». И потому, если предположить возможность ассимиляции русской национальности в европейских, то следовало бы допустить возможность чудесного «десятикратного сокращения» территории России и изменения ее климата по европейскому стандарту. В качестве второй причины национальной особенности Белинский называет развитое национальное самосознание, отсутствие у нации боязни культурного соприкосновения или даже «столкновения» с другими нациями. «Бедна та народность, которая трепещет за свою самостоятельность при всяком соприкосновении с другою народностью! Наши самозванные патриоты не видят в простоте

⁴⁷ Белинский В.Г. Избр. философские сочинения: В 2 т. М., 1948. Т. 2. С. 160–161.

ума и сердца своего, что, беспрестанно боясь за русскую национальность, они тем самым жестоко оскорбляют ее»⁴⁸. Она не так слаба! Не основательны, по мнению Белинского, и доводы иного рода – о якобы вовсе отсутствующих у русских национальных качеств, о том, что русский в Англии – англичанин, а во Франции – француз. «...Из этого отнюдь не следует, чтоб русский, умея в Англии походить на англичанина, а во Франции – на француза, хоть на минуту перестал быть русским или хоть на минуту не шутя мог сделаться англичанином или французом. Форма и сущность не всегда одно и то же... Но в отношениях гражданских, семейных, но в положениях жизни исключительных – другое дело: тут поневоле обнаруживается всякая национальность, и каждый поневоле явится сыном своей и пасынком чужой земли»⁴⁹. Итак, национальное, по Белинскому, это специфическая форма, «манера» понимать человеком мир и самого себя, т.е. это своего рода форма, в которой существует национальное мировоззрение.

В своих суждениях о национальном Белинский солидаризируется с Гоголем, приводя цитату из его статьи «Несколько слов о Пушкине»: «Истинная национальность (говорит Гоголь) состоит не в описании сарафана, но в самом духе народа; поэт может быть даже и тогда национален, когда описывает совершенно сторонний мир, но глядит на него глазами своей национальной стихии, глазами всего народа, когда чувствует и говорит так, что соотечественникам его кажется, будто это чувствуют и говорят они сами»⁵⁰. В знаменитых «Повестях Белкина» А.С. Пушкина и в ряде рассказов обнаруживаются архетипы русского общественного сознания. Материал «Повестей Белкина» позволяет прямо приступить к рассмотрению того, что условно можно назвать константами русского мирознания и мировоззрения в том их значении, о котором говорилось ранее. В пушкинских «Повестях...» мы прежде всего имеем дело с мировоззрением, закрепленным традицией, уже ставшим национальным явлением. Конечно, мировоззрение различается от одного социального слоя к другому и это, в частности, отчетливо видно по создаваемым Пушкиным персонажам.

Первая повесть – «Выстрел» – о фундаментальном и первейшем для русского офицерства (а именно этому социальному слою посвящена повесть) чувстве – чести⁵¹. В чести, как и в храбрости,

⁴⁸ Там же. С. 165.

⁴⁹ Там же. С. 169.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ То, что это понятие и чувство было фундаментальным для русского офицерства и русского мировоззрения вообще и что оно должно быть отнесено к числу действительно основных, видно на примерах всей русской классической литературы по крайней мере досоветского периода.

«обыкновенно видят верх человеческих достоинств и извинение всевозможных пороков»⁵². Поэтому о нанесенном главному герою оскорблении автор замечает: «...Мысль, что честь его была замарана и не омыта по его собственной вине, эта мысль меня не покидала и мешала мне обходиться с ним по-прежнему; мне было совестно на него глядеть»⁵³. Впрочем, скоро выясняется, что такое отчасти несовместное с понятием чести поведение героя повести Сильвио, который хотя и не был в данный момент офицером, но жил в офицерской среде и почитался ею за своего, объясняется именно его желанием сохранить свою честь и достоинство. Он жил с постоянной мыслью – отплатить за понесенную им шесть лет назад обиду – неотвеченную пощечину. Сильвио, как оказалось, лишь дожидался случая произвести свой законный ответный выстрел и намерен был выбрать таковой в самое неподходящее для его обидчика-графа время.

То, что герой повести для своего мщения выбирает самое счастливое для его противника время – после только что состоявшейся женитьбы графа, казалось бы характеризует его не с лучшей стороны. Однако последующее его поведение, когда он является в имение графа и отказывается просто воспользоваться своим правом на ответный выстрел, а вместо этого предлагает графу вновь тянуть жребий на право первого выстрела, обнаруживает его как человека в высшей степени достойного и великодушного. Почитание чести высшим качеством для человека, было характерно и разделялись русским обществом, по крайней мере его офицерской элитой.

Повесть «Метель» – о предначертанном свыше течении человеческой жизни, называемом судьбой. Сюжет повести классически прост. Дочь помещика, Марья Гавриловна, влюбляется в бедного армейского прапорщика Владимира, также из помещиков и ее родители, в конце концов решившие, что «суженого конем не объедешь, что бедность не порок, что жить не с богатством, а с человеком», дают согласие на женитьбу⁵⁴. Однако родительское согласие запоздало. Дочь по уговору с женихом уже пыталась обвенчаться тайно, чему помешала метель: жених опоздал, а после уехал на войну и погиб.

Прошли годы и случилась новая любовь – к гусарскому полковнику Бурмину «с Георгием в петлице и с интересной бледностью». Кажется, счастье близко. Однако выясняется, что Бурмин уже женат. Из его рассказа мы узнаем, что волею случая он в тот

⁵² Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. VI. С. 50.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 64.

самый памятный для героини вечер, когда разыгравшаяся метель отменила женитьбу, оказался у алтаря на месте Владимира. Вмешалось провидение. Вот как передается рассказ Бурмина в повести: «...Вдруг поднялась ужасная метель, и зритель и ящики советовали мне переждать. Я их послушался, но непонятное беспокойство овладело мною; казалось, кто-то меня так и толкал. Между тем метель не унималась; я не вытерпел, приказал опять закладывать и поехал в самую бурю»⁵⁵. Ящик выбирает более короткий путь, но сбивается с дороги. Герой оказывается у церкви. «Церковь была отворена, за оградой стояло несколько саней; по паперти ходили люди. “Сюда! сюда!” – закричало несколько голосов»⁵⁶. Герой велит батюшке начинать. «Непонятная, непростительная ветреность... я стал подле нее перед налоем... Нас обвенчали». После венчания, увидев лицо мужа, Марья Гавриловна с криком «Не он! не он!» падает без памяти. «Я повернулся, вышел из церкви безо всякого препятствия, бросился в кибитку и закричал: “Пошел!”» – завершает рассказ Бурмин.

«– Боже мой, боже мой! – сказала Марья Гавриловна, схватив его руку, – так это были вы! И вы не узнаете меня?

Бурмин побледнел... и бросился к ее ногам...»⁵⁷.

Сколько удивительных совпадений! Метель становится причиной опоздания Владимира. Сбившийся с дороги Бурмин оказывается у алтаря. Находящаяся в беспомощности Марья Гавриловна не замечает подмены. «Ветреность» определяет решение Бурмина занять место жениха. Владимир гибнет на войне, а Бурмин приезжает в деревню и встречается с Марьей Гавриловной. Они влюбляются друг в друга. Признание Бурмина соединяет их навсегда. По крайней мере восемь (нам было не лень посчитать!) «совпадений», помноженных на огромное географическое пространство и рассредоточенных на несколько лет! Естественно, что почти невозможно поверить в действие слепого случая и почти нельзя не поверить в предначертание, в судьбу.

Судьба – одно из самых важных понятий и жизненных смыслов, которыми руководствуется и самый народный русский поэт – Пушкин. «Чувство судьбы владело им в размерах необыкновенных. Лишь на мгновение в отрочестве мелькнула ему иллюзия скрыться от нее в лирическое затворничество... “Не властны мы в судьбе своей”, – вечный припев Пушкина», – замечает А. Синявский⁵⁸.

Близка по мировоззренческой проблематике «Метели» и повесть «Станционный смотритель». Однако эта повесть, как

⁵⁵ Там же. С. 68.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 69.

⁵⁸ *Терц А.* Прогулки с Пушкиным. М.: Глобулус; ЭНАС, 2005. С. 23.

представляется, не только о божеском промысле, именуемом судьбой, но и о судьбе, определяемой, так сказать, самим обществом, социальной системой, совокупностью человеческих отношений, представлений о прекрасном, а также о том, где каждому из конкретных проявлений прекрасного должно и положено в этой системе находиться. В «Станционном смотрителе» Пушкин много говорит об общественной системе, о ее устройстве, о том, что у каждого в ней есть своя ниша, свой уголок. Начинает он с объяснения того, что, собственно, такое станционный смотритель, этот «мученик четырнадцатого класса». Он – предмет вымещения досад проезжающих на несносную погоду, скверную дорогу, упрямство ямщиков и слабосильность лошадей. Как бы опережая смысловое заключение повести, устами одного из рассказчиков «Повестей...» – чиновника А.Г.Н. дается представление об устройстве российского социального целого: «...Что было бы с нами, если бы вместо общеудобного правила: *чин чина почитай*, ввелось в употребление другое, например: *ум ума почитай*? Какие возникли бы споры! И слуги с кого бы начали кушанье подавать?» (Курсив наш. – *Авт.*)⁵⁹.

Даже давая описание жилища и одновременно рабочей комнаты станционного смотрителя, Пушкин как бы рассуждает о социальной системе. Так, на стене комнаты смотрителя висят нравоучительные картинки, изображающие историю блудного сына. На первой отец отпускает юношу странствовать, снабдив его деньгами. Далее – юноша в окружении «ложных» друзей и «бесстыдных» женщин. Потом – промотавшийся сын, разделяющий трапезу с свиньями. И наконец, возвращение блудного сына, коленопреклонение и прощение отца.

К сожалению, нравоучительное представление рассыпается в прах перед действительной общественной системой, в которой у каждого есть свое место. Дуня, дочь смотрителя – красавица и потому ее место не в убогом жилище смотрителя. Это следует из многих сюжетов, воспроизведенных русской литературой. В данной повести, кстати, нам представлен не худший вариант из возможного развития событий для героини. У Пушкина проезжий молодец-гусар обманом увозит Дуню в столицу. Показательно объяснение гусара с разыскавшим его в Петербурге отцом. «...Не думай, чтоб я Дуню мог покинуть: она будет счастлива, даю тебе честное слово. Зачем тебе ее?.. Она отвыкла от прежнего своего состояния»⁶⁰. И, действительно, Дуня делается настоящей барышней. В конце повести мы видим ее, приехавшей на стан-

⁵⁹ Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. VI. С. 131.

⁶⁰ Там же. С. 139.

цию и посещающей могилу умершего зрителя. Новая жизнь Дуни предстает в повести не как естественное продолжение жизни предыдущей, но как жестоко вырванное из этой цепи звено, встроенное в другую цепь. Каждый занял свое место, к которому хотя и был предрасположен, но направлен всё же собственно человеческими силами.

Тема «лишнего» человека, как известно, делается одной из центральных в творчестве М.Ю. Лермонтова, прежде всего в его романе «Герой нашего времени». Печорин, как и Онегин, действует в основном в поле приватной жизни, что, конечно же, не снижает уровень обобщений, к которым он приходит. При этом «жанр» личного поведения в обществе заботит Печорина больше, чем «жанр» текущей жизни, а поэтому ему всякий раз приходится над этой жизнью как бы совершать насилие, втискивая ее в знакомые ему и для него желанные «жанровые» рамки, отчего страдает не сама жизнь, а именно он – странствующий русский офицер-дворянин, «да еще с подорожной по казенной надобности». В этой нестыковке реальной русской жизни и мировоззрения русского же дворянского интеллигента и заключена существенная проблема национальной нашей ментальности, с предельной резкостью обозначенная в лермонтовском творчестве. Эту характеристику нашего мировоззрения, встречающуюся, конечно, и в других культурах, можно было бы представить как попытку «состыковать» собственные фантазии о жизни с самой жизнью, а иногда и более – попытаться перестроить или даже сломать жизнь под собственные фантазии. Причем сделать это безжалостно и неумолимо, не учитывая логики и имманентных целей самой жизни присущих.

По-иному, с содержательной стороны российского бытия, подошел к проблеме невозможности становления в стране гражданского общества и развития в ней его, гражданского общества, основы – честного предпринимательства, Н.В. Гоголь. Его панорама «мертвых душ», населяющих Россию, кажется напрочь исключает саму постановку вопроса о возникновении в стране чего-либо позитивного. Однако своими фрагментами второго тома, равно как и его конспектом – «Выбранными местами из переписки с друзьями» писатель эту безысходность если не «снимает», то в определенном отношении редуцирует.

В «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголь предлагал прямой рецепт возрождения России. «Возьмись за дело помещика, – советовал он своему воображаемому адресату, – как следует за него взяться в настоящем и законном смысле. Собери прежде всего мужиков и объясни им, что такое ты и что такое они. Что помещик ты над ними не потому, чтобы тебе так хотелось по-

велевать и быть помещиком, но потому, что ты уже есть помещик, что ты родился помещиком, что взыщет с тебя Бог, если бы ты променял это званье на другое, потому что всяк должен служить Богу на своем месте, а не на чужом, равно как и они также, родясь под властью, должны покоряться той самой власти, под которою родились, потому что нет власти, которая бы не была от Бога. И покажи это им тут же в Евангелии, чтобы они все это видели до единого...»⁶¹ «...О главном только позаботься, прочее всё приползет само собою. Христос недаром сказал: “Сия вся всем приложится”. В крестьянском быту эта истина еще видней, чем в нашем; у них богатый хозяин и хороший человек – синонимы. И в которую деревню заглянула только христианская жизнь, там мужики лопатами гребут серебро» и т.д.⁶²

О наивности и даже реакционности этих строк, да и всей книге в целом, в советском литературоведении говорилось всегда⁶³. Впрочем, в этом отечественное литературоведение наследовало традицию, берущую начало от самого Белинского. Речь шла о широко известных письмах Н.В. Гоголя к Белинскому по поводу статьи критика о «Выбранных местах...» в «Современнике», где книга была объявлена «падением» писателя, а также об ответе В.Г. Белинского писателю от 3 июля 1847 г.⁶⁴ «Нельзя молчать, когда под покровом религии и защитой кнута проповедают ложь и безнравственность, как истину и добродетель.»⁶⁵

Обратимся к фрагментам второго гоголевского тома «Мертвых душ». Он очевидно более поучителен, чем первый, и его пафос легко можно свести (по оставшимся фрагментам) к идее воспитания, формирования, становления настоящего русского помещика, на котором может не только держаться хозяйственная жизнь страны в перспективе ее развития, но и духовно-нравственный ее взлет, рифмующийся с идеей великого воскресения России. «Выбранные места...» может быть как никакое другое произведение отечественной литературы представляет собой попытку прямого дискурса Просвещения на российской почве, которая навеки терпит фиаско.

В связи с этим особенно остро встает вопрос: о преодолении какого состояния русского общества и о становлении какого нового качества взамен старого идет речь? Каков складывающийся

⁶¹ Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. С. 104.

⁶² Там же. С. 106.

⁶³ См., например: Кулешов В.И. История русской критики XVIII–XIX веков. М.: Просвещение, 1972. С. 179.

⁶⁴ См., например, подробный анализ, проделанный в книге И. Золотусского «Гоголь» (М.: Мол. гвардия, 2005).

⁶⁵ Белинский В.Г. Избр. философские сочинения. Т. 2. С. 512.

собираемый образ помещика нового типа? Остановимся на этой проблеме подробнее, учитывая, что в гоголевском изображении помещиков нет чистых идеальных типов, а есть отдельные позитивные черты, которые мы и постараемся в дальнейшем изложении рассматривать, имея в виду обозначенную, как мы полагаем, цель второго тома – попытаться показать путь становления настоящего русского хозяина. Занятие это тем более важное, что при его осуществлении мы будем иметь дело не только с реальными чертами мирознания и уже оформившегося мировоззрения русского земледельца, отмечаемые Гоголем, но и с набросками желательных, с его точки зрения, характеристик.

Одна из первых, подробно описанных во втором томе фигур – молодой помещик Тремалаханского уезда Андрей Иванович Тентетников, по своему теперешнему образу жизни ничем особенно не отличающийся от других и потому в известном смысле фигура типическая. Приведем данную ему автором характеристику, поскольку в дальнейшем нам предстоит еще не один раз встретиться с подобным художественным типом в изображении других художников. Вот как пишет о нем Гоголь:

...В существе своем Андрей Иванович был не то доброе, не то дурное существо, а просто – коптитель неба. Так как уже немало есть на белом свете людей, копящих небо, то почему же и Тентетникову не копить его? Впрочем, вот в немногих словах весь журнал его дня...

Путру просыпался он очень поздно и, приподнявшись, долго еще сидел на своей кровати, протирая глаза. Глаза же, как на беду, были маленькие, и потому протиранье их производилось необыкновенно долго. Во всё это время стоял у дверей человек Михайло, с рукойником и полотенцем. Стоял этот бедный Михайло час, другой, отправлялся потом на кухню, потом вновь приходил, – барин все еще протирал глаза и сидел на кровати. Наконец, подымался он с постели, умывался, надевал халат и выходил в гостиную затем, чтобы пить чай, кофий, какао и даже парное молоко, всего прихлебывая понемногу, крошивая хлеба безжалостно и насоривая повсюду трубочной золы бессовестно. Два часа просиживал он за чаем; этого мало: он брал еще холодную чашку и с ней подвигался к окну, обращенному во двор...

За два часа до обеда Андрей Иванович уходил к себе в кабинет затем, чтобы заняться серьезно и действительно. Занятие было, точно, серьезное. Оно состояло в обдумыванье сочинения, которое уже издавна и постоянно обдумывалось. Сочинение это долженствовало объять всю Россию со всех точек – с гражданской, политической, религиозной, философической, разрешить затруднительные задачи и вопросы, заданные ей временем, и определить ясно ее великую будущность – словом, большого объема. Но куда всё оканчивалось одним обдумыванием; изгрызалось перо, являлись на бумаге рисунки, и потом всё это отодвигалось на сторону, бралась на место того в руки книга и уже не выпускалась до самого обеда. Книга эта читалась вместе с супом, соусом, жарким и

даже с пирожным, так что иные блюда оттого стыли, а другие принимались вовсе нетронутыми. Потом следовала прихлебка чашки кофею с трубкой, потом игра в шахматы с самим собой. Что же делалось потом до самого ужина – право, уже и сказать трудно. Кажется, просто ничего не делалось.

И этак проводил время, один-одинешенек в целом мире, молодой тридцатидвухлетний человек, сидень сиднем, в халате, без галстука. Ему не гулялось, не ходилось, не хотелось даже подняться вверх и взглянуть на отдаленности и виды, не хотелось даже растворять окна затем, чтобы забрать свежего воздуха в комнату, и прекрасный вид деревни, которым не мог равнодушно любоваться никакой посетитель, точно не существовал для самого хозяина.

Из этого журнала читатель может видеть, что Андрей Иванович Тентетников принадлежал к семейству тех людей, которых на Руси много, которым имена – увальни, лежебоки, байбаки и тому подобные⁶⁶.

Такова развернутая гоголевская характеристика персонажа, близкого по своему характеру и образу жизни, пожалуй, Манилову из первого тома «Мертвых душ». Впрочем, имея в виду нашу мысль о наличии у разных персонажей некоторых положительных моментов, идеальная совокупность которых могла бы дать представление о гоголевском видении «настоящего» русского помещика, остановимся на тех позитивных чертах, которые писатель сообщает Тентетникову.

В связи с этим необходимо отметить, что во время работы над первой главой второго тома Гоголь много размышляет о воспитании, о науке жизни. И главная опора в воспитательном процессе, по Гоголю, – это свободное развитие естественных способностей индивида. Как раз такого направления педагог и попался Тентетникову в начале его жизненного пути. Однако не судьба была юному Андрею Ивановичу закончить курс у этого наставника. Его заменил другой, видевший в детской свободе нечто опасное. Наука приобрела схоластический характер. И при всех положительных качествах души Тентетников «повесил нос». «Честолюбие уже было возбуждено, а деятельности и поприща ему не было. Лучше б было и не возбуждать его... Благодаря природному уму он слышал только, что не так должно преподаваться, а как – не знал...»⁶⁷ Полный надежд, но не имея верного направления развития, он понесся в Петербург, «куда, как известно, стремится ото всех сторон России наша пылкая молодежь, – служить, блистать, выслуживаться или же просто схватывать вершки бесцветного, холодного, как лед, общественного обманчивого образования»⁶⁸.

⁶⁶ Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. С. 231–232.

⁶⁷ Там же. С. 354.

⁶⁸ Там же.

В этих строках аукается не только личный опыт самого Гоголя, но и формирующаяся в отечественной литературе тенденция показать судьбу провинциального дворянина, соблазненного «общественным обманчивым образованием» столицы. Таким в дальнейшей череде окажется, например, Александр Адуев из «Обыкновенной истории» И.А. Гончарова, романтические мечтания которого, взлелеянные провинциальной дворянской усадьбой, потерпели крах в Петербурге, выковавшем из мечтательного юноши хладнокровного негодяя – дельца.

К слову сказать, первый значительный роман И.А. Гончарова появился в 1847 г. – так что образ отечественного Растиньяка формировался в творчестве двух русских гениев едва ли не одновременно. Впрочем, вообразить Андрея Ивановича Тентетникова эдаким русским Растиньяком трудновато: не чувствовал он на спине прорезающихся крыльев. А потому, повздорив с начальником, он решает вообще карьеру оставить, отправиться в деревню, чтобы, по его словам, посвятить себя «другой службе». У него «триста душ крестьян, имение в расстройстве, управляющий – дурак», а значит полезно и для него и для общества посвятить себя хозяйственной деятельности в качестве помещика. «Если я позабочусь о сохраненье, сбереженье и улучшенье участи вверенных мне людей и представлю государству триста исправнейших, трезвых, работающих подданных – чем моя служба будет хуже службы какого-нибудь начальника отделения...?», – резонно рассудил завтрашний новый деревенский хозяин⁶⁹.

Как видим, из уст Тентетникова изливается заветная гоголевская идея о миссии дворянина в обществе, несколько ранее прописанная в «Выбранных местах...», а еще ранее прозвучавшая в неоконченном «Романе в письмах» А.С. Пушкина. Тентетников действительно пытается исполнить эту миссию, но имея слабый характер и при отсутствии твердого начального направления (вспомним издержки его воспитания), терпит поражение. И это несмотря на то что сельская жизнь и деревня оказались ему по сердцу, пробудили в нем «прежние, давно не выходившие наружу впечатления», представились «единственным поприщем полезной деятельности», что даже заставило его обратиться к новейшим книгам по части сельского хозяйства. Тентетников пошел знакомым путем: уменьшил барщину, убавив дни работ на помещика и прибавив времени мужику; дурака управителя выгнал; сам стал входить во всё. Но продолжалось это, к сожалению, недолго, поскольку в Тентетникове не оказалось некой твердой внутренней опоры. Какой же именно? Вот как сообщает об этом сам автор «Мертвых душ».

⁶⁹ Там же. С. 238–239.

«Мужик сметлив и понял скоро, что барин хоть и прыток, и есть в нем тоже охота взяться за многое, но как именно, каким образом взяться, этого еще не смыслит, говорит грамотейно и невдолбеж. Вышло то, что барин и мужик как-то не то чтобы совершенно не поняли друг друга, но просто не спелись вместе, не приспособились выводить одну и ту же ноту. Тентетников стал замечать, что на господской земле все выходило как-то хуже, чем на мужичьей. Сеялось раньше, всходило позже, а работали, казалось, хорошо – он сам присутствовал и приказал выдать даже по чапорухе водки за усердные труды. У мужиков уже давно колосилась рожь, высыпался овес, кустилось просо, а у него едва начинал только идти хлеб в трубку... Словом, стал замечать барин, что мужик просто плутует, несмотря на все льготы...»⁷⁰. Не было взаимопониманья у барина и с бабами, которые никак не хотели обращать внимание на домашнее хозяйство, а завели меж собой праздность, драки, сплетни и всякие ссоры. «Вздумал он было попробовать какую-то школу между ними завести, но от этого вышла такая чепуха, что он и голову повесил; лучше было и не задумывать. Какая школа! И времени никому не было: мальчик с десяти лет уже был помощником во всех работах и там воспитывался»⁷¹.

Не получалось и с «делами судейскими и разбирательствами»: и та сторона врет, и другая врет, и черт их разберет! «И видел он, что нужней было тонкостей юридических и философских книг простое познание человека; и видел он, что в нем чего-то недостает, а чего – Бог весть. И случилось обстоятельство, так часто случающееся: ни мужик не узнал барина, ни барин мужика; и мужик стал дурной стороной, и барин дурной стороной; и рвенье помещика (охладело)...»⁷²

В галерее гоголевских персонажей несостоявшихся помещиков есть и еще одна интересная разновидность – некто полковник Кошкарев. Это гротесковое воплощение немецкого бюрократического порядка (в русском, отметим, представлении о нем), на российской почве оборачивается полной бессмыслицей и беспорядком, впрочем, даже занимательными для стороннего наблюдателя, каким оказывается гоголевский читатель. Вот как описывает его автор «Мертвых душ»: «Всё было у полковника необыкновенно. Вся деревня была вразброску: постройки, перестройки, кучи извести, кирпичу и бревен по всем улицам. Выстроены были какие-то дома вроде присутственных мест. На одном было написано золотыми буквами: “Депо земледельческих орудий”, на другом:

⁷⁰ Там же. С. 241.

⁷¹ Там же. С. 242.

⁷² Там же.

“Главная счетная экспедиция”, на третьем: “Комитет сельских дел”; “Школа нормального просвещения поселян”, – словом, черт знает, чего не было!..»⁷³.

От самого полковника Чичиков услышал, как трудно было тому «возвестить имение до нынешнего благосостояния»: «как трудно было дать понять простому мужику, что есть высшие побуждения, которые доставляют человеку просвещенная роскошь, искусство и искусства; сколько нужно было бороться с невежеством русского мужика, чтобы одеть его в немецкие штаны и заставить почувствовать, хотя сколько-нибудь, высшее достоинство человека...»⁷⁴.

Кошкарёв жалуется на невежество соседей-помещиков, которые не понимают, какая бы выгода была их имениям, если бы каждый крестьянин был воспитан так, чтобы, идя за плугом, мог читать в то же время книгу о громовых отводах. В конце концов Кошкарёв провозглашает такой западнический рецепт прекращения крестьянского невежества в России: «Одеть всех до одного... как ходят в Германии. Ничего больше, как только это, и я вам ручаюсь, что всё пойдет как по маслу: науки возвысятся, торговля подымется, золотой век настанет в России»⁷⁵.

Впрочем, очень скоро невозможность для России этого варианта развития становится ясна на примере того, как Кошкарёв решает вопрос о продаже мертвых душ Чичикову. «Нимало не смутясь» зримым алогизмом самой просьбы, полковник тут же намечает следующую технологию ее решения: обратиться письменно по многочисленным инстанциям. В ответ на резонные возражения Павла Ивановича о том, что такую просьбу невозможно изложить письменно, Кошкарёв отвечает:

«– Очень хорошо. Вы так и напишите, что души некоторым образом мертвые.

– Но ведь как же – мертвые? Ведь этак же нельзя написать. Они хотя и мертвые, но нужно, чтобы казались как бы были живые.

– Хорошо. Вы так и напишите: «но нужно, или требуется, чтобы казались, как бы живые»⁷⁶.

Озадаченный таким поворотом дела, Чичиков любопытствует лично посмотреть, как работает созданная Кошкарёвым бюрократическая машина. И оказывается, что не работает никак. Назначенные люди на местах по разным причинам отсутствуют. И самая жизненная из этих причин заключается в том, что требуется

⁷³ Там же. С. 283.

⁷⁴ Там же. С. 284.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же. С. 285.

«разбирать пьяницу приказчика с старостой, мошенником и плутом». Иными словами, замысел упорядочения дел посредством внесения учетно-организующего начала в течение российской жизни терпит крах из-за самого характера этой жизни: люди невежественны, бездельны, нечестны, пьяны. «...У нас бестолковщина... У нас так заведено, что все водят за нос барина», – сообщает Чичикову назначенный ему Кошкаревым проводник⁷⁷.

Впрочем, по словам Костанжогло (в ранних редакциях – Скудронжогло и т.п.), выведенного Гоголем идеального помещика, Кошкарев далеко не самое худшее, а, напротив, даже «утешительное явление», поскольку «в нем отражаются карикатурно и видней глупости умных людей». Но вот что интересно: не русский православно-самодержавный хаос, а европейски-подобная, хотя и существующая в извращенном виде бюрократия Кошкарева оказывается способной противостоять богопротивной идее Чичикова скупать «мертвые души», равно как и легко поглощает чиновничий алогизм отечественных государственных учреждений. Отчего бы это? Не от того ли, что хоть и в извращенном виде, но бюрократическая система построена на рациональном, а следовательно, осмысливаемом и регулируемом человеком начале, в то время как отечественный православно-самодержавный хаос изначально покоится на иррационализме и небрежении земной жизнью ради потустороннего бытия, с одной стороны, и на избирательном, выгодном власти, порядке – с другой?

И наконец, в череде гоголевских персонажей, еще один несостоявшийся помещик – некто Хлобуев. Образ этот возникает в связи с новой для поэмы темой – о позитивном применении Чичиковым своих способностей. В этом сюжете главный герой впервые раскрывается перед нами не столько в своих авантюрных намерениях, хотя они по-прежнему остаются фундаментом его стремления стать состоятельным, сколько в его попытках конструктивного подхода к жизни. По совету Костанжогло Чичиков отправляется на смотрины имения, которое он может приобрести для самостоятельного ведения хозяйства.

Хозяина имения они нашли «растрепанного, заспанного, недавно проснувшегося; на сертуке у него была заплатка, а на сапоге дырка»⁷⁸. Хлобуев сразу поражает читателя фотографической ясностью и точностью понимания не только своего положения, но и ближайших причин его. С первых слов беспощадно и точно он говорит о том, что хозяйство его – результат его собственных сплошных «беспорядков и беспутства», что он «сам всему ви-

⁷⁷ Там же. С. 286.

⁷⁸ Там же. С. 298.

ной): «свиньей себя веду, просто свиньей!»⁷⁹. Не помогут поправить его бедственного положения и деньги, вырученные от продажи имения: «всё пойдет на уплату необходимейших долгов, а затем для себя не останется и тысячи»⁸⁰.

Понимает он и свою ответственность перед крепостными и даже испытывает чувство вины: «Жаль больше всего мне мужичков бедных. Чувствую, что не умел быть... что прикажете делать, не могу быть взыскательным и строгим. Да и как мог приучить их к порядку, когда сам беспорядочен!.. Как-то устроен русский человек, как-то не может без понукателя... Так и задремлет, так и заплеснеет»⁸¹.

Между тем в застолье этот человек выказал себя и умным, и милым. В его речах оказалось столько познания людей и света. Он хорошо и верно видел многие вещи, «так метко и ловко очерчивал в немногих словах соседей помещиков, так видел ясно недостатки и ошибки всех, так хорошо знал историю разорившихся бар – и почему, и как, и отчего они разорились, так оригинально и метко умел передавать малейшие их привычки, что Чичиков был совершенно этим обворожен». Но стоило ему только начать излагать «прожекты» собственного избавления, как все увидели, «какое необъятное расстояние между знанием света и умением пользоваться этим знанием».

В связи с данным сюжетом отметим, что то, что в понимании просветителей XVIII в. только и способствует развитию добродетели помещика – образованность, просвещенность на европейский лад, то, по Гоголю, в российских реалиях не только не помогает, но даже и вредит. В нашем отечестве, полагает Гоголь, отношения между бариним и мужиком требуют некоего иного знания.

Интересны на этот счет размышления самого Хлобуева, персонажа, претендующего на критическое понимание вещей.

«Вот мы и просветились, а ведь как живем? Я и в университете был, и слушал лекции по всем частям, и искусству и порядку жить не только не выучился, а еще как бы больше выучился искусству побольше издерживать деньги на всякие новые утонченности да комфорта, больше познакомился с такими предметами, на которые нужны деньги. Оттого ли, что я бестолково учился? Только нет: ведь так и другие товарищи. Может быть, два-три человека извлекли себе настоящую пользу, да и то оттого, может, что и без того были умны, а прочие ведь только и стараются узнать то, что портит здоровье, да и вымалывает деньги... Так из просвещения-то мы все-таки выберем то, что погаже; наружность его

⁷⁹ Там же. С. 299.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 301–302.

схватим, а его самого не возьмем. Нет... не умеем мы жить отчего-то другого, а отчего, ей-Богу, я не знаю...»⁸².

Сравнивая гоголевские размышления о жизни русского земледельца, о его восприятии мира и самого себя, надо отметить следующее. Если первый том «Мертвых душ» демонстрировал «додуховное» состояние русской плоти как в образах помещиков, так и в образах крестьян, то во втором томе каждого из упомянутых здесь дворян так или иначе коснулся дух, в каждом из них так или иначе проснулась и проклюнулась душа. И потому тем острее становятся кардинальные вопросы, в том числе и главный: «Русь, куда несешься ты?».

Иной раз, право, мне кажется, – продолжает свои размышления Хлобуев, – что будто русский человек – какой-то пропащий человек. Нет силы воли, нет отваги на постоянство. Хочешь всё сделать – и ничего не можешь. Всё думаешь – с завтрашнего дни начнешь новую жизнь, с завтрашнего дни примешься за всё как следует, с завтрашнего дни сядешь на диету, – ничуть не бывало: к вечеру того же дни так объешься, что только хлопаешь глазами и язык не ворочается... Мне кажется, мы совсем не для благоразумия рождены. Я не верю, чтобы из нас был кто-нибудь благоразумным. Если я вижу, что иной даже и порядочно живет, собирает и копит деньги, – не верю я и тому! На старости и его черт попутает – спустит потом всё вдруг! И все у нас так: и благородные, и мужики, и просвещенные. Вон какой был умный мужик: из ничего нажил сто тысяч, а как нажил сто тысяч, пришла в голову дурь сделать ванну из шампанского, и выкупался в шампанском...⁸³.

В этом анекдоте Хлобуева и заключена, возможно, вся проблема российской «бесхозяйственности», весь ответ на вопрос, почему у нас так, что если не смотришь во все глаза за простым человеком, сделается и пьяницей, и негодяем. Потому-то и Хлобуев не особо, как видно, печется о порядке в своем имении, хотя жаль ему «мужичков бедных», которые нищают на глазах. И это не будущность, а реальность сегодняшнего дня. Вот и Чичикова, которого надоумили купить имение, пугает открывающаяся его взору картина:

Неопрятный беспорядок так и выказывал отовсюду безобразную свою наружность. Всё было запущено. Прибавилась только новая лужа посреди улицы. Сердитая баба, в замасленной дерюге, прибила до полу-смерти бедную девчонку и ругала на все бока всех чертей. Поодаль два мужика глядели с равнодушием стоическим на гнев пьяной бабы. Один чесал у себя пониже спины, другой зевал. Зевота видна была на строениях. Крыши также зевали... На одной избе, вместо крыши, лежали

⁸² Там же. С. 302.

⁸³ Там же. С. 303.

целиком ворота; провалившиеся окна подперты были жердями, стасенными с господского амбара...⁸⁴.

Обнаруживаемая Хлобуевым проблема природы русского хозяина будет тщательным образом рассматриваться при каждом удобном поводе, который мы отыщем в русской классической литературе и философии. Попробуем же сделать это прежде всего на гоголевском материале.

Собственное ведение хозяйства Хлобуевым, а также его размышления о русском хозяйствовании вообще позволяют отметить следующие две важные вещи. Во-первых, благоразумие, рациональность, последовательность не свойственны русскому человеку. И, во-вторых, русскому человеку нужны «понукатели». Сомневаться в верности этих наблюдений, как мы уже отчасти показали, не приходится. Разнообразнейшими примерами подобного рода насыщена наша литературная классика.

Так, Лев Толстой посредством образа своего любимого персонажа Константина Левина показывает нам ту же, если не бесплодность, то во всяком случае безумную трудность хотя бы отчасти поколебать часто проявляющийся иррационализм хозяйственного поведения русского крестьянина. Коренная его причина – фундаментальная, не требующая логического обоснования и более того – исключаящая его (такое толкование) в принципе, – бездумная верность вековой традиции, нормам и способам поведения предков.

Традиция культивируется в общинном, близком к стадному, образе жизни. В общине невозможно отклонение от стереотипов, поскольку само это отклонение означало бы ее конец. Вот почему все персонажи, олицетворяющие рациональный хозяйственный тип (будь то толстовский Левин, гоголевский Костанжогло или тургеневский Хорь) – по большому счету отклонения от нормы, чудачки, не принимающие общественную среду и в свою очередь не принимаемые ею, живущие в прямом и в переносном смысле на отшибе. Их рационализм, в том числе и критический настрой в отношении общинных дел, не позволяет им войти в общинное стадо, раствориться в нем. Не принимают они и коллективные (или зависящие от коллектива) верования – как языческие, так и христианские в их православном истолковании. Вот почему мы не можем представить, что в их мирознании есть некоторые заповедные области, посредством которых они получают возможность рассматривать себя в состоянии принадлежности двум мирам – материальному, здешнему и потустороннему, «тамошнему». Вот почему они если и верят в бессмертный мир, то не настолько, чтобы отправляться искать сторону, «куда кулички летят».

⁸⁴ Там же.

Помещик Хлобуев, обремененный «сверх всякой меры» долгами, тем не менее не отказывает себе и своим близким в удовольствиях. В частности, он хочет переехать в город для того, чтобы обучать детей музыке и танцам. Гости Хлобуева, Чичиков и его сотоварищ по странствиям – Платонов, еще не знают того, «что на Руси, на Москве и других городах, водятся такие мудрецы, которых жизнь – необъяснимая загадка. Всё, кажется, прожил, кругом в долгах, ниоткуда никаких средств, и обед, который задается, кажется, последний; и думают обедающие, что завтра же хозяина потащут в тюрьму. Проходит после того десять лет – мудрец всё еще держится на свете... Только на одной Руси можно было существовать таким образом. Не имея ничего, он угощал и хлебосольничал, и даже оказывал покровительство, поощрял всяких артистов... Зато временами бывали такие тяжелые минуты, что другой давно бы на его месте повесился или застрелился. Но его спасало религиозное настроение, которое странным образом совмещалось в нем с беспутною его жизнью... Душа его в это время вся размягчалась, умилялся дух и слезами исполнялись глаза его. И – странное дело! – почти всегда приходила к нему в то время откуда-нибудь неожиданная помощь...»⁸⁵. Согласимся, что у некоторых наших современников это наблюдение вызовет прилив умиления. Но сколько же огорчительного неизменно сопутствует такому способу бытия и как остро переживает эту огорчительность автор «Мертвых душ»!

Образ идеального помещика Константина Федоровича Костанжогло является нам в начальных чертах через характеристику самого поместья: Чичиков видит чередующиеся поля и сеянные леса, с ровными, как стрелки, деревьями. И всё это выросло в какие-нибудь восемьдесят лет. Он «землевед такой, у него ничего нет даром. Мало что он почву знает, как знает, какое соседство для кого нужно, возле какого хлеба какие деревья... Лес у него, кроме того что для леса, нужен затем, чтобы в таком-то месте на столько-то влаги прибавить полям, на столько-то унавозить падающим листом, на столько-то дать тени. Когда вокруг засуха, у него нет засухи; когда вокруг неурожай, у него нет неурожая...»⁸⁶. Эта исключительность Костанжогло отдает отчасти и мистикой. Не случайно его называют колдуном.

Вот как описывает Гоголь имение Костанжогло.

Наконец показалась деревня. Как бы город какой, высыпалась она множеством изб на трех возвышениях, увенчанных тремя церквями, перегражденная повсюду исполинскими скирдами и кладями... Избы все

⁸⁵ Там же. С. 307–308.

⁸⁶ Там же. С. 392.

крепкие, улицы торные; стояла ли где телега – телега была крепкая и новешенькая; мужик попадался с каким-то умным выражением лица; рогатый скот на отбор; даже крестьянская свинья глядела дворянином.

Так и видно, что здесь именно живут те мужики, которые гребут, как поется в песне, серебро лопатой. Не было тут аглицких парков и газонов со всякими затеями, но, по-старинному, шел проспект амбаров и рабочих домов вплоть до самого дому, чтобы все было видно барину, что ни делается вокруг его; и в довершение – поверх дома фонарь обозревал на пятнадцать верст кругом всю окольность...⁸⁷.

Попав внутрь жилища Костанжогло, Чичиков увидел простоту и даже незаполненность. Всё показывало, что главную часть своей жизни хозяин этих комнат проводит вне их, в поле и т.п. И уже в силу этого сам он неприхотлив в одежде, о наряде своем не думает: сюртук верблюжьего сукна, триповый картуз.

Идеология Константина Федоровича проста и определена. Некий мужик просит барина: «Возьмите нас». Костанжогло отвечает:

Ведь у меня неволя все-таки. Это правда, что с первого раза всё получишь – и корову и лошадь; да ведь дело в том, что я так требую с мужиков, как нигде. У меня работай – первое; мне ли, или себе, но уж я не дам никому залежаться. Я и сам работаю как вол, и мужики у меня; потому что испытал, брат: вся дрянь лезет в голову оттого, что не работаешь. Так вы об этом все подумайте миром, потолкуйте между собою...⁸⁸.

А несколько позднее помещик нового типа просвещает Чичикова:

Думают, как просветить мужика! Да ты сделай его прежде богатым да хорошим хозяином, а там он сам выучится... Вот что стали говорить: «Крестьянин ведет уж очень простую жизнь; нужно познакомить его с предметами роскоши, внушить ему потребности свыше состоянья...» Что сами благодаря этой роскоши стали тряпки, а не люди, и болезней черт знает каких понабрались, и уж нет осмнадцатилетнего мальчишки, который не испробовал бы всего: и зубов у него нет, и плешив, как пузырь, – так хотят теперь и этих заразить. Да слава Богу, что у нас осталось хотя одно еще здоровое сословие, которое не познакомилось с этими прихотями! За это мы просто должны благодарить Бога. Да хлебопашцы для меня всех почтеннее... Дай Бог, чтобы все были хлебопашцы...⁸⁹.

Костанжогло считает, что хлебопашеством заниматься не то что «доходливей», а законнее.

⁸⁷ Там же. С. 393.

⁸⁸ Там же. С. 394–395.

⁸⁹ Там же. С. 403.

Возделывай землю в поте лица своего, сказано. Тут нечего мудрить. Это уж опытом веков доказано, что в земледельческом звании человек нравственней, чище, благородней, выше. Не говорю – не заниматься другим, но чтобы в основание легло хлебопашество – вот что! Фабрики заведутся сами собой, да заведутся законные фабрики – того, что нужно здесь, под рукой человеку, на месте, а не эти всякие потребности, расслабившие теперешних людей. Не эти фабрики, что потом для поддержки и для сбыту употребляют все гнусные меры, развращают, растлевают несчастный народ. Да вот же не заведу у себя... никаких этих внушающих высшие потребности производств, ни табака, ни сахара, хоть бы потерял миллион. Пусть же, если входит разврат в мир, так не через мои руки! Пусть я буду перед Богом прав... Я двадцать лет живу с народом; я знаю, какие от этого следствия...⁹⁰.

На вопрос Чичикова, во сколько времени и как скоро можно разбогатеть, Костанжогло отвечает так же лапидарно и просто:

«Если вы хотите разбогатеть скоро, так вы никогда не разбогатеете; если же хотите разбогатеть, не спрашиваясь о времени, то разбогатеете скоро»⁹¹. А для этого нужно, ни мало, ни много, «иметь любовь к труду». Костанжогло призывает «полюбить хозяйство», что «вовсе не скучно». В деревне не затоскуешь. «Хозяину нельзя, нет времени скучать. В жизни его и на полвершка нет пустоты – всё полнота. Одно это разнообразие занятий, и притом каких занятий! – занятий, истинно возвышающих дух. Как бы там ни было, но ведь тут человек идет рядом с природой, с временами года, соучастник и собеседник всего, что совершается в творении...»⁹².

И Константин Федорович как настоящий поэт рисует «круговой год работ», в которые он, барин, включен вместе с крестьянином.

А если видишь еще, что всё это с какой целью творится, как вокруг тебя все множится да множится, принося плод да доход, – да я и рассказать не могу, что тогда в тебе делается. И не потому, что растут деньги, – деньги деньгами, – но потому, что всё это дело рук твоих; потому что видишь, как ты всему причина, ты творец всего, и от тебя, как от какого-нибудь мага, сыплется изобилье и добро на всё...⁹³.

Под этим признанием мог бы, наверное, подписаться если не сам Лев Толстой, то уж тезка нашего Костанжогло – Константин Левин, стремящийся к опрощению, к слиянию с природой и с трудовым круглогодовым усилием его крестьян. Но заметим: как ни стремится Гоголь указать дистанцию между дикой капитализацией России и деятельностью своего идеального помещика, мы

⁹⁰ Там же. С. 403.

⁹¹ Там же. С. 406.

⁹² Там же.

⁹³ Там же.

должны всё же согласиться, что Константин Федорович всё-таки капиталистический предприниматель, в чем-то сродни фермеру, хоть и аграрный, но всё-таки капиталист. Стоит только обратить внимание на то, как он утилизирует всякого рода отходы, или, как выражается Чичиков, всякую дрянь, чтобы увидеть хватку крепкого дельца. Не случайно к нему так тянется Чичиков, почуяв в каком-то смысле своего брата. Да и Костанжогло симпатизирует Чичикову: по его мнению, «гость не глупый человек, степенен в словах и не шелкопер».

И не важно, что гоголевский герой пока еще рассуждает о «вреде» для сельского человека фабрик и иных городских новаций. Уже Чехов, не менее Гоголя озабоченный нравственными проблемами русского человека, всё же не ставит в укор своему полумужуку – полукапиталисту Лопухину устройство дач на месте выкорчеванного дворянского вишневого сада. Ведь именно Лопухин «дело делает», без которого жизни у настоящего человека нет, а почти все окружающие его персонажи только имитируют дело, впрочем, да как оказывается и жизнь вообще.

Возвращаясь к позитивному гоголевскому персонажу, также следует сказать и о некотором очистительном воздействии, которое производит Костанжогло на Чичикова. Поразив Павла Ивановича своим хозяйством и способом его ведения, Константин Федорович завершает свой рассказ историей миллионщика – откупщика Муразова. Чичиков тут же примеряет эти сведения к собственному пониманию:

– ... Скажите, ведь это, разумеется, вначале приобретено не без греха?

– Самым безукоризненным путем и самыми справедливыми средствами.

– Не поверю, почтеннейший, извините, не поверю. Если б это были тысячи, еще бы так, но миллионы... извините, не поверю⁹⁴.

В последующем гоголевском изложении мы, к сожалению, не находим описания того, как же именно на самом деле были заработаны первые миллионы Муразова и нам остается только принять на веру убежденность Костанжогло в праведности этих способов.

Сказанное, естественно, не влияет на магистральную линию наших рассуждений о Чичикове. Как человек практический, Павел Иванович не видит иного способа получения первоначального капитала, кроме как аферой с мертвыми душами. Но вот то, какие мысли посещают его после разговора с Костанжогло, заставляет

⁹⁴ Там же. С. 296.

подумать о возможном новом повороте в его будущей судьбе⁹⁵. Не имея сил заснуть, Чичиков обещает себе, что в своем будущем имении будет действовать и управлять так, как советует Костанжогло – «расторопно, осмотрительно, ничего не заводя нового, не узнавши насквозь всего старого, все высмотревши собственными глазами, всех мужиков узнавши, все излишества от себя оттолкнувши, отдавши себя только труду да хозяйству»⁹⁶.

* * *

Начатая отечественной литературой и философией перекличка с европейским мышлением, идеями Просвещения и христианскими ценностями после Гоголя обрела новое воплощение в творчестве Герцена, Огарева, Бакунина, Тургенева, Гончарова, Достоевского, Толстого, Лескова, других великих русских философов и литераторов. Анализ их творчества – большая специальная задача, выполнение которой естественно продолжит начатую нами работу по анализу возникновения и первых этапов становления российского самосознания.

⁹⁵ О том, что во втором томе Чичиков начинает «превращаться во что-то другое», отмечает в своем исследовании о Гоголе и И. Золотусский. Мысль эта в свете высказанных нами соображений кажется правильной. См.: *Золотусский И.* С. 438, 440, 442.

⁹⁶ Там же. С. 297.

Русский космизм и современность

Традиции космизма и глобальные проблемы современности

Разноречья в трактовке русского космизма

Определить своё место в глобализирующемся мире, разработать и реализовать свой вариант глобализации, отличный от ныне предлагаемого, Россия может лишь с опорой на собственную традицию. В подобной традиции видное место занимают социально-философские идеи русского космизма, разрабатывающего новую онтологию, новую интерпретацию бытия, природы, мира через органичную связь микро- и макрокосма.

Русский космизм – богатое традициями философское направление в культуре России. Оно объединяет не только философов, но и естествоиспытателей, религиозных мыслителей, писателей, поэтов, художников.

Само существование «русского космизма» как философского течения вызывает в наши дни острые дебаты. Одни видят в философии русского космизма достойное и представительное философское течение, другие – форму неоязычества, выступавшего против православия, третьи – натурализацию религиозных догматов и мифологем, четвертые – ответ на актуальные запросы естествознания и предвидение новых парадигм и в философии, и в науке.

Необходимо подчеркнуть, что философия космизма существовала и в других культурах, и еще предстоит провести сравнительно-исторический анализ различных вариантов космической философии. Каждому знакомому с историей науки в Германии хорошо известно имя А.Гумбольдта – автора 5-томного труда «Космос» (1845–1859), влияние которого на всю европейскую, в том числе и русскую, культуру еще необходимо изучить¹. Одно

¹Приведем несколько цитат из второго тома «Космоса» А. Гумбольдта: «История физического мирозерцания есть история познания целостности природы, есть изображение стремления человечества понять совокупное действие сил в земных и небесных пространствах. Она, таким образом, обозначает эпохи постепенного успеха в обобщении воззрений на Вселенную и составляет часть истории нашего образа мыслей» (Цит. по: *Забелин И.М.* Возвращение к потомкам. М., 1988. С. 282). Именно с Гумбольдтом связано возникновение терминологии, ранее весьма экзотичной, ныне весьма популярной: «сфера жизни», «азоический» и «зонический» периоды в истории Земли, или «абиогенный» и «биогенный периоды», если перевести на современный язык, «сфера интеллекта» (или «сфера разума», как переведено в русском издании «Космоса»). Это термины из незаконченного пятого тома «Космоса», который был посвящен проблемам развития техники, или «техносферы». Судьба архива А.Гумбольдта столь же трагична, как и архива А.Л. Чижевского: архив попал в руки нечистоплотных людей – камердинеров у гениев и понес невозполнимые потери.

несомненно – А. Гумбольдт стоит у истоков немецкого варианта философии космизма. Французский вариант философии космизма представлен, конечно, концепцией «творческой эволюции» А. Бергсона, соединившего в себе традиции французского спиритуализма, неоламаркизма и психологизма. Американский вариант «космической философии» представлен не только в творчестве религиозного натуралиста Дж. Фиске (которому мы скорее всего и обязаны самим термином – «философия космизма»), но и в концепции «эмерджентной эволюции» (Д. Льюис, С. Александер и др.), подчеркнувшей качественное своеобразие каждого нового уровня эволюции.

Итак, налицо весьма сложная мозаика различных вариантов философии космизма, которая в каждой культуре принимала специфическую конфигурацию и форму, создавала свое интеллектуальное поле и традиции, задавала свои системы отсчета, свою систему ценностей и идейные ориентации. И задача не в том, чтобы идеологизировать это философское направление в русской культуре, превратить его лишь в феномен общественного самоутверждения религиозного диссидентства, а в том, чтобы дать сравнительно-исторический анализ различных вариантов философии космизма, понять связь этого направления с традициями каждой из культур, осмыслить те перспективы, которые открывает это философское движение. Более того, смеем утверждать, что ни одна философская концепция (кроме узколобого феноменализма) не могла не обращаться к осмыслению мира – макрокосма и мира человека – микрокосма. Начиная с Платона и кончая многообразными философскими построениями XX в., философия находится в мучительном поиске новой онтологии, новой интерпретации бытия, природы, мира. Идеи «космоса», «макрокосма» и «микрокосма» могут послужить важнейшим концептуальным средством построения такой онтологии – учения о бытии.

Подобное мироощущение, в котором политика, этика, антропология вытекают из нового понимания онтологии, составляет оригинальность русской философской мысли XIX–XX вв.

Здесь мы ставим задачу дать сравнительный анализ взаимосвязи идей русского космизма с другими вариантами философской мысли, понять связь этого направления с традициями русской культуры, осмыслить перспективы, которые открывает это философское направление.

Мы попытаемся проанализировать основные тенденции и направления философии русского космизма, раскрыть их роль и взаимосвязи с другими установками культуры, выявить их возможности и ограниченности для формирования новой парадигматики культуры в условиях включения России в систему

глобализирующегося мира с учетом специфики национальной традиции.

Движение русского космизма очень неоднородно и многопланово². Точно так же неоднозначна и оценка идей русских космистов, имеющаяся в современной научной литературе.

Поэтому здесь мы хотим предложить анализ некоторых подходов к творчеству космистов, представленных в литературе, так как подобный анализ может ярче оттенить особенности нашей позиции.

Основные подходы к оценке феномена русского космизма в отечественной литературе

Одними из первых о направлении «русский космизм» заговорили в отечественной философии Н.К. Гаврюшин и Ф.И. Гиренок. Рассказывая об истории возникновения идеи, Ф.И. Гиренок отмечает, что в 1912 г. в журнале «Современник» появилась статья П.Н. Сакулина «Русская Икарция». В ней излагались и обсуждались идеи утопического романа В.Ф. Одоевского «...4338-й год. Петербургские письма», написанного в 30-е годы XIX в. П.Н. Сакулина, считает Ф.И. Гиренок, удалось точно подметить главную особенность утопии Одоевского – её космическую направленность. Согласно ей в XXXXIV в. люди приобретут почти полную власть над природой, изменят климат, начнут управлять движением воздушных масс, обживут Луну, создадут новые сорта растений, разрешат проблему народонаселения, выйдут в космос.

Однако, по Гиренку, с какой бы стороны мы ни рассматривали феномен русского космизма, его исторические корни ускользают от нас в своей целостности и прозрачности в мифологическом сознании, определяемом смесью христианства и язычества.

Во второй половине XIX в. этот термин удачно отразил мировидение целой группы русских ученых, философов и писателей. Так идеи космизма привлекли внимание А.В. Сухово-Кобылина, создавшего учение о трех стадиях в развитии человечества на пути к космической. Над философией «общего дела» работает Н.Ф. Федоров. В 1883 г. К.Э. Циолковский издает свою книгу «Свободное пространство», а чуть позже – книгу «На Луне». В XX в. появляются имена Н.А. Умова, А.Л. Чижевского, В.И. Вернадского, Н.Г. Холодного и др., для которых космическая

² В материалах, опубликованных ранее, мы уже определили своё отношение к идеям русского космизма, охарактеризовали его основные направления. См. например: Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997.

тема становится лейтмотивом их творчества. В 1972 г. в статье Н.К. Гаврюшина впервые в отечественной литературе появляется связка «русский космизм». Русская Икаррия превратилась в феномен русского космизма, констатирует Ф.И. Гиренок. При этом он полагает, что мотивы космизма в истории русской философии могут быть поняты как отражение общей органицистской установки русских философов, их стремления создать язык описания постдуальных структур. В самом общем виде, утверждает он, «русский космизм» можно определить в качестве такой системы взглядов, в которой предпринята попытка обойти проблему гносеологической разъединенности субъекта и объекта (сознания и мира) и взглянуть на сущее со стороны их изначального онтологического тождества³.

Н.К. Гаврюшин, анализируя концепции ведущих представителей «русского космизма» К.Э. Циолковского, Н.Ф. Федорова и В.И. Вернадского, отмечает, что при всем различии индивидуальных позиций их несомненно объединяет вселенский размах выдвигаемых задач, стремление занять «космическую точку зрения», сочетать научно-технические и социальные проекты с метафизическими концепциями и религиозными идеалами. Очевидная связь их теоретических построений с первыми шагами в освоении космического пространства и экологической проблематикой вполне объясняет популярность этих имен в сфере научно-технической интеллигенции как в России, так и за ее пределами.

Однако, наряду с прозрениями русского космизма, автор раскрывает и иллюзии, присущие этому учению. Характеризуя проект философии общего дела, предложенный Н.Ф. Федоровым, он отмечает, что более смелой технократической программы в истории человечества никогда не было и, наверное, появиться в принципе не может. Особую парадоксальность ей придает именно сочетание религиозного нравственного императива в подчеркнуто православно-русском одеянии и самого крайнего рационализма и сциентизма.

Оценивая философское наследие К.Э. Циолковского, автор видит в нем провозвестие тоталитарных утопий XX в., охотно использовавших в своих идеологических программах, а порой и на практике, принципы евгеники, идеи космической эволюции и проч.

Лишь в учении В.И. Вернадского, по Гаврюшину, есть нечто, положительно выделяющее его среди русских космистов. В его учении почти не нашлось места глобальным социальным утопиям, далеко идущим технократическим проектам.

³ См.: *Гиренок Ф.И.* Интуиции русского космизма // *Философия русского космизма*. М., 1996. С. 264–289.

Технократически и сциентистски ориентированный космизм Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского и отчасти В.И. Вернадского, считает Н.К. Гаврюшин, находится в прямом родстве с утопическим социализмом Шарля Фурье, а через него – с марксизмом. Другая же традиция космизма, также представленная в истории русской мысли, связана с именами Антиоха Кантемира, Н.О. Лосского, Т.Н. Райнова и др. Эта традиция как бы определяет другой лик русского космизма, в котором выразились идеи целокупной гармонии мира как творения Божьего, его эстетического совершенства и рациональной неисчерпаемости, всепроникающей одушевленности⁴.

Другое отношение к идеям русского космизма мы видим в работах С.Г. Семеновой. Она считает, что идеи русского космизма во многом соответствуют требованиям нового экологического мышления. Тут и отход от гордынного антропоцентризма, чисто технического прогресса и техницистского мировоззрения, манипулятивного разума. Отказ от идеала западного индивидуализма в пользу более широкого осознания единства личности с интересами всего человечества и шире – всеми тварными соседями по существованию. Ответственность перед будущими поколениями, чувство глубокой взаимосвязи всего живого на земле. Переосмысление понятия прогресса, отказ от линейного его понимания. Поворот к постматериальным ценностям, новые не жесткие, не дуалистические формы духовности. Ориентация не на борьбу и эффективное вытеснение конкурента по производству и жизни, а на сотрудничество и синтез, локальное общинное устройство социума по архетипу семьи и т.д. Все эти идеи, по Семеновой, можно найти в нетривиально развитом виде у многих представителей русского космизма – от Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова до В.И. Вернадского и Н.Г. Холодного. Сама необходимость выдвинуть созидательную альтернативу несущемуся к гибели локомотиву нынешнего индустриально-потребительского общества, отчуждающего человека от самого себя, своего личностного самоосуществления, от природы и корневых натуральных ценностей, от солидарности с другими жизненными формами, сострадание к ним остро осознавалась и ставилась во главу угла мыслителями русского космизма.

Однако, считает С.Г. Семенова, у этих двух направлений есть и существенные отличия. У экологических мыслителей фундаментальный выбор состоит в принятии этого природного, смертного порядка бытия, в его идеализации и экзальтации. В утопическом чаянии гармонично вписаться в этот порядок

⁴ См.: *Гаврюшин Н.К.* Прозрение и иллюзии русского космизма // *Философия русского космизма.* С. 96–107.

можно на путях новой альтернативной экономики, нового типа сообщества, нового сознания.

Активно-эволюционные христианские мыслители первыми заговорили о необходимости нового сознательно-активного этапа эволюции, ведущего к преображенному состоянию природы, человека и мира. У Н.Ф. Федорова это получило название – регуляции природы, у В.И. Вернадского – ноосферы, у религиозных космистов – Царствия Божьего.

Главное в активно-эволюционной мысли – упор на преобразование природы самого человека: дух должен всё активнее управлять бессознательными пока процессами, регулировать их.

Русский космизм, утверждает С.Г.Семенова, преодолевает рок ограниченности и замкнутости земли, биосферы, жизненных ресурсов, временных рамок жизни тем, что прорывает эту замкнутость, распахивает ограниченность, вводя космическое измерение в бытие человеческого общества и его высшей ценности – личности.

Поэтому, резюмирует автор, столь разные ключевые слова звучат у экологических мыслителей и космистов: первые говорят о выживании, вторые – о восхождении⁵.

Значение идей русского космизма для современного этапа развития России трудно переоценить, уверяет Санкт-Петербургский исследователь А.И. Субетто. Русский космизм, утверждает он, представляет собой тот «золотой фонд» русской – и российской – культур, в котором имеются ориентиры выживания человечества и который позволяет России внести свой достойный вклад в формирующуюся модель устойчивого развития общества.

Кризис, переживаемый мировой цивилизацией на рубеже XX–XXI вв., будет преодолен, с его точки зрения, только через экологизацию и космизацию сознания человека и русский космизм духовно-интеллектуально вооружает нас перед лицом опасности разворачивающегося кризиса. Русский космизм с его синтетическим мироощущением, реализующимся через категории соборности, целостности бытия, всеобщего сознания, принципа единства, всеединства, всечеловечности и всемирности, с концепцией сферности, в частности учением о ноосфере – выступает философско-методологической базой, вне которой невозможно сформировать неклассического человека⁶.

В то же время, наряду с подобными восторженными панегириками при оценке идей русских космистов присутствуют и

⁵ См.: Семенова С.Г. Идея «активной эволюции» и новое экологическое мышление // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С. 16–26.

⁶ См.: Субетто А.И. Русский космизм и сферное учение // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С. 42–55.

иные, значительно более умеренные суждения. Так, например, А.И. Алешин полагает, что само зарождение русского космизма обусловлено в значительной степени архаичными формами культуры и социальной жизни России XIX в. С его точки зрения, преждевременно говорить о сколько-нибудь актуализировавшемся значении нравственного, социально-философского смысла русского космизма. Ибо весьма очевидны его консервативная природа и охранительный пафос.

А.И. Алешин считает, что необходимо проводить различие между христианской космологией и тем, что может быть названо христианским космизмом. Если космизм исходит из признания единства мира как гармонического целого, обладающего силой самостоятельного эволюционирования и сопричастного человеку, то собственно христианский космизм конкретизирует эти общие характеристики в свете фундаментальных идей христианской космологии. К их числу относятся: творение мира Богом, принципиальный онтологический дуализм божественного и тварного, грехопадение и повреждение мира, участие Бога в развитии мира и проч. Поэтому космизм как принцип в русле последовательно развитой христианской космологии выступает подчиненным моментом и не может быть принят как таковой безоговорочно. Во всех разновидностях облика христианского космизма мы имеем дело с единой почвой – христианским мифом. Именно ему принадлежит решающее значение в общей смысловой трактовке космизма.

Что же касается представителей дехристианизированного космизма, то космизм, укоренившийся на почве естествознания, несмотря на явные интенции глобального характера, всё больше приобретает, считает А.И. Алешин, локальный характер, охватывая какую-то сферу природной целостности.

В ходе эволюции космизма в России, по мнению А.И. Алешина, преодолевались архаические формы его мировоззренческого выражения, и видеть в них (этих формах) свидетельство попыток опередить ход времен, пророчески усмотреть еще не реализованные мыслью возможности, оплодотворить или даже изменить ход новоевропейской науки по меньшей мере – забавная причуда, полагает автор⁷.

Л.В. Фесенкова задалась вопросом: каковы те социальные, психологические, конфессиональные и прочие основания, которые сделали столь привлекательными идеи русского космизма в России? Идея космичности человека, космическая установка

⁷ См.: Алешин А.И. О феномене русского космизма // *Философия русского космизма*. С. 26–51.

во взгляде на мир, с её точки зрения, одна из наиболее привлекательных для наших современников черт русского космизма. Это: вера в космический прогресс, в могущество человеческого разума, активный характер отношений к глобальной эволюции, «сорботничество» человека с Богом или природой, вера во все-силie науки.

Современный человек, разочарованный в социальном идеале, провозглашаемом официальным мировоззрением, зачастую воспринимает утопические идеалы русского космизма как выражение веры в лучшее будущее и надежды на торжество добра в мире и потому-то эти идеалы получают столь широкий резонанс в обществе, считает автор.

То, что в «поле» нашего духовного поиска прежде всего попадают концепции русских космистов с их рационализмом, слепой верой в разум, в науку, в прогресс и в активную роль человечества в развитии мира – далеко не случайно, считает ученый. Эти глубинные принципы, давно заложенные в нас, до сих пор сохраняют свою силу, воздействуют, даже не будучи осознанными, на наш духовный поиск и определяют наш выбор. Потому что нормативными для нашей эпохи чертами психического типа личности являются: опьянение научно-техническим прогрессом, нацеленность на дальнейшее покорение природы, космократика и т.д. Упоение мощью своего разума, зачарованность всеми чудесами и удобствами современной цивилизации – так видится доминантная черта современного человека, который выбирает из учений прошлого лишь идеи, соответствующие духу крайнего самоутверждения⁸.

Представляется, что все эти положения абсолютно справедливы для того этапа цивилизационного развития человечества, который получил название индустриальной, техногенной цивилизации. Сегодня однако ситуация стремительно меняется. Ныне человеческая цивилизация как бы остановилась на распутье.

Традиционно сложившиеся в культуре исследовательские программы, познавательные модели, ценностные ориентации и деятельностные регулятивы близки к своему исчерпанию. Новые только начинают вырисовываться. Их поиск отягощен ситуацией глубокого кризиса культуры, катастрофическим состоянием отношений природы и общества, кризисом норм, идеалов и других регулятивных принципов в науке, искусстве, политике, экономике, правоведении, педагогике и т.д., т.е. ломкой мировоззрения в целом.

⁸ См.: *Фесенкова Л.В.* Русский космизм сегодня // *Философия русского космизма.* С. 360–373.

Поэтому поиск новых стратегий дальнейшего развития человечества носит ныне не только теоретический, но и острейший смысложизненный практический характер. Между тем среди предлагаемых различных вариантов стратегий развития особого консенсуса не просматривается. Эти стратегии, как правило, взаимоисключают, противостоят друг другу, или во всяком случае с таких позиций анализируются.

В связи с этим возникает вечный вопрос: как быть? Какую стратегию предпочесть и от каких отказаться? Или выбрать какой-то иной, более сложный и нелинейный путь принятия решения по этим судьбоносным вопросам, основанный на иных, чем ныне действующие, познавательных и деятельностных установках.

Ситуация усложняется тем, что в последние годы возник новый феномен социально-цивилизационного развития, получивший название глобализма. По вопросу о том, что же скрывается за этим термином, как понимать сам процесс глобализации и проблемы, возникающие в связи с его развитием, ныне идет острая дискуссия, высказываются самые разные точки зрения. Рассмотрим некоторые из них.

Глобализация как процесс и проблема

Процесс глобализации – это, пожалуй, один из самых молодых цивилизационных процессов современности. Однако он стремительно и интенсивно захватывает человечество, влияя на трансформацию всех сфер жизни. Ныне представляется достаточно очевидным, что глобализация есть закономерный итог и результат индустриального цивилизационного развития. Глобализация знаменует собой высший этап подобного типа развития. Ее осуществление оказывается возможным только на стадии широкого развития информационных и телекоммуникационных технологий.

При этом надо отметить, что глобализацию нельзя отнести только к последним десятилетиям XX в. Ее предпосылки закладывались длительное время в процессе многообразных модернизационных процессов становящейся научно-технической цивилизации. Этот процесс характеризовался усилением глубины и прочности взаимного проникновения культурных, политических и хозяйственных связей различных стран, развитием и переплетением культурных, торговых, финансовых, производственных, в целом кооперативных связей между государствами. Он определялся общим усложнением системы отношений между народами,

новыми возможностями науки и техники в реализации этих отношений, появлением новых структур и процессов в отношениях человека, общества и природы.

В то же время обсуждать и философски осмысливать этот сложный объективный процесс начали совсем недавно. Пожалуй, только в первых работах широко известного ныне «Римского клуба» в 70-х годах XX в. было осуществлено разведение объективного процесса глобализации и возникающих в связи с его развитием глобальных проблем, несущих угрозу всему человечеству. Начали делаться попытки критического осмысления подобных угроз, идущих со стороны научно-технического прогресса и техногенного развития общества в целом.

Многое в плане подобного осмысления было сделано в эти годы и в Советском Союзе. В работах И.Т. Фролова, В.В. Загладина, Н.Н. Иноземцева, И.В. Бестужева-Лады, Н.Н. Моисеева, Э.А. Араб-Оглы и многих других обсуждались проблемы сохранения мира на Земле, предотвращения войн, ликвидации нищеты и бедности, борьбы с болезнями и ухудшением здоровья населения Земли в целом. Активно обсуждались проблемы, связанные с энергетическим, демографическим, сырьевым и экологическим неблагополучием, с кризисом образования и культуры.

Рассматривая возникновение глобальных проблем как сложный нелинейный многоуровневый процесс, И.Т. Фролов предложил соответствующую классификацию глобальных проблем⁹. С его точки зрения глобальные проблемы можно подразделить на интерсоциальные, антропосоциальные и природно-социальные. Интерсоциальные глобальные проблемы возникают в результате взаимодействия между общественно-экономическими системами, государствами и т.д. Это, например, проблемы мира и разоружения, мирового социального и экономического развития, преодоления отсталости и нищеты. Антропосоциальные глобальные проблемы связаны с отношением человека и общества. Это проблемы научно-технического прогресса, образования и культуры, роста народонаселения, здравоохранения, биосоциальной адаптации человека и т.д. Природно-социальные глобальные проблемы возникают в процессе взаимодействия человека и общества с природой. Это проблемы ресурсов, энергетики, продовольствия, окружающей среды.

Все эти проблемы, обозначенные И.Т. Фроловым еще в 80-х годах прошлого века, сохраняют свою актуальность и сегодня. Более того, к ним добавились и новые, среди которых, к примеру, проблема техногенных катастроф, международного терроризма,

⁹ См.: *Фролов И.Т.* Избр. труды. Т. 3. М., 1986. С. 407.

межконфессиональных и межэтнических конфликтов, преступности, коррупции, глобальной наркотизации.

Всё это острые, смысложизненные для существования проблемы, без решения которых человечеству не выжить. Нельзя сказать, что ничего не делалось и не делается для их решения. Но ситуация усугубляется тем, что к названному перечню именно в последние десятилетия XX в. добавилась еще одна глобальная проблема – глобализация экономики, которая по какому-то недоразумению называется ныне многими просто «глобализацией».

Всё это свидетельствует о том, что перерастание объективных глобальных процессов, отражающих реалии нашего времени, в глобальные проблемы, несущие угрозу всему человечеству, есть проявление глубинного системного цивилизационного кризиса. Традиционно сложившиеся и действующие в современной техногенной цивилизации нормы, ориентации и идеалы себя исчерпали. И надежды на то, что становящееся постиндустриальное общество в виде информационного общества, приведет к выходу из кризиса во многом иллюзорны. Более того, нельзя не видеть, что использование возможностей информационного общества на основе прежних «индустриальных» архетипов сознания только усиливает этот кризис.

Еще в начале XX в. В.И. Вернадский, формулируя свое учение о ноосфере, констатировал, что создание ноосферно организованного общества требует «проявления человечества как единого целого». Можно по-разному относиться к идее ноосферы. Можно видеть в ней одно из первых проявлений понимания необходимости сосуществования, коэволюции общества и природы. Можно утверждать, что упование на «сферу разума» ничего не дает, ибо именно через сферу разума были осуществлены все, как позитивные, так и сугубо негативные трансформации человеческого бытия. Но для нас здесь важно подчеркнуть, что В.И. Вернадский был убежден, что подобное объединение человечества в единое целое должно быть осуществлено на основе идеалов *гуманизма* и *демократии*, идущих в унисон со стихийными геологическими процессами, с законами природы.

Понимание основной направленности интеграции человечества через демократию и гуманизм характерно и для многих других выдающихся мыслителей того времени. Реализации этой грандиозной цивилизационной задачи должны способствовать все сферы человеческой деятельности в том числе и научно-техническое развитие. Очень четко и ярко сказал об этом еще один видный представитель российской науки Н.И. Конрад. «В настоящее время, – писал он, – человек подошел к овладению самыми сокровенными, самыми великими силами природы, и это

поставило его перед острым вопросом – вопросом о себе самом. Кто он, человек, овладевающий силами природы? И есть ли предел этих прав? А если есть, то каков он?

Если видеть в гуманизме то великое начало человеческой деятельности, которое вело человека до сих пор по пути прогресса, то остается только сказать: наша задача в этой области сейчас – во включении природы не просто в сферу человеческой жизни, но в сферу гуманизма, иначе говоря в самой решительной гуманизации всей науки о природе. Без этого наша власть над силами природы станет нашим проклятием: она выхолостит из человека его человеческое начало»¹⁰.

Подобные гуманистические призывы ныне звучат еще более актуально, чем во время их написания. Ибо чаянием гуманистов XX в. пока что не суждено сбыться. Интегративные, объединительные процессы в наши дни проявились наиболее значимо лишь в сфере экономики, да и то очень специфически, весьма далеко от идеалов гуманизма и заботы о будущем человечества в целом.

Возникает экономика нового глобального капитала, характерной чертой которой является создание глобальной финансовой системы. А.И. Уткин характеризует подобную глобализацию экономики и финансов как процесс, основанный на слиянии национальных экономик в единую общемировую систему, базирующуюся на быстром перемещении капитала, новой информационной открытости мира, технологической революции, приверженности развитых индустриальных стран либерализации движения товаров и капитала, коммуникационном сближении, планетарной научной революции¹¹.

Причем глобализация экономики выступает преимущественно как процесс, определяемый не государственными, а рыночными интересами. Акторы этого процесса заботятся не о судьбе государства и его жителей, а о судьбе собственного бизнеса.

В связи с этим А.С. Панарин отмечает, что с XVIII в. народы решали две проблемы: достижение национального суверенитета и независимости, свободы от внешнего гнета и установление демократического контроля над собственной властью, подчинение ее конституционно-правовым нормам. Реальности современной глобализирующейся экономики, подчеркивает автор, ставят под вопрос эти завоевания эпохи модерна. То, что процесс глобальной модернизации протекает в русле единой общечеловеческой перспективы, – величайшая иллюзия. Напротив, приобщение ме-

¹⁰ Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972. С. 484.

¹¹ См.: Деягин М.Г., Панарин А.С., Уткин А.И. Глобализация // Глобалистика: энциклопедия. М., 2003. С. 182–183.

нее развитых стран к единому эталону развитых в ходе этого процесса рушится¹².

Этой мысли вторит и М.Г. Делягин. Глобализация, по его мнению, это процесс стремительного формирования единого общемирового финансово-информационного пространства на базе новых, преимущественно компьютерных технологий, что качественно изменяет природу бизнеса. Эта тенденция принципиально изменяет характер сотрудничества между развитыми и развивающимися странами. Созидательное освоение вторых первыми при помощи прямых инвестиций уступает место разрушительному освоению путем изъятия финансовых и интеллектуальных ресурсов¹³.

Таким образом, можно констатировать, что сверхцелью глобализации экономики в том виде, в котором она ныне проводится, оказывается не интеграция экономик разных стран с целью их выравнивания и подъема на более высокий уровень, а интеграция капиталов транснациональных корпораций и банков, преодолевающих границы национальных государств.

«Предприятия могут производить продукцию в одной стране, платить налоги в другой, а требовать государственных субсидий в форме мероприятий по созданию инфраструктуры – в третьей», – отмечает У. Бек¹⁴. Разрыв между богатыми и бедными странами на базе действия такой системы будет не сокращаться, а стремительно увеличиваться. В политическом отношении глобализация экономики ведет, по сути дела, не к интеграции, а к монополизации, к формированию однополюсного мира. Причем центром этого нового мирового порядка выступает финансовый капитал ряда развитых стран под эгидой Соединенных Штатов Америки.

Мировая финансовая система, организованная подобным образом, превратилась, по мнению Д.С. Львова, в глобальный спекулятивный конгломерат. Объемы финансовых соглашений намного опережают число реальных товарных сделок. Разрыв между финансовыми и товарными рынками настолько увеличился, что первые теряют непосредственную связь со вторыми. В современной мировой финансовой системе лишь 10–12% от общего оборота мировых финансовых ресурсов представляют собой финансы, обслуживающие реальный поток товарных благ. Весь остальной денежный капитал не имеет реального материального наполнения. Это рынок где деньги делают деньги¹⁵.

¹² См.: Там же. С. 183–185.

¹³ См.: Там же. С. 185–186.

¹⁴ Бек У. Что такое глобализация? М., 2001. С. 15

¹⁵ См.: Львов Д.С. Предисловие // Мартин Г.П., Шуманн Х. Западная глобализации. М., 2001.

О каких уже тут гуманистических или демократических ценностях можно говорить! Но авторы глоболизирующей таким образом экономики не останавливаются только на финансово-экономических манипуляциях. Они хорошо осознали, как подчеркивает М.Г. Делягин, что наиболее коммерчески эффективным бизнесом стало преобразование человеческого сознания.

Изменяется сам предмет труда. Ранее – основным предметом труда было изменение природы, теперь – воздействие на человеческое сознание. Многообразные виды и формы PR-технологий и рекламы в отличие от традиционного маркетинга приспособливают не товар к предпочтениям людей, а, напротив, людей к уже имеющемуся товару¹⁶. Интенсивное развитие получают технологии манипулирования сознанием и поведением людей с помощью различных форм пропаганды, принижением национальных и культурных традиций, навязыванием чуждых социальных норм и ценностей.

Проблема состоит в том, что современная индустриальная цивилизация, породив мощную научно-техническую базу, реализуя феномен глобализации экономики, в своих духовно-ценностных ориентациях осталась на уровне примитивных идей массового общества потребления, идеологии товарно-денежных отношений, рынка. Провоцируя человеческие потребности, добиваясь их возрастания и всё большего удовлетворения (товарами, услугами, развлечениями и т.д.), эта тенденция ведет в западню глобализации. И поэтому совершенно не случаен рост протестов против такого рода глобализации, нарастание различных антиглобалистских выступлений, основной лозунг которых, выражающий суть этого движения: «мир – не товар». На сегодняшний день это протестное движение очень пестро и противоречиво, не имеет углубленно проработанной позитивной программы, но характерно отражает неприятие глобализации по-американски. Всё большее число ученых-исследователей ныне задумывается о поиске иной модели глобализации, свободной от негативов утилитарно-рыночной экономики, о создании модели устойчивого социально-экономического развития цивилизации.

Многие понимают, что в современных условиях функционирования «общества риска» социальные и нравственные инновации должны опережать технологические. Но как добиться этого в действующих социальных, экономических и политических реалиях?

«Из ловушки глобализации, – утверждает У. Бек, – нет национального выхода. Но есть, пожалуй, выход транснациональ-

¹⁶ См.: Делягин М.Г. Указ. соч.

ный»¹⁷. Транснациональная совокупность государств, считает У. Бек, могла бы восстановить приоритет политики, восстановить демократически контролируемую общественно- и экономико-политическую способность действий для кооперирующихся стран. Политике дерегулирования национальных государств нужно противопоставить требование ре-регулирования, введения новых социальных и экологических стандартов.

Цель должна состоять в том, считают немецкие исследователи Г.П. Мартин и Х. Шуманн, чтобы противопоставить деструктивному англо-американскому неолиберализму сильную и жизнеспособную европейскую инициативу¹⁸. Они предлагают десять путей предотвращения общества 20:80 (где 20% – жители стран «золотого миллиарда», а 80% – всего остального мира). Среди этих путей – усиление гражданского общества, преодоление валютной раздробленности мира путем введения единой валюты, расширение налогового законодательства, введение налога на сделки с валютой (налога Тобина), утверждение минимальных социальных и экологических стандартов в мировой торговле, проведение всеевропейской реформы экологического налогообложения и т.д.

Такая глобализация государств в ответ на узкоэгоистическую глобализацию рынка и финансов, по всей видимости, могла бы принести свои положительные результаты. Но при этом необходимо и изменение основных подходов к функциям государства и межгосударственным отношениям на современном этапе.

Решение глобальных проблем современности невозможно ограничить лишь проблемой глобализации экономики, при всей ее значимости для общества. Только целостный, комплексный, системный подход ко всему кругу глобальных проблем может в итоге сдвинуть эту сложнейшую проблематику с мертвой точки. Решение глобальных проблем концептуально требует поворота к общепланетарной проблематике, создания новых планетарных межгосударственных институтов, основанных на реальностях глобальной ситуации. Необходимо создание нового формата международных отношений.

Интенсификация процессов интернационализации и интеграции, ведущих к формированию мирового хозяйства как всеобщей глобальной экономической целостности, есть одна из главных тенденций развития мировых отношений. Страны, занимающие изоляционистские позиции не имеют перспектив для дальнейшего развития. Поэтому задача на современном этапе состоит в том,

¹⁷ Бек У. Указ. соч. С. 272.

¹⁸ См.: Мартин Г.П., Шуманн Х. Указ. соч.

чтобы вновь вернуться к идеалам гуманизма и взаимопомощи для всего человечества, провозглашаемым ООН и другими международными организациями, разработать новые нормативно-правовые и законодательные межгосударственные акты, усиливающие роль и значение национальных государств на их общем пути к единой глобальной цивилизации.

Традиционно государственность ориентировалась на реализацию социальных проблем жизни общества. Либеральная критика такой ориентации, как не отвечающей интересам отдельного человека, ограничивающей его права и свободы, привела к ослаблению института государства. Разразившийся ныне экологический кризис свидетельствует о полном провале возможностей государства гармонизировать отношения человека, общества и природы.

Все эти горькие уроки требуют на современном этапе формирования новой модели государства, которое бы объединяло антропо-социо-природные начала существования своих граждан. При этом российские ученые Р.И. Соколова и В.И. Спиридонова считают, что ныне нужна новая концепция межгосударственного наднационального «общего блага», увязанная с концепцией национального «общего блага». К идее естественной свободы добавляется идея органической социальности как важнейшего атрибута человеческой природы. Человек, утверждают авторы, есть свободный агент, но он есть и социальный агент. Таковы две главные предпосылки демократии, одна из которых составляет основу индивидуализма, другая – общего блага. Их взаимоучет и сопряженность могут дать гармоничное сочетание двух типов поведения – естественно-эгоистического и социально-ориентированного¹⁹.

Резюмируя всё сказанное выше отметим, что появление многочисленных глобальных проблем в ситуации объективно глобализирующегося современного мира не есть результат какой-то отдельной ошибки политического, экономического или научно-технического характера. Их развитие не является следствием какого-либо «заговора» финансовых элит, или злого умысла тайных сил. Нарастание кризисных явлений в различных сферах человеческого бытия служит свидетельством цивилизационного неблагополучия, проявлением глубинного кризиса основ действующей техногенной цивилизации.

Для того чтобы выйти из этого кризиса, необходимо изменение цивилизационных ориентаций дальнейшего развития чело-

¹⁹ См.: Соколова Р.И., Спиридонова В.И. Государство в современном мире. М., 2003.

вечества. Эти новые нормы и образцы могут быть заимствованы ныне из самых различных областей трансформирующейся человеческой деятельности: из области государственности, из экономики, политики, науки, производства и т.д.

Но всё же все эти новые интенции, несомненно, могут быть адекватно поняты и оценены только с учетом характера действующей национальной традиции, выражающейся в данном случае в понимании особенностей и специфики того направления мировоззрения, которое получило название «русского космизма».

Представляем читателям обзор некоторых подходов к пониманию этого направления, существующих на сайтах Интернета.

К истории термина. В 1998 г. Ф.И. Гиренок объявил себя автором термина «русский космизм»: «В конце 70-х годов я занимался изучением генезиса концепции ноосферы В.И. Вернадского... В результате я придумал теорию “русского космизма”, к которому отнес и Вернадского. Написал статью и отправил ее в редакцию журнала “Вопросы философии”. Статью не приняли по той причине, что если существует русский космизм, то должен быть еще и немецкий, а у меня ничего про это не сказано... В 1984 г. мою работу прочел Н.Моисеев и поддержал меня. Издательство “Наука” опубликовало мою книгу “Экология. Цивилизация. Ноосфера”. Так возник феномен “русского космизма”»²⁰. Здесь Ф.И. Гиренок не корректен. Хотим обратить внимание на то, что он говорит о конце 70-х годов. Между тем уже в начале 1970-х годов Н.К. Гаврюшин опубликовал статью о русском космизме и К.Э. Циолковском²¹. Вспоминаем, как в сентябре 1970 г. мы ходили по улицам Калуги и обсуждали, как назвать то направление, к которому принадлежал К.Э. Циолковский, и Гаврюшин предложил термин «русский космизм». Вспомнили, что и у К.Э. Циолковского есть работа «Космическая философия», тогда еще не опубликованная и хранившаяся в Архиве АН СССР. Тут же возникла проблема: это что уникальное явление или существуют иные варианты космизма? Упомянули имя Д. Фиске, имена К. фон Бэра, Ф.Оберта, различных эзотериков. Спустя какое-то время он выпустил в свет статью «К.Э. Циолковский и европейский космизм». Она существует и в Интернете²². Но почему-то в различного рода словарях по русской философии фиксируются

²⁰ Гиренок Ф.И. Пато-логия русского ума: Картография дословности. М., 1998. С. 7.

²¹ См.: Гаврюшин Н.К. Из истории русского космизма // Труды V и VI Чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию творчества К.Э. Циолковского. М., 1972. С. 104–106.

²² Гаврюшин Н.К. К.Э. Циолковский и европейский космизм // [www.humanities.edu.ru |db|](http://www.humanities.edu.ru/db).

различные даты генезиса возникновения термина «русский космизм» – в одном словаре 1970-е, в другом – 1980-е годы²³. И хотя в словаре по русской философии представлена статья «Космизм», она целиком посвящена именно русскому космизму и ни о каком другом речи в ней не идет. К сожалению, мысль о том, что русский космизм составляет уникальное явление русского мировоззрения приобрела характер предрассудка. Более того, в нем усматривают радикальную футурологию, которая «проникнута желанием высочайшего совершенства, согласно призыву Христа». В русском космизме видят альтернативу западной цивилизации, которая «уже не способна соответствовать общемировой эволюции жизни. Причина – рационализм, поглощенность материальным. Идеи космистов не имеют философской строгости. Они принадлежат к пророчествам, мифологемам, титаническим исканиям человечества в океане бессмысленности человеческого существования». Эти идеи, по мнению А.Ю. Семенова, составляют «необходимую перспективу постиндустриальному обществу»²⁴.

Очевидно, что отечественная историко-философская мысль не пытается осмыслить варианты зарубежного космизма, и потому возникает ощущение уникальности и неповторимости русского космизма, его отдаленности от зарубежной мысли и даже противостоянии ей. Но стоит напомнить, что В.И. Вернадский слушал лекции католического философа Э. Леруа о ноосфере, будучи в 20-х годах прошлого века в Париже. Мы не хотим сказать, что Вернадский заимствовал эту идею у французского философа, но то, что мысли этих двух ученых развивались параллельно друг другу, что их ум коэволюционировал в одном направлении – осмыслить переход от биосферы к ноосфере, это несомненно.

В последние десятилетия прошлого века исследования русского космизма значительно оживились. Проводились различного рода конференции: Русский космизм и ноосфера²⁵⁻²⁶, Философия космизма и современная авиация (Москва, 12 апреля 2007 г.), регулярно проводятся чтения памяти Н.Ф. Федорова (IX Международные чтения памяти Н.Ф. Федорова прошли в декабре 2003 г., X-е – в ноябре 2007 г. в Москве и т.д.). В октябре 2003 г. в Белграде прошла Международная конференция «Космизм и русская литература», проведены ряд собраний педагогов в г. Боровске, в 2009 г. здесь открыт памятник Николаю Федорову. Открывались

²³ См.: Русская философия: малый энцикл. словарь. М., 1995. С. 274; Русская философия: словарь. М., 1995. С. 240.

²⁴ Семенов А.Ю. Русский космизм и западная мысль // future.ru/index.php3dat.

²⁵⁻²⁶ По материалам этой конференции в Москве в 1989 г. издана книга с тем же названием.

выставки картин А.Л. Чижевского, Н.К. Рериха (в г. Рыбинске в марте 2007 г.) и других художников-космистов (например, О. Высоцкого в г. Ярославле в январе 2003 г.). В 2008 г. на экраны вышел художественный фильм «Космос как предчувствие». Были защищены кандидатские и докторские диссертации по тематике идей русского космизма²⁷.

Особенности философии русского космизма и ее типология. Термин «русский космизм» объединяет совершенно разнородные течения от откровенно фидеистических до атеистических, от философии Всеединства до проективной идеологии, от теократических религиозно-философских течений до глобального эволюционизма. В некоторых течениях русского космизма (РК) мистические прозрения сочетаются с футурологическими предвидениями, построенными на вполне рационалистических основаниях, теософия сочетается с глубиной натурфилософской мысли²⁸. Обычно выделяют целый ряд течений внутри РК: 1) естественнонаучное; 2) религиозно-философское; 3) софиологическое; 4) теософское; 5) эстетическое; 6) музыкально-мистическое; 7) мистическое; 8) экзистенциально-эсхатологическое; 9) проективное; 10) активно-эволюционистское. Эта типология взята из статьи Л.В. Голованова и О.Д. Куракиной из словаря «Русская философия». Как мы видим, весьма противоречивая типология, построенная на разных основаниях (то в качестве основания берутся сферы человеческой культуры – эстетика, искусство, литература, философия, то исходные философско-методологические подходы – эсхатология, эволюционизм и др.). В этой пестрой типологии отражается тот факт, что мы имеем дело с весьма разнородным потоком мысли, в котором сливаются (не очень понят-

²⁷ См.: *Волошина М.А.* Утопический элемент в воззрениях русских космистов и его эволюция. Хабаровск, 2006; *Овечкина И.С.* Космизм и русское искусство первой трети XX века. Краснодар, 1999; *Бальбуров Э.А.* Поэтическая философия русского космизма. Новосибирск, 2001; *Железняк Г.В.* Принцип единого в философии космизма // www.nau.edu.na/science/visuik/; *Хохлова Л.И.* Философско-математические аспекты естественнонаучного направления в русском космизме. Мурманск, 2006 и др.

²⁸ Количество страниц, где упоминается термин «русский космизм» лишь в поисковой системе Яндекс составляет 58 673. А число сайтов – не менее 2149. Если охарактеризовать то, как представлено творчество представителей «космической философии», то в той же поисковой системе число страниц, посвященных Н.Ф. Федорову, 21 699, сайтов – не менее 1696, К.Э. Циолковскому – страниц 174 459 и сайтов 1056, В.И. Вернадскому – страниц 56 026 и сайтов не менее 1681, В.Н. Муравьеву – страниц 43 310 и сайтов не менее 2077, Н.А. Сетницкому – страниц 1159 и сайтов 366, А.К. Горскому – страниц 26 608 и сайтов не менее 1570. Естественно, что дать обзор хотя бы большинства сайтов русского космизма – дело немалослимое. Выбор этих сайтов – дело автора и обосновывается его интересами.

ным образом) разноречивые и зачастую альтернативные течения. Но что же их объединяет? Если что-то объединяет...

Хотим сразу же подчеркнуть, что ни одно из этих течений не умерло в отечественной культуре. Каждое занимает определенное место в ней, формирует своих авторов с их предпочтениями, пристрастиями и установками. Так, защитниками идей Н.Ф. Федорова были не только гениальный русский писатель А. Платонов, который сам отмечал свою духовную связь с идеями Федорова и в своем художественном творчестве воплощал эти идеи (вспомните его повесть «Смерти нет!») и литературная группа «космитов», но и в наши дни писатели В. Сорокин, М. Попов и др. Открываем сегодняшний «Ex libris» (4.10.2007) и читаем: «В романе “Плерома” Михаил Попов осуществил “мысленный эксперимент” – смоделировал мечту Николая Федорова о “воскрешении отцов”, которую также можно считать гностическим сюжетом»²⁹.

Этих писателей, художников, поэтов объединяет стремление постичь и выразить Космос в философских концептах, литературно-художественных интуициях, осмыслить антрополого-экзистенциальный опыт человека вместе с эволюцией Космоса и – исходя из осознания цели всего человечества – понять историю рефлексивного самосознания человека и его души как развертывание его духа и восхождение к ценностям, значащим для всего человечества и даже для Бога (если в каком-то из этих течений допускается его существование). Но в таком случае философия Шеллинга с его апелляцией к художественному творчеству и философия Гегеля с его «логоцентризмом» суть версии космизма? Не свидетельствует ли это о слишком широком определении космизма? Не противоречат ли эти философские системы замыслам и целевым установкам «космической философии»? По нашему мнению, противоречат. Дело в том, что хотя эти философские системы и обращались к актам рефлексивного самопознания души и духа, хотя они и трактовали все трансцендентные объекты – природу, жизнь, идеи – как воплощение Бога, однако они были замкнуты в протестантские рамки восхождения к Богу (в этом смысл той трактовки Гегеля, которую дал И.А. Ильин «Философия Гегеля как учение о Боге и человеке»), не допуская «со-творчества», «со-работничества» («синергии») человека и Бога, взаимных перекрещений путей восхождения к Богу и путей нисхождения Бога к человеку. Существенный изъян этих философских систем – описание пути восхождения как безличного пути, как шествия безличного Духа. В противовес этой ориентации на безличное

²⁹ См.: *Бойко М.* Мистерии пространства и времени: о современном гностическом романе // *Ex libris*. 2007. 04.10.

шествие Духа к самому себе философия космизма всегда была и остается антропокосмизмом, где силы космоса и силы единичной индивидуальности соединены воедино так, что индивид мыслится как микрокосм, отражающий собою всю организацию макрокосма. Космизм – это не возрождение докантовской спекулятивной метафизики природы и не немецкий вариант идеалистической интерпретации саморазвертывания Духа, а метафизика, исходящая из антропологии, из учения о человеке, восходящего к постижению Космоса. Поэтому термин «антропокосмизм», предложенный Н.Г. Холодным для описания своего варианта космизма гораздо более адекватен для выражения сути философии космизма.

Итак, *первый принцип* философии космизма – единство человека и Космоса, макрокосма и микрокосма. Она соединяет в себе ставшие разноречивыми в начале XX в. представления о человеке и о Космосе, антропологию и космологию в единое учение – антропокосмизм. Если философ строит антроподицею (что характерно, например, для П.А. Флоренского), то эволюция (если она допускается) Космоса для него представляет вторичный и производный феномен. Он, будучи оригинальным мыслителем, может и не принадлежать философии космизма. Эволюция Космоса завершается эсхатологической катастрофой – возвращением к изначальному состоянию. Один из авторов Интернета заметил: «Ощущение глубинной причастности сознательного существа космическому бытию, мысль о человеке как микрокосме, вместившем в себя все природные, космические стихии и энергии, проходят через мировую культуру». Здесь же отмечается, что именно в России «вызревает уникальное космическое направление научно-философской мысли» – космизм³⁰. Поэтому РК становится опорой идеологии русского пути, «русской идеи» (спрашивается, что это за идея, которая лишь русская?)

Второй принцип, который отличает философию космизма, – стремление постичь в целостной, аналитически не расчленяемой интуиции всю системную, органическую целостность бытия – Космоса, человеческой жизни, духа. Приоритет отдается интуитивному схватыванию живой цельности Космоса, а рационалистические дистинкции и аналитические расчленения выполняют либо вспомогательную, служебную функцию, либо восполняются интуитивным схватыванием и концептами. Конечно, внутри космизма существовали и существуют направления, которые отвергают научное знание и основанную на нем технику (напомним, что аналогичное отношение к науке и технике присуще целому ряду экзистенциально-эсхатологических концепций – от персонализ-

³⁰ См.: А:\ Marsiada_ru_Русский космизм.

ма до фундаментальной онтологии М.Хайдеггера), но в целом для того направления внутри космизма, которое нас интересует в данном обзоре, а именно соединяющего научное и философское знание, характерны апология науки как средства и пути постижения Космоса и выхода человечества за пределы Земли, как способ решения планетарных и все-человеческих целей и задач, которые осознает и ставит перед собой каждый индивид, причем по-своему – исходя из своей компетенции, специализации и профессиональной ориентации. «Гнозис» включает в себя и интуитивные формы постижения, и рациональные пути знания. Конечно, философии, метафизике отдается приоритет, поскольку именно с ней связаны как осознание все-единых целей и ценностей, так и построение различного рода проектов будущего, воплощающих в себе надежды каждого человека и всего человечества.

Рационально-научное, технически-проективное и метафизическое знание не разделены между собой «китайской стеной». Они связаны в единый узел, который нельзя считать «гордым узлом», предназначенным лишь для расчленения мечом или топором. В этом коренится причина того, что многие защитники принципов философии космизма обращались то к эволюционизму (например, Н.Г. Холодный), то к воздухоплаванию и к космической технике (например, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский), то к биогеохимии (как В.И. Вернадский, Б.Л. Личков), то к теории множеств (как В.Н. Муравьев, Г.А. Грузинцев) и усматривали именно в этих сугубо научных теориях путь достижения целей космической философии. В этом смысл апелляций, присущих всем защитникам антропокосмизма, к «эмпирическим обобщениям», частным теориям и методологическому аппарату, сохраняющемуся в научном мировоззрении наряду с изменчивыми и разноречивыми религиозно-метафизическими обоснованиями и оправданиями. Само различие рациональных систем научного исследования и логико-философских обоснований от метафизическо-религиозных оправданий вошло в сознание XX в. благодаря защитникам философии космизма. На нем базировались лекции В.И. Вернадского об истории научного мировоззрения, а к концу первой четверти XX в. оно было ясно осознано в работе математика Г.А. Грузинцева³¹.

Итак, в науке и в основанной на ней технике защитники философии космизма усматривали единственный путь достижения целей человечества – выхода за пределы околоземного пространства и расселения по всему Космосу. В науке и в технике они видели

³¹ *Грузинцев Г.А.* Очерки по теории науки // Зап. Дніпропетровського інституту народньої освіти. Дніпропетровск, 1928. Т. III.

силы, преобразующие планету Земля. Это совершенно очевидно уже в названии фундаментальной философской работы В.И. Вернадского – «Наука как планетное явление», которую, наконец-то, наши соотечественники смогли прочитать без купюр и цэковских выдилок. Вместе с тем наученные критицизмом И. Канта защитники философского космизма настаивали на значимости научного опыта в метафизических размышлениях о Космосе, осознавали границы научного постижения Вселенной, а кое-кто из них (например, В.И. Вернадский, Б.Л. Личков) запрещали выходить за пределы научного опыта и строить некие системосозидающие конструкции, навязывающие науке далекие от нее схемы и цели. Тем самым философия космизма выполняет специфическую функцию – предостережения о возможной догматизации наличного научного знания, воспаряющего над опытом, некритического отношения к нему во имя полноты рационального охвата Космоса.

Третий принцип, характерный для философии космизма, – ее экологичность, ее ориентация на постижение многообразия и на увеличение многообразия природных экосистем. Это означает, что не только природа планеты Земля была понята как глобальная экосистема, но и локальные геобиоценозы, существующие на планете Земля, были осмыслены, исходя из целостного взгляда на Космос и место в нем планеты Земля, в своих общепланетарных функциях. Поэтому с самого начала философии космизма была отвергнута идеология насильственного вмешательства в природные экосистемы и в противовес ей были выдвинуты альтернативные программы – сохранения и охраны природы и рационального использования природных ресурсов. Осуществление первой программы привело к созданию целого ряда заповедников и охраняемых природных зон (сначала в США, а затем и в других странах, в том числе и в России), а позднее осуществление второй программы – к созданию заказников, где допускается в определенных границах, в жестких пределах и временных интервалах вмешательство человека в окружающую среду (охота, рыболовство и др.).

Борьба защитников природы с идеологами безудержного вмешательства в природные экосистемы приобретала самые яростные формы не только в России (вспомните утвердившийся на долгое время в коммунистическом сознании лозунг: «Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее – наша задача»), но и в США, до тех пор пока не был найден компромисс между охраной природных экосистем и их использованием. (Эта идейная борьба, развернувшаяся между натуралистами различных ориентаций, еще требует своих исследователей.)

Постепенно человечество, и прежде всего ученые, начали мыслить космически. Об этом свидетельствуют и возникшие к 70-м годам прошлого века глобальная и социальная экология, и осознание негативных последствий человеческой деятельности, приводящей к единообразию видов растений и животных на Земле, к разрушению почв, биологических сообществ, к истреблению человеком лесов и целого ряда биологических видов, к разрушению целостности экологии Земли (ее атмосферы, озонового слоя и проч.). Были созданы «Красные книги», фиксирующие те биологические виды, которым угрожает опасность исчезновения из-за неуправляемой человеческой деятельности. Был сформирован ряд международных проектов по охране природных экосистем, предполагающих не только меры по охране окружающей среды, но и изменения правовых норм и правосознания, по созданию нового экологически ориентированного сознания, включающего в свои установки нормы и максимы экологической этики³².

Четвертый принцип космизма – его онтологичность. По сути дела космическая философия – это *этическая онтология*, т.е. учение о бытии и его разворачивании, ориентированное на постижение смысла человеческой жизни. Космизм отнюдь не замещает своим «космоцентризмом» проблему смысла человеческой жизни, а поворачивает свое учение о человеке к космологии, к космологическому предназначению человека и всего человечества. Антропология мыслится космически, а космология – антропологически. В отличие от ряда антропологических философских концепций, отдающих приоритет или герменевтическому пониманию (М. Хайдеггер), или отношению Я к Другому (например, М. Бубер, Э. Левинас) космизм предстает как концепция, которая наделяет человеческое бытие космическим предназначением, нагружает его идеалами и целями, выходящими за пределы индивидуальной жизни. В.М. Мапельман интерпретирует русский космизм как направление, для которого характерны представление все-единства, синтеза живого и нравственного, что в методологическом плане выражалось в стремлении объединить методы естествознания и богословия³³.

³² Литература о глобальной экологии громадна, хотя об истории экологического сознания в России, в том числе о спорах относительно охраны природы минимальна, а детальная проработка взаимоотношений русского космизма и экологии совсем мала. Об этом см.: Стратегия выживания: космизм и экология / Отв. ред. Л.Г. Фесенкова. М., 1997; Паушина Д.П. Космизм и экология: опасность крайних позиций // www.referat.undb.ru/referat.

³³ См.: Мапельсон В.М. Этико-экологические тупики русского космизма // Общественные науки и современность. 1996. № 1. С. 138–147.

Всякая онтология, будучи учением о бытии, предполагает учение о не-бытии, в том числе и космизм предполагает свое учение о не-бытии. Это – учение о преодолении не-бытия, о преодолении смерти, о бессмертии. В различных концепциях философского космизма сохраняются различные традиции, в том числе и различные традиции отношения к смерти. Н.Ф. Федоров в своем учении о «возрождении отцов» как «Воскресения мертвых» отстаивал традиции христианства, понятые натуралистически, В.И. Вернадский – оптимистические идеалы либерализма, подчеркивавшего значимость «культурного дела», осуществляемого братством единомышленников.

Философия космизма – это вариант не просто *этической онтологии*, а этически и онтологически нагруженного *гностицизма*, признающего важный статус рационального знания, но выражаемого не в безличной системе однозначных понятий, а в лично окрашенных, чувственных и эмоциональных образных формах. Кое-кто из представителей философии космизма предпочитает обратиться к притчам, иносказаниям, загадкам, парадоксам, афоризмам, а не к однозначным схемам и дедуктивным построениям науки, к религиозному «живому» знанию, а не к фактам научного или философского разума. Это определенный вариант метафизики спасения³⁴.

Древний и новый гностицизм отличал и отличает обращение к эзотерическому «гнозису», сближение философии с мифологией, нередко принимающей форму буйной фантазии, соединенной с эволюционной концепцией космически-исторического процесса. Обращение к философским концептам сразу же нагружалось мифологическими образами, поэтому философия совпадала с рефлексивной мифологией, самопознание – с познанием Бога, а его пробуждение с помощью дарующего слово Спасителя – со спасением, миф о падении и творении мира – с осознанием человеком своего дуализма и с первыми шагами космогонического процесса. Наряду с языческим гностицизмом существовал иудаистский (ператы, наассены) и христианский гностицизм (манихейство). Обращает на себя внимание обращение к гностическому наследию в наши дни и различные попытки обсуждения современных проблем в гностических терминах (например, Т. Роззак).

Было бы неверным отрицать в философском космизме наличие тенденций к критике науки и рационального знания вообще. Такая критика составляет суть мистических пророчеств Е. Бла-

³⁴ См.: *Неретина С.С.* Современность – это гностицизм? // Философский факультет: ежегодник Университета РАО. № 2. С. 36–47.

ватской и Н.К. Рериха, откровений Н.А. Сетницкого и А.К. Горского, проектов В. Муравьева и цветомузыкальных симфоний А.Н. Скрябина. В русской философии космизма весьма много не философом, а мифологом, остро чувствуется осознание изъянов человеческого опыта и человеческой мысли, неудовлетворенность их нынешним состоянием, но превращать русский космизм в альтернативу западно-европейской мысли, рационализму и даже возникающему «постиндустриальному обществу» столь же неправомерно, сколь и отрицать существование в нем этики³⁵.

Если французские сторонники космизма делали акцент на значимости феномена жизни для космической философии и стремились соединить неоламаркизм, психологизм и спиритуализм, то немецкие защитники космизма – постичь географическое и геологическое пространство в его своеобразии и в космической организации. Американские же теоретики космизма проводили концепцию различных уровней организации биосферы, структурных уровней организации живого. Немногие исследования о взаимоотношении русского и западного космизма, об особенностях западноевропейского и американского космизма не позволяют представить себе и тем более осмыслить *diffrentia specifica* русского космизма, а в него включают и тех мыслителей, которые скорее были религиозными персоналистами, чем защитниками позиций космической философии³⁶.

П. Тейяр де Шарден и европейский космизм. Для того чтобы оттенить особенности космизма, обратимся к философскому и теологическому наследию одного из мыслителей XX в. – Пьеру Тейяру де Шардену, который известен отечественному читателю как автор книги «Феномен человека», т.е. скорее своей антропо-

³⁵ Так, по словам А.Ю. Семенова, в русском космизме «радикальная футурология проникнута желанием высочайшего совершенства, согласно призыву Христа... Западная цивилизация уже не способна соответствовать общемировой эволюции жизни». Причина – рационализм и поглощенность материальным. «Идеи космистов не имеют философской строгости. Они принадлежат к пророчествам, мифологемам, титаническим исканиям человека в океане бессмысленности человеческого существования». Русский космизм, в интерпретации Семенова, представляет собой «необходимую перспективу постиндустриальному обществу» (Семенов А.Ю. Русский космизм и западная мысль // www.futura.ru/index.php3?dat). Если для М. Хагермайстера русский космизм – причина нестрогости мысли и впадения России в тоталитаризм, то для А.Ю. Семенова – это свидетельство превосходства русской мысли перед западной.

³⁶ Гаврюшин Н.К. напоминает ряд имен – от К. фон Бэра до Д. Фиске (К.Э. Циолковский и европейский космизм// www.Humanities.edu.ru/db/msg). В отечественном литературоведении выделены космизм барокко и космизм романтиков (www.potalus.ru/modules/philosophy/rus). Вот, пожалуй, и вся литература о взаимоотношениях между русским и западным космизмом.

логией, чем своей космологией³⁷. Осознавая условность разделения любой религиозной философии на антропологию и космологию, отметим, что Тейяр даже в названной книге подчеркивал, что субъективная точка зрения совпадает с объективным расположением вещей и восприятие обретает свою полноту. Для него эволюционный подход применим и к материи, и к жизни. Его философия – философия Единства, основанная на личностной структуре Вселенной, на сущностной ассоциации универсального и личностного, на одухотворении материи, а Центр этого процесса является осознанным и личностным. Тейяр говорил о «христокосмизме», причем речь шла не только о «христианизации эволюции» Вселенной, но и «об инкорпорировании космогенеза в Христа»³⁸. Отмечая непрерывность перехода от космосферы к биосфере, от биосферы к антропосфере и от нее к техносфере и к ноосфере, Тейяр говорил о Христе как точке Омега эволюции, о том, что космогенез есть по своей сути ноогенез, а ноосфера – это синтез космического и человеческого вместе с синтезом космического и христианского. Его идеи о том, что существует третья природа Христа (наряду с божественной и человеческой) – космическая, вызывали отторжение у генерала ордена иезуитов, к которому он принадлежал. Его первая опубликованная работа называлась «Космическая жизнь»³⁹. Настаивая, что его философская концепция не является пантеизмом, он всегда проводил мысль о том, что «сознание имеет космическое распространение»⁴⁰, что направленная эволюция составляет ядро не только материи с присущими ей энергиями – тангенциальной и радиальной, но и сознания: эволюция – это «основное условие, которому должна отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными»⁴¹. В своих работах «Основа моей установки» (1948) и «Активация энергии» (1963) Тейяр противопоставляет свою позицию теологическому фиксизму, говорит о продолжении творения и инкарнации, о соединении космогенеза, творения и эволюции, о материи как обнаружении божественного, об эволютивном Универсуме. Его исходная позиция – согласование веры и знания, формирование эволюционист-

³⁷ Помимо «Феномена человека» (Oeuvres. Vol. 1. Paris, 1955) Тейяр де Шарден был автором таких «антропологических» сочинений, как «L' apparition de l' homme» (Oeuvres. Vol. 2. Paris, 1956); «L' avenir de l' homme» (Ibid. Vol. 5. Paris, 1959); «L' energie humaine» (Ibid. Vol. 6. Paris, 1962) и космологических «La vision Ou passé (Ibid. Vol. 3. Paris, 1957) и «L' activation de l' energie» (Ibid. Vol. 7. Paris, 1964).

³⁸ Cuenot C.P. Teiard de Charden. Paris, 1958. P. 465.

³⁹ Teilhard de Charden P. La vie cosmique. Paris, 1916.

⁴⁰ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965. С. 57.

⁴¹ Там же. С. 215.

ского монотеизма. Можно ли назвать философскую концепцию в полной мере вариантом философии космизма, причем космизма, проникнутого активным эволюционизмом? Думается, что с большими оговорками. В «Сердце материи» он назвал свою философию версией христокосмизма и одновременно неогуманизмом.

Многие принципы философии Тейяра де Шардена близки к принципам философии космизма – фиксация этапов эволюции космоса, принципиальная значимость идеи эволюции, трактуемой как направленная эволюция к точке Омега, выявление непрерывного перехода биосферы в техносферу и ноосферу и др. Это также вариант гностической философии. Но всё же нельзя назвать Тейяра защитником философии космизма по той причине, что его учение о космогенезе (а не о Космосе как статуарном целом) образует лишь часть его философской концепции. Она представляет собой скорее антроподицею, основанную, с одной стороны, на христианстве, а с другой – на идеях эволюционизма, исходящих из пронизанности материи духовным началом, завершающимся в личности Христа. Это соединение методов естествознания и богословия обретает у Тейяра причудливые гностические конфигурации и образы. Один из его критиков – томист Г.-Э.Хенгстенберг заметил, что «согласование веры и знания в смысле гнозиса – чрезвычайно опасное разрушение учения о творении»⁴². Философская позиция французского мыслителя напоминает скорее философскую концепцию П.А. Флоренского, хотя для последнего было характерно неприятие эволюционизма.

Навигатор текстов Интернета

Поворот к осмыслению наследия русских философов – сторонников идей космизма произошел в 70-е годы прошлого века и он привел в 80–90-е годы к изданию сочинений Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, В.Н. Муравьева, Н.А. Сетницкого, А.К. Горского. Это, несомненно, большое достижение отечественной историко-философской мысли, основывающейся на изучении архивных материалов, на их издании и т.д. Хотя существуют изъяны и недостатки в изданиях сочинений «русских космистов» (например, аутентичность нескольких изданий воспоминаний А.Л.Чижевского о К.Э. Циолковском из-за большого числа купюр вызывает сомнения), но всё же теперь уже немислима та критика, которую развернул С.Р. Микулинский против издания избранных сочинений Н.Ф. Федорова⁴³.

⁴² Hengstenberg H.-E. Evolution und Schoepfung. Muenchen, 1969. С. 171.

⁴³ См.: *Микулинский С.Р.* Так ли надо относиться к наследству? // *Вопр. философии.* 1982. № 12. С. 151–157.

К философии русского космизма следует отнести Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, В.Н. Муравьева, Н.А. Сетницкого, А.К. Горского. Именно об исследовании их наследия в литературе последних десятилетий далее и пойдет речь.

Н.Ф. Федоров и «федоровцы». За последние годы вышли сочинения (либо избранные, либо собрания сочинений) почти всех философов, принадлежащих этому направлению. Так, вышло 4-томное собрание сочинений Н.Ф. Федорова (М., 1995–1999), куда вошли ранее не издававшиеся рукописи, найденные в чешских и отечественных архивах. Составители, комментаторы и научные подготовители этого издания С.Г.Семенова и А.Г.Гачева. Они совершили научный подвиг, проследив судьбу рукописей Н.Ф. Федорова по пути из Москвы в Харбин, из Харбина в Прагу и в конечном счете найдя их в отечественных архивах⁴⁴. Издатели довели до конца то дело, которое задумывалось В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном, а именно выпустили в свет полное собрание сочинений Н.Ф. Федорова. В 1995 г. вышел в свет том избранных сочинений А.К. Горского и Н.А. Сетницкого – продолжателей философии «общего дела» Н.Ф. Федорова, погибших в сталинских лагерях. Издание их осуществлено Е.Н. Берковской и А.Г. Гачевой⁴⁵. Сформировано федоровское религиозно-философское движение. Его лидеры – Ю. Погребинский, С.Г. Семенова, А.Г. Гачева.

Изучение творчества Н.А. Сетницкого и А.К. Горского лишь начинает развертываться. Хотя изданы их труды и следственные дела⁴⁶, создана краткая библиография работ и даже появились интересные статьи А.Г.Гачевой об их творчестве, все же эти два мыслителя остаются «белым пятном» в истории русского космизма.

К.Э. Циолковский. Наконец, изданы, помимо 4-томника сочинений о технике⁴⁷, и философские сочинения К.Э. Циолковского, которые хранились в архиве РАН (Ф. 555), были не ортодоксальны и уже поэтому долгое время вызывали настороженное отношение. Ряд лиц были инициаторами этого издания (В.В. Казю-

⁴⁴ См.: ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 3. Ед. хр. 3, 6 и др.

⁴⁵ См.: Из истории русской религиозно-философской мысли 1920–1930. Вып. 1: Н.А. Сетницкий / Сост. Е.Н. Берковская; подготовка текста и коммент. А.Г. Гачевой. М., 2003; *Гачева А.Г.* и др. Философский контекст русской литературы. 1920–1930. М., 2003; *Борякин В.И.* Русский космизм как модель эволюции человечества // body@ipu.rssi.ru.

⁴⁶ См.: *Макаров В.Г.* Русский философ Николай Сетницкий: от КВЖД до НКВД // www.hist.ru/projet/sohist/papers; *Он же.* Архивные тайны: философия и власть. Александр Горский: судьба, искалеченная «по праву власти» // *Вопр. философии.* 2002. № 8. С. 98–133 // www.hist.ru/projet/sohist/document.

⁴⁷ См.: *Циолковский К.Э.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1951–1964. В Интернете представлена и краткая библиография работ К.Э. Циолковского (www.astronaut.ru/bookcase/book/aslasorov/text/34.htm).

тинский и др.). Все попытки опорочить философское наследие К.Э. Циолковского (например, со стороны Г. Салахутдинова⁴⁸) невежественны и несостоятельны. Конечно, далеко не все рукописи К.Э. Циолковского опубликованы, в частности, в этот сборник не вошли его социально-утопические сочинения, и предстоит еще большая работа по подготовке их к печати и их комментированию.

Философское творчество К.Э. Циолковского нашло свое осознание в исследованиях В.В. Казютинского⁴⁹, О.Д. Куракиной⁵⁰, Е.Т. Фаддеева, Н.К. Гаврюшина⁵¹, который ввел в научный оборот ряд статей и заметок К.Э. Циолковского и посвятил ему ряд статей. Работает Комиссия по изучению творчества К.Э. Циолковского и разработке его наследия, которая регулярно организует в г.Калуге в сентябре месяце Чтения памяти К.Э. Циолковского.

В.И. Вернадский. Сочинения В.И. Вернадского издаются тематически, в частности, опубликованы его историко-научные работы⁵², основной труд всей его жизни «Научная мысль как планетное явление» (М., 1988), письма и дневники разных лет и др. К сожалению, в последние годы выход в свет этих изданий притормозился, поскольку здесь, очевидно, еще остается непечатый край работы над подготовкой, комментированием рукописей, хранящихся в архивах, и составлением трудов выдающегося биогеохимика и философа. Наследие В.И. Вернадского, его учение о биосфере и ноосфере представлено в работах таких отечественных философов и историков науки, как И.И. Мочалов, Г.П. Аксенов, В.В. Казютинский, В.П. Казначеев, Ф.Т. Яншина. Работает Комиссия по изучению творчества В.И. Вернадского.

В.Н. Муравьев. В 1998 г. переиздана основная книга В.Н. Муравьева «Овладение временем» (сост., предисл. и коммент. Г.П. Аксенова). В этот том были включены ранее не издававшиеся сочинения и рукописи («Неведомая Россия», «Культура будущего»). Г.П. Аксенов опубликовал описание изданных и

⁴⁸ Книга Салахутдинова Г. «Мифы о творчестве К.Э. Циолковского» (М., 2003) встретила однозначно негативное отношение (см., например, статью А. Никонова в «Огоньке» – 2001 10 дек.).

⁴⁹ См.: *Казютинский В.В.* Космическая философия К.Э. Циолковского и постнеклассическая наука // Космонавтика и перспективы человечества: философско-социальный аспект. М., 1991; *Он же.* Астрономия и современная картина мира. М., 1996 и др.

⁵⁰ См.: *Куракина О.Д.* Поэзис русского космизма // [www|ru.philosophy.kiev.ua|iphras|library](http://www.ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library).

⁵¹ См.: *Гаврюшин Н.К.* Прозрения и иллюзии русского космизма // <http://humanities.edu.ru/db/msg/25908>.

⁵² См.: *Вернадский В.И.* Труды по всеобщей истории науки. М., 1988; *Он же.* Труды по истории науки в России. М., 1988; *Он же.* О науке. М., 1997. Т. 1.

неизданных сочинений В.Н. Муравьева⁵³. В статье Л.Н. Когана впервые цитируется примечательный фрагмент заметок-воспоминаний Муравьева, где философ так охарактеризовал свои поиски: «Я искал в социальной науке и в одно время был близок к социализму и анархизму. Я искал в политике... Я искал в церкви, вопрошал католичество, входил в ограду православной церкви, был правоверным православным, был имясловцем, заглядывал и в осуждаемые церковью ереси. Меня пленяли и восточные религии, буддизм и браманизм и древнее учение Митры и Зороастра. У Пифагора, у пифагорейцев и неоплатоников, у гностиков тоже искал я входа в Плирому, в то целое, оторванной частью которого я себя сознавал... И я вынужден был уйти в себя, строить в одиночестве, скрывал от окружающих свои истинные взгляды, надевал личину многих идей, в то время как я исповедовал другое, заветное и сокровенное»⁵⁴. Интересна и публикация Л.Н. Любинской о трактовке Муравьевым понятия системы, о единстве гносеологии и онтологии в его философии, о фундаментальном значении понятия времени. Причем она полемизирует с теми, кто считает Муравьева мыслителем, тяготевшим к тоталитаризму⁵⁵. В 2003 г. опубликовано Следственное дело 1929 г. Муравьева⁵⁶. Обстоятельствам его ареста посвящена публикация В.Г. Макарова, в которой отмечается, что при обыске у философа были изъяты 2100 страниц рукописей на русском языке и 140 страниц – на английском⁵⁷.

А.Л. Чижевский. Еще меньше «повезло» изданию теоретического наследия Александра Леонидовича Чижевского, хотя создан его музей в Калуге, Научно-мемориальный центр, проводятся конференции, посвященные его памяти: Научные чтения на географическом факультете МГУ в марте 2003 г., конференция «Космос и биосфера» в Судаче (Крым, Украина, октябрь 2007 г.), Научно-практическая конференция, посвященная 110-летию со дня его рождения (Российская академия государственной службы, июнь 2007 г.), Молодежные научные чтения, посвященные памяти А.Л. Чижевского (Калуга, февраль 2007 г.). Центральный Банк России выпустил в 1964 г. монету с изображением А.Л. Чижевского, что свидетельствует о признании его заслуг перед Россией.

⁵³ См.: Библиография. 1993. № 1. С. 93–105.

⁵⁴ *Коган Л.Н.* Валериан Муравьев как мыслитель // Философские исследования. 1964. № 1. С. 164–165; см. также: ОР РГБ. Ф.189. П. 13. Ед. хр. 3. Л. 2.

⁵⁵ См.: www.chronos.msu.ru/biographia/lubinskaya_muravyev.html.

⁵⁶ См.: Следственное дело 1929 г. философа-космиста В.Н.Муравьева // Отечественные архивы. 2003. № 1; в Интернете (<http://ricolor.org/history/rs/>).

⁵⁷ См.: *Макаров В.Г.* Муравьев В.Н. Очеловеченное время // Вопр. философии. 2002 № 4. С. 100–128.

Благотворительным Фондом поддержки и пропаганды научного наследия «Гелиос» создается сайт об А.Л. Чижевском, который охватывает многие стороны его жизни и деятельности, но всё же далек от своего заполнения⁵⁸. Создан Международный институт космоторчества (руководитель В.Н. Ягодинский, автор биографии А.Л. Чижевского). В Обнинске существуют стипендии имени А.Л. Чижевского для студентов.

Но как же обстоят дела с изданием и исследованием сочинений А.Л. Чижевского? Переизданы его воспоминания о К.Э. Циолковском «На берегу Вселенной» (М., 2003), правда остается неясным, насколько полным оказалось это издание по сравнению с тем, которое было выпущено в 1982 г. с большими купюрами. Вышла в свет его книга «Аэроионификация в сельском хозяйстве» с предисловием А.П. Яншина. (М., 1989). В Москве опубликован ряд книг А.Л. Чижевского⁵⁹. Наконец, издана его переписка с К.Э. Циолковским: письма А.Л. Чижевского хранятся в архиве РАН (Ф. 555. Оп. 4. Д. 689), а письма К.Э. Циолковского к А.Л. Чижевскому в Государственном музее истории космонавтики им. К.Э. Циолковского (Ф. 1. Оп. 1). Всего издано 61 письмо. Заканчивается эта переписка письмом А.Л. Чижевского от 12 июля 1934 г. многозначительными словами: «Не обращайтесь на клевету и недоброжелательство. Это всё пройдет. Новаторов травили всегда». Казалось, времена недоброжелательного отношения к А.Л. Чижевскому давно миновали в Лету – он признанный основатель целого ряда новых научных направлений: гелиобиологии, аэроионификация зерновых культур с помощью обработки озоном (по методу А.Л. Чижевского и на технологической установке «Деметра» инженера К.К. Лопухова) повышает их урожайность, широко распространены созданные им приборы по ионизации воздуха (так называемые лампы Чижевского). Но до сих пор не изданы его философские сочинения, хранящиеся в архиве РАН, такие как «Основное начало мироздания. Principium Universale Circulationis» (по описанию канд. физ.-мат. наук, сотрудника ИИЕиТ РАН К.А. Томила она состоит из введения и 4 глав – «Трагедия физического закона», «Гармония во времени. Ритм как явление космического порядка», «Гармония в пространстве. Мир органический», «Гармония в пространстве. Мир неорганический» и заключения). Фрагменты этого сочинения были опубликованы в книге «Русский космизм. Антология философской мысли» (М., 1993) и В.В. Казютинским. Это не

⁵⁸ См.: [http://chizhevsky.ru /index php ?option](http://chizhevsky.ru/index.php?option).

⁵⁹ См.: *Чижевский А.Л.* Аэроны и жизнь: беседы с К.Э. Циолковским. М., 1999; *Он же.* Неизданное. Библиография. Размышления. Развитие идей. М.: Мысль, 1998.

единственное философское сочинение А.Л. Чижевского, которое при жизни публиковали с трудом и с громадными купюрами. Известно, что рукописи А.Л. Чижевского пропали при его аресте 22 января 1942 г. в Челябинске⁶⁰. Сохранился первый вариант рукописи «Электронная теория и генезис форм» (1920–1921), его работы по истории науки в древнем мире. Первая вообще не увидела свет, а вторая – не переиздана. Часть архива А.Л. Чижевского его вдова передала в Архив РАН (тогда Архив АН СССР), но часть его попала в руки журналиста Л.В. Голованова, который сыграл весьма неблагоприятную роль и в судьбе архива А.Л. Чижевского, и в судьбе его вдовы⁶¹. Может быть, именно потому, что часть архива А.Л. Чижевского попала в нечистые руки, публикация материалов из него так и не началась. Но, к сожалению, это относится и к изданию тех рукописных материалов, которые хранятся в архиве РАН. Материалы конференций, насколько известно, не опубликованы даже в Интернете.

Что происходит с исследованием философского творчества А.Л. Чижевского? Нужно выделить исследования В.В. Казютинского, К.А. Томила. В.В. Казютинский – подготовитель изданий философских сочинений А.Л. Чижевского, в частности, фрагментов его сочинения «Основное начало мироздания», обратил внимание на его научный реализм, энергетическое и глобально эволюционистское понимание процессов, происходящих во Вселенной⁶². К.А. Томилин, отметив, что для Чижевского организованная и неорганизованная материя есть проявление единых, всеобщих, космических электромагнитных сил, подчеркнул, что возобновившаяся тенденция к синтезу при физическом описании природы сохранила электрон как первооснову материи, добавив к нему два лептона с соответствующими им нейтрино и кварками⁶³. И хотя материалы о А.Л. Чижевском вошли в вышедшие издания по истории русской философии⁶⁴ и даже в учебные пособия (например, в книгу по истории русской философии Т.Г. Лешкевич), защищены диссертации о различных идеях А.Л. Чижевского⁶⁵,

⁶⁰ Об этом факте см.: *Колпакова В., Чулкина М.* Я выжил, мой труд пропал // Челябинский рабочий. 2002, 9 янв.

⁶¹ Об этой роли см.: *Соловьева В.И.* А.Л. Чижевский и тайны великого наследия // <http://gpi-mpei.ru/content/view/103>, а также на сайте Гуманитарно-прикладного института при МЭИ.

⁶² См.: <http://thirdeye303/narod.ru>.

⁶³ См.: *Томилин К.А.* Вокруг трепещет пульс Вселенной: А.Л. Чижевский // Философия русского космизма. С. 171.

⁶⁴ См.: *Русская философия: малый энцикл. словарь.* М., 1995; *Русская философия: словарь.* М., 1995.

⁶⁵ См., например: *Пинчук Н.И.* Системные идеи в концепции космизма А.Л. Чижевского // www.psu.ru/psu_files.

всё же надо сказать, что исследование творчества и рукописного наследия А.Л. Чижевского весьма далеко от полноты и охвата всех тех аспектов, которые подняты и проанализированы этим мыслителем. Очевидно, этим можно объяснить тот факт, что к творчеству А.Л. Чижевского проявляют интерес различного рода эзотерики – от поклонников теософии Е. Блаватской до последователей йоги. В связи с этим упомянем публикацию в Интернете статьи об интересе А.Л. Чижевского к работам В.К. Чеховского по передаче мысли на расстоянии⁶⁶. Этот пласт неопубликованных воспоминаний и статей А.Л. Чижевского требует издания и более тщательного исторического исследования.

Само собой разумеется, данный навигатор по сайтам Интернета о философии русского космизма далек от полноты. Многие публикации даже в Интернете здесь не охвачены. Выделено лишь то, что нам показалось интересным. Интернет же нередко напоминает груды плохо организованного материала, где еще надо найти крупинки новой мысли. В его сайтах много повторов, ненужных текстов, саморекламы и т.д. Требуется громадная организация этого материала, тематической обработки по определенной методике. Это, очевидно, задача будущего – не только для информационных центров наших библиотек и журналов, но и для научных организаций.

⁶⁶ См.: micosm.narod.ru/taina.html.

Русская философия XX в. в мировом контексте

Русская философия и неклассическое понимание рациональности

Среди некоторых западных интеллектуалов распространено мнение о том, что русская философия не может представлять большого интереса по той причине, что в России исторически отсутствовали условия для развития оригинальной философской мысли. Ведь философия возможна при наличии по крайней мере двух предпосылок: во-первых, существование свободной, критической личности, способной подвергнуть сомнению принятые социальные, культурные, познавательные каноны, во-вторых, культивирование рационального мышления как культурной ценности. Между тем хорошо известно, что в России никогда не было демократических учреждений – как до Революции 1917 г., ни тем более после нее, – что личность не могла получить условий для развития, что наука возникла в России довольно поздно и первоначально была продуктом импорта из Западной Европы. Распространено также мнение, что одно из отличий русской культуры от культуры западноевропейской состоит в том, что в нашем отечестве рациональность как ценность практически отсутствует. Западная Европа как не просто географическое или геополитическое понятие, но в качестве определенной духовной целостности конституировалась, как многие полагают, на основе христианских ценностей, но вместе с тем при помощи унаследованных от античной цивилизации ценностей рационального мышления и рационального регулирования правовых отношений (римское право). Именно рационализм в соединении с христианством сделал возможным расцвет средневековой философской мысли, явление схоластики с ее тончайшей логической культурой, развившей логическое наследие Аристотеля (по-настоящему это было оценено только в XX в.), возникновение экспериментальной науки Нового времени и основанной на ней техники (и вместе с тем технологической цивилизации), правового государства. В России ничего подобного не было. В основе русской культуры тоже лежит христианство. Но это восточное христианство, православие, которое не ассимилировало античную ценность рациональности. Этот факт с точки зрения многих мыслителей – начиная с П. Чаадаева и кончая современными западными славистами – объясняет принципиальные особенности русской истории, до сих пор сохраняющуюся невозможность для России встроиться в общий ход цивилизационного развития.

Кажется, что это рассуждение имеет под собой основания. В самом деле философия как особая, отличная от богословия

дисциплина, появилась в нашей стране лишь в конце XVIII в., в течение длительного времени заимствовала идеи у западноевропейской мысли, а когда стала оригинальной, что случилось не ранее конца XIX столетия (В.С. Соловьёв и русский религиозно-философский Ренессанс), тотчас же в лице своих главных представителей повела борьбу с идеей «рацио», «отвлеченного знания», противопоставив ей идею «Логоса» как якобы более высокого, сверхрационального способа осмысления бытия. Дело, таким образом, не в том, что главное течение русской философии конца XIX – начала XX в. было религиозным (религиозной была и западноевропейская средневековая философия, и многие философские концепции Нового времени), а в том, что рациональная компонента в философских построениях всячески принижалась в пользу веры, интуиции, непосредственного переживания. Мнение об антирациональном характере русской философии, как и русской культуры в целом, представляется опирающимся на факты.

Однако действительность оказывается гораздо сложнее. Уже в XIX в. проблема личности, индивидуальности и ее внутренней свободы становится одной из центральных тем русского философствования. Это прежде всего Ф.М. Достоевский, предельно остро сформулировавший экзистенциальную проблематику, задолго до того, как она стала ключевой для западноевропейской философии уже в XX в. (и повлиявший на Ф. Ницше), это В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Л.И. Шестов и многие другие. При этом само решение проблемы взаимоотношения индивидуальности и коллективности, «Я» и «Другого» в русской философской традиции оказывается, как это сегодня ясно, гораздо более актуальным, чем разработка экзистенциальной проблематики в рамках философского индивидуализма, характерного для западноевропейской философии с XX в.

Так же не просто обстоит дело с отношением к рационалистической традиции. Специальному рассмотрению мирового значения развития рационалистической традиции в русской философии XX в. и посвящен данный текст. Дело в том, что в XX в. в русской философии возникает большой интерес к западноевропейским рационалистическим концепциям и появляются русские влиятельные рационалисты. Это, например, оригинальные русские кантианцы: А.А. Введенский, Б.С. Кистяковский. Большой интерес вызывает немецкое неокантианство: в Марбург, учиться к Г. Когену едут молодой С.Л. Рубинштейн, будущий классик отечественной психологии и философии, и молодой Б.Л. Пастернак, будущий классик русской поэзии. Г.Г. Шпет отправляется учиться у Э. Гуссерля, подчеркивавшего, что философия должна быть понята как «строгая наука». Популярен в это время среди ряда философов позитивист Э. Мах, под влиянием махизма

А.А. Богданов создает оригинальную концепцию эмпириомонизма, а П.С. Юшкевич теорию эмпириосимволизма. Появляются философы-марксисты: при этом не только догматически интерпретирующие эту философскую теорию (В.И. Ленин), но и «ревизионисты» в философии (тот же А.А. Богданов). В начале XX столетия философию Гегеля основательно изучают как марксист В.И. Ленин, так и религиозный философ И.А. Ильин.

Но дело не просто в растущем интересе к рационалистическим концепциям Запада. Традиционно присутствовавшая в русской философии и русской культуре критика западного рационализма не только выразилась в отвержении «рацио» в пользу веры и интуиции, но и в ряде случаев стала отправным пунктом для формирования нового понимания рациональности и рационализма. Сегодня общепризнанным является понимание рациональности как исторической, как меняющей свои формы в контексте изменений культуры и науки. В связи с этим в современной философской литературе обсуждается идея неклассической и постнеклассической рациональности¹. Можно со всем основанием утверждать, что отечественная философия внесла важный вклад в новое, неклассическое понимание рациональности. Поиски в этом направлении начались уже в начале XX столетия. Специалисты находят идеи неклассической параконсистентной логики в работах П. Флоренского². Первая в истории неаристотелева логика (названная автором «воображаемой») принадлежит Н.А. Васильеву, предвосхитившего идеи разных современных неклассических логик: многозначной, параконсистентной, интуиционистской и др.³ Важно при этом заметить, что впервые идеи неклассической логики были сформулированы в России именно в контексте поисков религиозной философии. Это новое понимание логической рациональности оказало плодотворное влияние на русскую математическую школу (одну из самых влиятельных в мире) и способствовало развитию математического и логического интуиционизма и конструктивизма (и ультраинтуиционизма). Эти идеи продолжают во второй половине XX в. в работах отечественных логиков, многие из исследований которых (например, работы В.А. Смирнова) известны сегодня в разных странах мира⁴.

¹ См.: *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. М., 2001; Исторические типы рациональности М., 1995. Т. 1 / Под ред. В.А. Лекторского; Т. 2 / Под ред. П.П. Гайденко; Рациональность на перепутье. Т. 1 / Под ред. В.А. Лекторского; Т. 2 / Под ред. П.П. Гайденко. М., 2001.

² См.: *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Сергиев Посад, 1914; *Сидоренко Е.А.* Логистика и теодицея; идеи немонотонной и паранепротиворечивой логики у П. Флоренского // *Вопр. философии.* 1997. С. 35.

³ См.: *Васильев Н.А.* Воображаемая логика. М., 1989.

⁴ См.: *Смирнов В.А.* Логика и философия науки. М., 1999.

И всё же взлет философского рационализма в отечественной философии стал возможным только после 1917 г.

Обычно в обсуждении развития отечественной культуры после Октября 1917 г. обращают внимание на то, что в обстановке официального идеологического диктата, навязывания догматически понятого марксизма свободная философская мысль была исключена, ибо философия по своему духу антидогматична и критична и не может быть регламентирована извне. В связи с этим ссылаются и на высылку в 1921 г. классиков русской религиозной философии на знаменитом «философском пароходе». Некоторые авторы писали о том, что после этого события самостоятельная философская мысль в нашей стране кончилась. Однако в действительности дело обстояло не так просто.

Принятый в нашей стране курс на сознательное построение («конструирование») социализма исходил из марксова понимания рациональности и культивирования научного мышления. Маркс, действительно, был гуманистом и рационалистом в классическом смысле. Марксово понимание гуманизма продолжало то представление, которое было развито в европейской культуре в Новое время: человек делается свободным в той мере, в какой он может контролировать природное и социальное окружение и использовать внешние ему процессы в собственных целях, для нужд своего развития. Но это предполагает рациональное постижение этих процессов и возможность предсказывать их результаты. Гуманизация общества и самого человека совпадает, по Марксу, с рационализацией социальных отношений (они должны стать «прозрачными», по его мнению). Эта рационализация, по Марксу, возможна на основе построения такой системы отношений, которые разумно, научно планируются в интересах всего общества. Каждый индивид ведет себя разумно в той мере, в какой он соотносит свои индивидуальные цели с рационально понятым социальным благом. Мера рациональности определяется, таким образом, не отдельно взятым индивидом, а социальным целым. Сегодня хорошо видно, что те средства, которые Маркс предлагал для осуществления идеала освобождения человека, содержали в себе возможность порождения тоталитарного социального порядка. Это прежде всего идея о возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции, на контроле и полной предсказуемости результатов воздействия. Это предполагает возможность проектировать и конструировать мир человеческих отношений, природу и самого человека. Практическое осуществление этих идей означает возникновение огромного бюрократического аппарата, манипулирующего людьми и подавляющего все отклонения от того, что считается «разумным». Если к этим идеям добавить

специфически марксово понимание пути освобождения человека через развязывание борьбы, через подавление и уничтожение целых классов, через установление диктатуры, то появление антигуманной репрессивной тоталитарной системы на основе тех идей, которые первоначально выступали как вполне гуманистические, не выглядит неожиданно.

Нужно однако заметить, что социальные следствия, заложенные в марксовом понимании рациональности, не сразу выступили во всей своей полноте. Тоталитарная система еще только формировалась в 20-е годы XX в., и многие отечественные мыслители (некоторые из них были марксистами, понимая последний не догматически, другие марксистами не были) сочувствовали самой идее разумного переустройства человеческих взаимоотношений и критически относились к буржуазному индивидуализму. Сочувствие многих вызвала и большая работа по ликвидации неграмотности, создание сети образовательных учреждений, техническое перевооружение экономики, создание системы научных институтов (до революции в России «большой науки» не существовало).

В 20-е годы прошлого столетия в отечественной философии и философски фундированной гуманитарной науке были разработаны такие идеи, которые не продолжали развивать классически понимаемый идеал рациональности, а означали новое понимание рациональности и возможность нового построения научного знания – особенно знания в области наук о человеке. Неортодоксальный марксист и эмпириомонист А.А. Богданов разрабатывает «всеобщую организационную науку» – тектологию, в качестве методологии системного понимания, получившего настоящее развитие в философии и науке только во второй половине XX столетия. В эти же годы в нашей стране разрабатываются структурный метод в лингвистике (Р.С. Якобсон и др.) и формальный метод в литературоведении (Б. Эйхенбаум, В. Шкловский и др.), ставший одним из источников французского структурализма в философии и науках о человеке во второй половине прошлого столетия. Прошедший школу феноменологии Г.Г. Шпет впервые попытался соединить феноменологию с герменевтикой и заложил основы семиотики. Психолог и философ Л.С. Выготский в конце 20-х и начале 30-х годов XX в. разработал концепцию культурно-исторической психологии, создав принципиально новый способ понимания психических явлений и сознания, новый рациональный метод постижения человеческой реальности – идеи Л.С. Выготского рассматриваются сегодня многими зарубежными специалистами как поворотный пункт в развитии наук о человеке. Философ и психолог Л.С. Рубинштейн заложил в 20-е годы основы деятельностной методологии понимания

человека и его мира, – он развил ее в 30-е годы уже в рамках марксистской интерпретации. М.М. Бахтин разработал коммуникативно-семиотическое понимание сознания и культуры, признаваемое многими западными философами революцией в гуманитарных науках XX в. Великий ученый и философ В.И. Вернадский, опираясь на свои естественно-научные идеи, развил концепцию ноосферы как разумного устройства общества и культуры.

30-е, 50-е годы XX в. – это время догматизации нашей философии, убийство философии с помощью идеологии. Господствовавшая в нашей стране «идеократия», претендовавшая на высшее выражение научной рациональности, оказалась врагом свободной рациональной философской мысли. Если естественные науки продолжали развиваться (хотя и не без помех), то науки об обществе и человеке практически не имели такой возможности.

Зато начиная с 60-х годов, с времен хрущевской «оттепели» в нашей стране появился целый ряд философов, которые серьезно попытались дать научную и гуманистическую интерпретацию ряда мыслей К. Маркса и сумели создать оригинальные философские школы, со своей проблематикой, публикациями, дискуссиями. Важно в связи с этим обратить внимание на то, что в центре философских исканий оказываются проблемы логики, теории познания, философии и методологии науки. И дело не только в том, что эта тематика допускала возможность более свободного исследования, менее зависимого от идеологического вмешательства, чем это имело место в социальной философии. Именно с наукой, с научно-технической революцией связывали участники нового философского движения возможности социального реформирования страны. Ибо, как к тому времени уже стало ясно, с наукой идеология ничего сделать уже не может. В этом случае исследование мышления, разработка теории научного познания, развитие рационалистической методологии выступает как жизненная миссия философии, как своеобразный способ социальной критики.

Во главе этого движения стояли яркие индивидуальности. На первых порах это были Э.В. Ильенков и А.А. Зиновьев. Затем из этих школ выделились такие оригинальные философы (некоторые из которых потом создали собственные школы), как М.К. Мамардашвили, В.С. Библер, Г.П. Щедровицкий, Г.С. Батищев, М.К. Петров, Э.Г. Юдин. Интересные подходы в методологии науки разрабатывает И.Т. Фролов. Возникает новый этап в развитии формальной (символической) логики (С.А. Яновская, В.А. Смирнов и др.). Новый импульс получает деятельность представителей старшего поколения философов: Б.М. Кедрова, С.Л. Рубинштейна. Регулярно проводятся всесоюзные конференции по логике и методологии науки, в которых участвуют не

только философы и логики, но и математики, естествоиспытатели, психологи.

Конечно, все эти дискуссии не имели выхода на широкую публику. Для тех, кто судил о нашей философии только по учебникам, всего этого как бы и не существовало. Вместе с тем наши философы сумели в эти годы наладить неплохое профессиональное общение и взаимодействие с рядом представителей наук о человеке: психологами, историками науки, некоторыми лингвистами и др. В эти годы устанавливаются уважительные отношения философов с математиками и виднейшими естествоиспытателями. Самое интересное состоит в том, что в процессе взаимных дискуссий философов и представляемых ими школ обсуждается и разрабатывается ряд фундаментальных проблем теории познания, философии и методологии науки, в том числе таких, которые привлекут внимание западных философов позже: например, идея теоретической нагруженности эмпирических фактов, исторический подход к теории познания и философии науки, понимание теории не просто как системы высказываний (общепринятая концепция в западной методологии науки того времени), а как сложноорганизованной иерархической системы (работы В.С. Степина), концепция идеального как включенного в деятельность и выходящего за пределы черепной коробки (концепция Э.В. Ильенкова, частично перекликающаяся с ставшими впоследствии модными идеями К. Поппера) и многие другие. Именно во второй половине XX в. становятся популярными, подхватываются и развиваются сформулированные еще в 20-е годы идеи А.А. Богданова, М.М. Бахтина, Л.С. Выготского, Г.Г. Шпета и др.

В это время получает мощное развитие системно-структурная методология. Опираясь на ряд идей К.Маркса (об изучении «органических целостностей»), на воскрешенные идеи А.А. Богданова, учитывая достижения начавшей в это время разрабатываться «общей теории систем» Л. Берталанфи, а самое главное на подходы в современных науках о природе и обществе, целый ряд исследователей – не только философов, но и представителей специальных наук – включают в разработку этой проблематики. Одним из первых толчков к разработке этой тематики была опубликованная в 1960 г. в журнале «Вопросы философии» статья В.А. Лекторского и В.Н. Садовского «О принципах исследования систем». Затем эта тематика в философско-методологическом ключе стала основательно изучаться в секторе системного анализа науки Института истории естествознания и техники АН СССР под руководством И.В. Блауберга, В.Н. Садовского и Э.Ю. Юдина. Спустя некоторое время эти исследователи вместе со своим сектором перешли в Институт системного анализа АН СССР, где

эта тематика продолжает успешно разрабатываться до настоящего времени⁵. Регулярно издаются ежегодники «Системные исследования», в которых участвуют философы, логики, математики, системотехники, биологи, экономисты, социологи.

Разработка диалектики как логики и методологии науки осуществляется в рамках работы разных философских школ (Э.В. Ильенкова, А.А. Зиновьева, Г.П. Щедровицкого) и дает ряд оригинальных результатов, связанных с пониманием структуры и развития теоретического знания.

Развитие получает деятельностный подход. Философская его разработка учитывает то, что было сделано в отечественной психологии и что впоследствии получило признание в мире: идеи о связи сознания и деятельности в работах С.Л. Рубинштейна, культурно-историческую теорию развития психики Л.С. Выготского, психологическую теорию деятельности А.Н. Леонтьева. Философы разработали разные версии деятельностного подхода, начиная от истолкования форм познания и сознания как способов деятельности у Э.В. Ильенкова и кончая общей теорией деятельности Г.П. Щедровицкого, концепцией «субъективного (деятельностного) материализма» И.С. Алексева и деятельностным анализом генезиса научной теории у В.С. Степина. Ныне становится ясным, что деятельностный подход (взаимодействующий с становящимся всё более популярным в науках о человеке эпистемологическим конструктивизмом) является исключительно перспективным направлением рационалистической методологии. Развитие исследований в рамках когнитивной науки (сложившейся в 70-е годы XX в. в США, а потом распространившейся в других странах) привело в начале XXI в. к необходимости ассимиляции идей деятельностного подхода и культурно-исторического анализа познания и сознания.

В это же время получает развитие семиотическо-коммуникативный подход как методология наук о человеке и культуре. В этой области работают как философы, так и философски мыслящие лингвисты, литературоведы, психологи. М.М. Бахтин продолжает разворачивать свою программу, сформулированную еще в 20-е годы. Ю.М. Лотман основывает знаменитую тартуско-московскую семиотическую школу, получившую широкое международное признание. М.К. Петров создает оригинальную семиотическую концепцию развития философии и науки.

⁵ См.: *Блауберг И.В., Садовский В.Н., Юдин Э.Г.* Системный подход: предпосылки, проблемы, трудности. М., 1968; *Садовский В.Н.* Основания общей теории систем: логико-методологический анализ. М., 1974; *Юдин Э.Г.* Системный подход и принцип деятельности. М., 1978.

О семиотическо-коммуникативной теории сознания (Л.С. Выготский и Л. Витгенштейн)

Формирование психологии как науки проходило в виде выработки специфических критериев, отличавших психологию как от философско-умозрительных рефлексий о сознании, так и от теологических представлений о душе. На этом пути психология ориентировалась на другие науки, в частности, на биологию, социологию, лингвистику и заимствовала у них понятийно-методологический инструментарий. Отсюда возникали и основные методологические поляризации, актуальные и сегодня.

Известный британский философ и психолог Р. Харрэ так характеризует современное состояние психологической науки: «По-видимому, с началом XXI века противоречивая и нестабильная дисциплина “академическая психология” распадается на две различных и абсолютно несравнимых между собой области. Дискурсивная психология концентрируется на использовании значения в мире норм, в то время как нейропсихология – на исследовании процессов в мозге, слабо связанных с интуитивно определяемыми когнитивными процессами»¹. Современная ситуация на поверку есть своеобразное воспроизводство тех контроверз, которые уже более полувека тому назад выявил Л.С. Выготский. Обращая внимание на «роковую для всей эмпирической психологии проблему объяснения», он указывал на противостояние понимающей психологии и психоанализа как своего рода метафизического и натуралистического подходов, а также раскол психологии вообще на два лагеря, характеризующие соответственно социокультурной и естественно-научной ориентациями².

В этом своеобразном кризисе выразилось расхождение между учеными по поводу фундаментальной философско-психологической проблемы. Так, и в то время, и сегодня по-прежнему остро стоит проблема понимания того, каким образом связаны психические явления, происходящие в человеческом мозгу, и деятельность человека в предметном мире.

1. Знак как социальный посредник

Решение этой проблемы Л.С. Выготский искал на пути анализа особых «предметов-посредников» (В.А. Лекторский), соз-

¹ Харрэ Р. Гибридная психология: союз дискурс-анализа с нейронаукой // Эпистемология и философия науки. 2005. № 4. С. 38.

² См.: Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. М., 1983. Т. 3. С. 20.

даваемых человеком, в которых бы объединялись психическое и физическое. И здесь в фокусе его интереса находилось предметное поле, позже получившее название «психолингвистики», в котором знаки языка понимаются в контексте двух главных ипостасей. «Согласно нашему определению, – пишет Л.С. Выготский, – всякий искусственно созданный человеком условный стимул, являющийся средством овладения поведением – чужим или собственным, – есть знак. Два момента, таким образом, существенны для понятия знака: его происхождение и функция»³. Было бы неверно противопоставить эти два момента как психическое и предметное, или как социальное и психическое. Знак исходным образом обнаруживает в себе социальную природу. «Знак всегда первоначально является средством социальной связи, средством воздействия на других и только потом оказывается средством воздействия на себя»⁴.

По существу, Л.С. Выготский, используя марксистскую терминологию, вводит в психологию идеи символического интеракционизма – социологического направления, завоевавшего известность в первой трети XX в. В самом общем смысле он основывается на том, что все формы взаимодействия людей подразумевают общение, которое базируется на определенных символах. Так, с точки зрения Дж.Г. Мида, человеческая мысль и само поведение являются сугубо социальными. Люди обретают свою человеческую природу благодаря коммуникации – они взаимодействуют с помощью символов, важнейшие из которых принадлежат языку. Символы обозначают не только предмет или событие, но и вызывают психическую реакцию, выражающуюся в соответствующих социальных действиях людей, а также выступают как средства, с помощью которых люди могут значимо общаться. Другой представитель символического интеракционизма Чарльз Кули известен прежде всего как автор теории «зеркального Я», согласно которой самосознание и ценностные ориентации индивида как бы зеркально отражают реакции на него окружающих людей. Вот как сходные идеи формулирует Л.С. Выготский: «Я отношусь к себе так, как люди относятся ко мне. Как словесное мышление представляет перенесение речи внутрь, как размышление есть перенесение спора внутрь, так точно и психическая функция слова, по Жанэ, не может быть объяснена иначе, если мы не привлечем для объяснения более обширную систему, чем сам человек... если мы хотим проследить, как функционирует слово в поведении личности, мы должны рассмотреть, как

³ Там же. С. 78.

⁴ Там же. С. 141.

оно прежде функционировало в социальном поведении людей»⁵. И далее: «знак первоначально является средством общения и лишь затем становится средством поведения личности»⁶.

Главным в концепции Выготского было не просто осознание роли культуры и истории в развитии психики – это понимали и другие. Но именно Выготский сумел придать исключительное значение развитию операций со знаками. Особый мир – мир знаков – вот материал, которым, по Выготскому, оперирует мышление. В осознании важности мира знаков Выготский стоит рядом с членами Московского лингвистического кружка и ранним Якобсоном. Из марксизма Выготский позаимствовал формулировку, согласно которой знак аналогичен орудию – для его времени такой ход мысли был закономерен. Замечательным свойством Выготского было не одно лишь желание внедрить в исследование операций со знаками экспериментальные методики, но еще и стремление сделать это так, чтобы методы были адекватными объекту⁷.

Для экспериментальной психологии это означало, по существу, революционную трансформацию методов исследования и самого предмета науки – образа человека и его сознания. Главным в деятельности человека оказывается создание предметов, выполняющих семиотически-коммуникативные функции, с помощью которых он как бы выстраивает, перепрограммирует себя заново. «Человек вводит искусственные стимулы, сигнифицирует поведение и при помощи знаков создает, воздействуя извне, новые связи в мозгу. Вместе с допущением этого мы предположительно вводим в наше исследование новый регулятивный принцип поведения, новые представления об определяемости реакций человека. Это принцип сигнификации, который состоит в том, что человек извне создает связи в мозгу, управляет мозгом и через него – собственным телом»⁸. Л.С. Выготский формулирует тем самым «новый регулятивный принцип поведения»: он обнаруживается в социальной детерминации поведения, которая осуществляется с помощью знаков. Этот – семиотический – раздел теории Выготского явным образом восходит к идеям М.М. Бахтина⁹. Именно его идеи Л.С. Выготский встраивал в программу перестройки психологической науки, в центр которой надлежа-

⁵ Там же. С. 142.

⁶ Там же.

⁷ См.: Фрумкина Р.М. Культурно-историческая психология Выготского–Лурия // Препринт WP6/2006/01. М., 2006. С. 23.

⁸ Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. С. 80.

⁹ См.: Радзиховский Л.А. Проблема общения в работах Л.С. Выготского // Психологические исследования общения. М., 1985. С. 63.

ло поставить исследование формирования психики в онтогенезе человека. (Как оказалось позже, они значимы и для понимания филогенеза когнитивных способностей и их функционирования в обществе.) Здесь уже Выготский следовал установкам генетической эпистемологии Ж. Пиаже. «Исследование показало, что несомненно существует генетическая связь между спорами ребенка и его размышлениями... Доказательства возникают первоначально в споре между детьми и только затем переносятся внутрь самого ребенка... Размышление, говорит Пиаже, можно рассматривать как внутренний спор»¹⁰.

Вообще значение трудов Л.С. Выготского не в последней мере состоит в том, что в них мы встречаемся с попытками критического осмысления и переосмысления исследований зарубежной психологической и педагогической науки того времени (З. Фрейд, К. Юнг, Ж. Пиаже, К. Бюлер, А. Бине, К. Коффка, М. Монтессори и др.) на фоне ряда идей марксизма, российской школы рефлексологии (И.П. Павлов, В.М. Бехтерев) и таких российских мыслителей, как Г.Г. Шпет и М.М. Бахтин. Уже в книге «Исторический смысл психологического кризиса» Выготский выделяет четыре психологических школы, определившие историю этой науки: психоанализ, рефлексологию, гештальтпсихологию и персонализм. В глобальном синтезе, на который был с самого начала своей научной деятельности нацелен Выготский, нас интересует линия мысли, актуализировавшаяся на фоне влияния на психологию лингвистического поворота: проект семиотическо-коммуникативной теории сознания.

В исследовании психики Л.С. Выготский отправляется от того, что собственно не является ни психическими (согласно таким школам, как интроспекционизм или ассоцианизм), ни физиологическими (согласно Г. Фехнеру или В. Вундту) феноменами. Это фрагмент предметно-практической деятельности, например жест.

Взятый в процессе эволюции психики жест наполняется значением, превращаясь в знак, а некоторые знаково-символические феномены, напротив, редуцируются к поведенческому акту: «Мы склонны первые рисунки детей, их каракули считать скорее жестом, чем рисованием в настоящем смысле слова... ребенок при рисовании сложных предметов передает не их части, но общие качества (впечатление круглости и т.п.)... Так же поступает ребенок и при изображении сложных или отвлеченных понятий. Он не рисует, а указывает, а карандаш только закрепляет его указательный жест... Второй момент, который образует генетическую

¹⁰ *Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. С. 141.*

связь между жестом и письменной речью, приводит нас к игре ребенка. Как известно, в игре одни предметы очень легко означают другие, заменяют их, становятся знаками... при этом не важно сходство, существующее между игрушкой и предметом, который она обозначает. Наиболее важно ее функциональное употребление, возможность выполнить с ее помощью изображающий жест»¹¹.

О значении не собственно языковых знаков, но человеческих действий, задумывался примерно в то же время Л. Витгенштейн, которому принадлежат такие фразы, как «понять язык значит овладеть техникой», «следование правилу есть практика» и т.п. Они указывают на то, что анализ сознания может и должен строиться, в его терминологии, как анализ языковых игр, т.е. отправляться не от «приватных», «внутренних», субъективно данных феноменов, но представлять собой «распредмечивание» фактов поведения и деятельности. Так и для Л.С. Выготского, к примеру, «детская символическая игра... может быть понята как очень сложная система речи при помощи жестов, сообщающих и указывающих значение отдельных игрушек»¹², или даже: «символическое изображение в игре и на более ранней ступени является в сущности своеобразной формой речи, непосредственно приводящей к письменной речи»¹³.

М. Коул и С. Скрибнер, следуя идеям Л.С. Выготского, анализируют эксперименты по рисованию детьми из традиционных африканских групп, которые не понимают использования ракурса для передачи перспективы и изображают корову так, как если бы видели ее целиком – со всеми ногами, ушами, глазами и т.п.¹⁴. Этим же, кстати, отличаются и древнеегипетские изображения. К. Бюлер обратил на это внимание еще раньше, говоря о «схемах», «графической речи», «рентгеновском рисунке»: ребенок, не отягощенный научным образованием, рисует не то, что видит, а то, что знает. Это символизм первой степени, изображение не слов, а предметов и их образов. Здесь имеет место отношение к рисунку как к вещи: ребенок может перевернуть бумажное изображение, чтобы попытаться увидеть другую сторону предмета.

«Ребенок приходит... к осознанию своего жеста последним. Его значение и функции создаются вначале объективной ситуацией и затем окружающими ребенка людьми. Указательный жест раньше начинает указывать движением то, что понимается другими и лишь позднее становится для самого ребенка указанием.

¹¹ Там же. С. 181.

¹² Там же. С. 182.

¹³ Там же. С. 186.

¹⁴ См.: Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977. С. 91–92.

Таким образом, можно сказать, что через других мы становимся самими собой, и это правило относится не только к личности в целом, но и к истории каждой отдельной функции. В этом и состоит сущность процесса культурного развития, выраженная в чисто логической форме. Личность становится для себя тем, что она есть в себе, через то, что она предьявляет для других»¹⁵.

Осознание смысла деятельности в онтогенезе, перевод внешнего внутрь, интериоризация деятельности – это, по сути, центральный элемент формирования сознания и мышления, которые отныне совечны языку и сопровождают его в ходе дальнейшего индивидуального развития. Поэтому, подводит итог Л.С. Выготский, «все рассмотренные нами этапы – игра, рисование и письмо – могут быть представлены как различные моменты единого по существу процесса развития письменной речи»¹⁶.

Раннюю стадию развития ребенка Л.С. Выготский характеризует как «наивную психологию». Он анализирует известный тест А. Бине: ребенок посылается из одной комнаты в другую для выполнения трех операций. Поручение дается то без повторения, то с повторениями задания. Девочка замечает, что ей легче справиться с ним, когда мать повторяет задание. При новом поручении девочка просит повторить еще раз и, даже не слушая, убегает выполнять. Здесь обнаруживается, что ребенок находится еще на стадии «магического мышления», когда связь между словом и смыслом уподобляется связи вещей.

Процедура именованья недаром издавна имела сакральный характер, а имя рассматривалось как неотъемлемое и важнейшее свойство вещи, в некотором смысле как ее архетип. Иронически отзываясь об этой «магии языка», Л. Витгенштейн обнаруживает ее истоки в дополнительности языка и мышления. Речь опережает мысль и делает ее ненужной, а мышление тормозит речевой акт, поскольку может иметь своим предметом только остановленное слово. Витгенштейн использует данное обстоятельство как основание для нового понимания природы философского мышления. «Это связано с пониманием именованья как некоторого, так сказать, оккультного процесса. Именованье выступает как таинственная связь слова с предметом. – И такая таинственная связь действительно имеет место, а именно, когда философ, пытаясь выявить соотношение между именем и именуемым, пристально вглядывается в предмет перед собой и при этом бесчисленное множество раз повторяется некоторое имя, а иногда также слово

¹⁵ Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. С. 144.

¹⁶ Там же. С. 192. Лучше, конечно, в оригинале: «lohen language goes on hulydays», т.е. «когда язык отдыхает».

это. Ибо философские проблемы возникают тогда, когда язык *бездействует*»¹⁷.

Обращение к Витгенштейну призвано проиллюстрировать параллелизм онто- и филогенеза сознания. На следующей фазе развития ребенок «от стадии рассмотрения слова как качественного свойства предмета переходит к условному обозначению слов, т.е. к употреблению слова в качестве знаков, особенно в стадии эгоцентрической речи... Здесь ребенок, рассуждая сам с собой, намечает важнейшие операции, которые ему предстоит сделать. Наконец, от стадии эгоцентрической речи ребенок переходит к последующей стадии – к стадии внутренней речи в собственном смысле слова. Таким образом, в развитии речи ребенка мы наблюдаем те же стадии: натуральную, магическую стадию, при которой он относится к слову как свойству вещи, затем внешнюю стадию и, наконец, внутреннюю речь. Последняя стадия и есть собственно мышление»¹⁸.

2. Возникновение языка и значение

От анализа использования знаков в процессе развития детского мышления Л.С. Выготский переходит к рассмотрению развития лексики и формирования понятия у детей. Анализируя пример с внуком Дарвина, который называет утку «квак», затем распространяет это слово на всех птиц, затем – на воду, в которой плавает утка и прочие жидкости, на монету, на которой нарисован орел, Выготский замечает: «Таким образом, мы часто имеем длинную цепь, состоящую из многих изменений, причем слова переходят от одного условного раздражителя на условный раздражитель совершенно иного порядка»¹⁹. И здесь вновь, как представляется, уместна аналогия с идеями Л. Витгенштейна, сформулировавшего концепцию обобщения как построения «семейных сходств». Эта аналогия позволяет понять, что значение этих идей выходит за пределы детской психологии и относится к пониманию возникновения и развития языка вообще. Л.С. Выготский и сам делает этот ход: «Язык возник естественным образом, так что психологически он всецело прошел линию развития условного рефлекса, которую претерпело слово “квак”, когда перешло от утки на воде к пуговице»²⁰. Исследуя естественное

¹⁷ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. С. 95–96.

¹⁸ *Выготский Л.С.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. С. 163.

¹⁹ Там же. С. 170.

²⁰ Там же. С. 171.

происхождение слов, он замечает, что все слова похожи на слово «подснежник», содержащее образ или смысл, задаваемый как-то иначе. Вот несколько примеров, которые приводит Выготский, показывая, что всякое слово имеет свою историю. «Капуста» – голова (сарут – лат.); «врач» – врущий, заговаривающий болезнь; «сутки» – от «соткнуть», «сумерки» (стык дня и ночи); «окунь» – рыба с большими глазами; «разлука» – разрыв тетивы у лука; «лук» – от «лукавая», т.е. кривая линия. Цепочные связи, таким образом, характеризуют не только развитие индивидуального мышления, но и филогенез языка: «Наша речь представляет собой бесконечное количество сращиваний по типу шва, при которых промежуточные звенья выпадают, так как становятся ненужными для значения современного слова»²¹. Материал для анализа подобного рода «швов» предоставляет развитие психических функций. В частности, поэтапное формирование понятий начинается, по Выготскому, со стадии «кучи», или «хаоса», т.е. с синкретической фазы. Следующую фазу он определяет как «ситуацию», «комплекс», «цепной комплекс»; ее характеризуют меняющиеся признаки, неустойчивость понятия: «создавалась не логическая категория, а цепь последовательно упорядоченных элементов, каждый из которых входил в эту цепь на своем собственном основании»²². Выготский считал эти стадии промежуточными на пути конституирования собственно категориального значения, отличающего язык науки. Однако его проницательность состояла и в том, что он настаивал на эффективности мышления в «комплексах» (т.е. мышления не формально-логического, а ситуативно-обусловленного) для обыденных, венаучных ситуаций. Для его времени это был несомненный прорыв²³.

Цепочки и сращивания, о которых говорит Л.С. Выготский, обязаны как вплетенности слов в практику, так и внутриязыковым семантическим механизмам, т.е. симпрактическим и синсемантическим отношениям. Здесь он следует К. Бюлеру и Г.Г. Шпету. Последний, в частности, проницательно связывал понятия смысла и значения с динамикой культуры: «Найти, указать, определить значение всегда есть требование какой-то “связи”, – что есть принуждение к *выходу за пределы* непосредственного данного наличного опыта или переживания. *Слово, следовательно, есть то, что влечет за предел, за границу переживания.* Как многообразны “связи” слова, так многочисленны целые, в которые входит слово как составная часть, так бесконечно многообразны и

²¹ Там же. С. 174.

²² Лурия А.Р. Язык и сознание. М., 1979. С. 86.

²³ См.: Фрумкина Р.М. Указ. соч. С. 13.

пути выхода за пределы данного... Вот почему *всякое* слово есть только синсемантика; автосемантическое выражение есть условная автономия “сферы разговора”... Отсюда “быть словом” как принципиальной синсемантикой – значит *не стоять на месте*, а двигаться, быть принципиально началом *динамическим*»²⁴.

Разъяснить понятие «наглядно-действенного мышления» у Л.С. Выготского можно с помощью теста «третий лишний», когда предлагается объединить в одну группу, классифицировать некоторые практически используемые предметы, к примеру пилу, топор, лопату и полено. Каждая классификация обнаруживает зависимость от типа мышления: ситуационного или абстрактно-категориального. «В случае если у испытуемого преобладают сенсорные или наглядно-действенные формы обобщения, он будет сближать объекты по общим наглядным признакам: по цвету, по форме, по величине или по принадлежности этих объектов к общей наглядно-действенной ситуации. Если же у испытуемого за словом стоят абстрактные, категориальные связи, он сможет преодолеть наглядное впечатление или наглядно-действенную ситуацию и произвести операцию выделения отвлеченных признаков, по которой слово относится к одной определенной категории»²⁵.

Внеязыковые, зависимые от практических контекстов связи предметов находят синтаксическое выражение в окончании слов – флексиях. А.Р. Лурия указывает, что «флексия создает *новые психологические возможности для функционального обозначения* предмета, она дает возможность не только отнести предмет к известной категории, но и указать на ту форму действия, которую играет предмет в данном контексте»²⁶.

В целом, по мнению Л.С. Выготского, развитие языка ведет от симпрактического к синсемантическому строению слова. Первоначально язык выражает собой вплетенность в слова в практику, практическое мышление, зависимость смысла от ситуации, жеста (здесь Л.С. Выготский ссылается на этнографические исследования Б. Малиновского). А.Л. Лурия поясняет мысль своего учителя, указывая, что история языка «является историей *эмансипации слова от практики, выделения речи как самостоятельной деятельности*, наполняющей язык и его элементы – слова – как самостоятельной системы кодов, иначе говоря, историей формирования языка в таком виде, когда он стал заключать в себе все *необходимые средства для обозначения предмета и выражения*

²⁴ Шпет Г.Г. Язык и смысл. Приложение // Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 250.

²⁵ Лурия А.Р. Указ. соч. С. 77.

²⁶ Там же. С. 46.

мысли. Этот путь эмансипации слова от симпрактического контекста можно назвать переходом к языку как к синсемантической системе, т.е. системе знаков, связанных друг с другом по значению и образующих систему кодов, которые можно понимать, даже не зная ситуации»²⁷.

Можно заподозрить Л.С. Выготского в абсолютизации гегелевской идеи развития как снятия применительно к языку, когда не учитывается постоянная роль живой речи в развитии языка, продолжающееся обогащение языка практическими контекстами, а также трудности понимания определенного типа текстов (чему посвящены, например, многие современные исследования в рамках дискурса-анализа). Это в особенности касается художественных текстов, понимание которых порой вообще неотъемлемо от деятельности, их нужно «сыграть» (драма, поэзия).

Отвечая на эту возможную критику, А.Р. Лурия уточняет, что «предметная отнесенность слова» (Л.С. Выготский), или предметное значение всегда поливариантно и уточняется «той ситуацией, тем контекстом, в которых стоит слово, а иногда и тем тоном, которым слово произносится»²⁸. Слово окружено облаком ассоциаций и коннотаций. «Всё это показывает, что психологически слово далеко не исчерпывается неизменной и однозначной “предметной отнесенностью”, что понятие “семантического поля”, которое вызывается каждым словом, является вполне реальным и что поэтому как процесс называния, так и процесс восприятия слова на самом деле следует рассматривать как сложный процесс выбора нужного “ближайшего значения слова” из всего вызванного им “семантического поля”»²⁹.

В использовании языка А.Р. Лурия обнаруживает определенные мыслительные операции, обычно происходящие неосознаваемо. Это, в частности, анализ, или расчленение, значения при использовании сложных слов, например «корова» от «cornu» (рог – лат.), предполагающий выделение признака, что в лингвистике называется «партикулизирующая синекдоха». Это также и обобщение, или отнесение к определенному классу, категории – генерализирующая синекдоха. Таким образом, «слово не только обозначает предмет, но и выполняет сложнейшую функцию анализа предмета, передает опыт, который сформировался в процессе исторического развития поколений»³⁰. Именно на этом уровне развития психики возникает то, что Л.С. Выготский называет «собственно значением», т.е. категориальное или понятийное

²⁷ Там же. С. 33.

²⁸ Там же. С. 40.

²⁹ Там же. С. 41.

³⁰ Там же. С. 45.

значение слова: «Под значением слова, которое выходит за пределы предметной отнесенности, мы понимаем способность слова не только замещать или представлять предметы, не только возбуждать близкие ассоциации, но и анализировать предметы, вникать глубже в свойства предметов, абстрагировать и обобщать их признаки. Слово не только замещает вещь, но и анализирует вещь, вводит эту вещь в систему сложных связей и отношений. Отвлекающую или абстрагирующую, обобщающую и анализирующую функцию слова мы и называем категориальным значением», соответствующим внутренней речи³¹.

Но если формирование внутренней речи соответствует в онтогенезе развитому мышлению, которое есть операции с категориальными значениями, то мы приходим к противоречию. Ведь если внимательно проанализировать многочисленные характеристики, которые дает Л.С. Выготский внутренней речи, то обнаруживается, по мнению В.П. Зинченко, что они описывают скорее внешние ее свойства: краткость, стенографичность, телеграфный стиль, отрывочность, чистую предикативность, агглютинативность, аграмматизм и далее все в таком же духе, что характеризует речь для себя. Одним словом, это похоже на разговор с умным, понимающим человеком, с которым приятно и помолчать. Исходя из своеобразия синтаксиса внутренней речи Выготский считал, что меняется ее семантика: она становится всё более контекстной, идиоматичной, включает в себя не только предметные значения слов, но и всё связанное с ними интеллектуальное и аффективное содержание. Это в свою очередь приводит к преобладанию во внутренней речи контекстного смысла слов над их предметным значением³².

Если следовать этой логике, то получается, что смысл как субъективно-конкретное содержание мышления, формирующееся на этапе развитого сознания, выступает как нечто более богатое и существенное, чем его абстрактно-предметное содержание, именуемое значением. Позже А.Р. Лурия сформулировал данное положение так: смысл определяет значение; уровень развития индивида определяет конкретные параметры его мышления. Это учение об эволюции сознания раскрывалось в форме двух гипотез, касающихся развития значений слов в онтогенезе по своему строению и по механизму (психологическим процессам, лежащим в его основе): «Под *смысловым развитием значения слова* Л.С. Выготский понимал тот факт, что в процессе разви-

³¹ Там же. С. 42.

³² См.: Зинченко В.П. Мысль и Слово: подходы Л.С. Выготского и Г.Г. Шпета (часть 1) // Психол. наука и образование. 2003. № 4.

тия ребенка как отнесение слова к предмету, так и выделение соответствующих признаков, кодирование данных признаков и отнесение предмета к известной системе категорий не остаются неизменными... Под *системным развитием* слова он понимал важнейшее психологическое положение, согласно которому за значением на разных этапах стоят разные психологические процессы»³³.

3. Язык и мышление

Формирование внутренней речи, или семантического поля, т.е. мышления, есть коммуникативный процесс развития регулирующей (прагматической) функции речи. Л. Витгенштейн обозначил данное измерение языковой игры как следование правилу, понятое как вид социального института³⁴. При этом важным для него было разграничение правила и действия. «Наш парадокс звучал так: никакое развертывание действия не может быть детерминировано правилом, поскольку всякое развертывание действия может осуществляться в соответствии с правилом. Ответ был таким: если всё может быть выполнено в целях соответствия правилу, то оно же может быть выполнено и вразрез правилу. И потому здесь не может быть ни соответствия, ни конфликта»³⁵. Витгенштейн, как мы видим, намеренно заостряет постановку проблемы, чтобы подчеркнуть: правило – социальное изобретение, оформленное в виде ясных словесных инструкций; действие же, напротив, спонтанное и индивидуальное проявление человека, определяемое множеством факторов. Действие до определенной степени может быть подчинено правилу, но зазор между ними, сфера человеческой свободы остается всегда. Правило, будучи по видимости конкретным, является тем не менее абстрактным руководством к действию, поскольку не в состоянии учесть и описать многообразие условий и факторов, а также предписать соответствующее им определенное действие. Действие же, по видимости выступая как нечто совершенно конкретное и доступное описанию, на деле включает в себя массу вариаций и следствий, а потому не только не укладывается в правило, но даже едва ли может быть однозначно описано.

Эта особенность следования правилу проявляется в эксперименте, описанном А.Р. Лурией. Сначала ребенок учился под-

³³ Лурия А.Р. Указ. соч. С. 51–52.

³⁴ Интересные идеи и анализ дискуссий на эту тему см.: Bloor D. Wittgenstein on Rule Following. London, 1998.

³⁵ Wittgenstein L. Philosophical investigations. Oxford, 1978. P. 201.

чиняться инструкции взрослого. Вследствие этого происходило торможение естественного ориентировочного рефлекса с помощью другого ориентировочного рефлекса (жеста и речи). Однако практически сразу же давала себя знать нечеткость в выполнении инструкции, призванной вызвать условную реакцию³⁶. Вот как в эксперименте выявляется момент развития сознания: «Действие, разделенное между двумя людьми (матерью и ребенком), постепенно изменяется по своей структуре, интериоризируется и становится интрапсихологическим, и тогда речь самого ребенка начинает регулировать его собственное поведение. Сначала регуляция поведения собственной речью ребенка требует его развернутой внешней речи, затем речь постепенно свертывается, превращаясь во внутреннюю речь. Таким путем формируется тот сложный процесс самостоятельного волевого акта, который по существу является подчинением действия ребенка уже не речи взрослого, а его собственной речи»³⁷.

Обучение, таким образом, следует понимать как процесс не имитации, но развития личности, находящийся в определенном соответствии с ее наличными когнитивными и культурными ресурсами. Отсюда критика методики научения письму, практиковавшейся в школах М. Монтессори: «Письму обучают как известному моторному навыку, а не как сложной культурной деятельности... письмо должно быть осмысленно для ребенка, должно быть вызвано естественной потребностью, надобностью, включено в жизненную, необходимую для ребенка задачу»³⁸. Здесь Л.С. Выготский призывает учитывать специфику ситуационного, наглядно-образного мышления ребенка, необходимость того, чтобы обучение соответствовало переходу от одной стадии его развития к другой.

Из этого, однако, вовсе не следует, что мышление и речь развиваются одновременно, в унисон друг другу. Как раз напротив, одним из важнейших положений концепции Л.С. Выготского является тезис о рассогласовании в развитии речи и мышления. Так, развитие мышления начинается со смысловых целостностей, синкретизма значений, общего и нерасчлененного взгляда на мир и далее приходит к конкретным понятиям о предметах. И напротив, речь начинается с отдельных слов, а затем приходит к их совокупностям – предложениям, она эволюционирует от лексики к грамматическим конструкциям. Из этого следует возможность влияния речи на мышление для его перестройки³⁹.

³⁶ См.: *Лурия А.Р.* Указ. соч. С. 124.

³⁷ Там же. С. 135.

³⁸ *Выготский Л.С.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. С. 196.

³⁹ См.: Там же. С. 262.

Первоначально, указывает Л.С. Выготский, «слова являются лишь заключительной частью практической ситуации. Постепенно, приблизительно на 4–5 году ребенок переходит к одновременному действию речи и мышления; операция, на которую реагирует ребенок, растягивается во времени, распределяясь на несколько моментов; речь появляется в виде эгоцентрической речи, возникает мышление во время действия; уже позднее наблюдается полное их объединение... Наконец, приблизительно в школьном возрасте ребенок начинает раньше планировать в речи нужное действие и лишь вслед за этим выполняет операцию»⁴⁰. И еще позже мысль в форме внутренней речи начинает опережать артикуляцию; проговаривание становится необязательным в опосредовании мышления и действия. При формировании автоматических действий становится излишним и промысливание ситуации, которое актуализируется только в контексте сложных и интеллектуально насыщенных видов деятельности. По-видимому, именно к таким ситуациям относится следующая констатация: «В известный момент эти линии – развитие речи и развитие мысли – которые шли разными путями, как бы скрещиваются, встречаются, и здесь происходит пересечение одной и другой линий развития. Речь становится интеллектуальной, связанной с мыслью, мысль становится речевой, связывается с речью»⁴¹.

Концепция мышления, которая вытекает из трудов Л.С. Выготского, может быть подытожена его афористическим и парадоксальным высказыванием: «Умение думать по-человечески, без слов... дается в конечном счете только речью»⁴².

Конечно, это положение весьма дискуссионно по содержанию и по форме, и многие психологи и философы с ним не согласились. В качестве одного из аргументов против него высказывался тезис об отсутствии параллелизма между рядом когнитивных процессов, с одной стороны, и речевыми и вообще поведенческими практиками – с другой. Как замечает, например, А.М. Матюшкин, «в отличие от процессов усвоения специально выработанных средств поведения (речи, счета), познавательные процессы (внимание, память, мышление) не имеют подобных четко представленных в общественной жизни эквивалентов»⁴³. Однако, как представляется, эта критика не учитывает результатов, которые получены в рамках эпистемологии и философии науки. Она базируется на распространенном в свое время заблуждении

⁴⁰ Там же. С. 268.

⁴¹ Там же. С. 167.

⁴² Там же. С. 336.

⁴³ Матюшкин А.М. Послесловие // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. С. 349.

о непреодолимом разрыве между живым творческим мышлением и его объективациями, между категориями психологии познания и философии науки. Подобно тому, как повседневным операциям счета соответствуют в науке процедуры вычисления и измерения, существует аналогия между актом внимания и лабораторной ситуацией наблюдения, между мыслительными операциями и фигурами логики, между внутренней речью и первичными текстами. Мысль о безотносительности психологических категорий и эпистемологических понятий основана на неявно принимаемом противопоставлении контекстов открытия и обоснования, психологии и логики. Более того, тем самым речь лишается когнитивного содержания, о котором говорят и М.М. Бахтин, и Л.С. Выготский; ведь коммуникация, диалог, спор служит основой мышления, и не только в онтогенезе, а также и в истории культуры.

Идея Л.С. Выготского о знаковом опредмечивании психики как условия ее развития шла в русле целого ряда течений мысли первой половины XX в. – от гештальтпсихологии до символического интеракционизма. С ее помощью российский психолог предлагал своеобразное решение той фундаментальной проблемы, которая стояла и стоит перед психологией как наукой в силу противостояния «гуманистического» и «натуралистического» подходов. Это же решение обнаруживает актуальность и для современной эпистемологии, и для целого ряда наук, изучающих познавательный процесс (истории науки, лингвистики, социологии, этнографии) и формулирующих сходную проблему в терминах «экстернализм – интернализм». Оно заключается в принципиальном пересмотре Л.С. Выготским (в частности, в полемике с К. Бюлером) соотношения понятий «внешнее – внутреннее» и «социальное – психическое». Он даже рискует сформулировать нечто вроде универсального закона культурного развития, или развития психических функций, или эволюции сознания.

«Для нас сказать о процессе “внешний” – значит сказать “социальный”. Всякая высшая психическая функция была внешней потому, что она была социальной раньше, чем стала внутренней, собственно психической, функцией, она была прежде социальным отношением двух людей... Мы можем сформулировать общий генетический закон культурного развития в следующем виде: всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва – в социальном, потом – психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория интрапсихическая... За всеми высшими функциями, их отношениями генетически стоят социальные отношения, реальные отношения

людей»⁴⁴. И далее, применяя известные идеи М.М. Бахтина в психологии, Выготский высказывается еще более определенно: «Все высшие психические функции суть интериоризованные отношения социального порядка, основа социальной структуры личности. Их состав, генетическая структура, способ действия – одним словом, вся их природа социальна; даже превращаясь в психические процессы, она остается квазисоциальной. Человек и наедине с собой сохраняет функции общения»⁴⁵.

Позиция Л.С. Выготского близка сегодня той самой философии сознания, которая базируется на принципах социального конструктивизма. Ее представители переоткрывают, таким образом, известные положения марксистской психологии первой половины XX в.

⁴⁴ *Выготский Л.С.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. С. 145.

⁴⁵ Там же. С. 146.

Русская теургическая эстетика в глобализирующемся мире

Многие крупные русские мыслители уже в конце XIX в. ощутили начало глобальной унификации жизни и культуры, распространяющейся на Россию с Запада. Одни из них активно приветствовали это явление, как вводящее нашу страну в первый эшелон цивилизационного процесса, другие, напротив, усматривали в нем угрозу национальной самобытности, третьи считали эту тенденцию позитивной, но полагали, что не Запад, но Россия как носительница истинных духовных ценностей прошлого – православия, – должна возглавить это движение. Как бы там ни было, уже на рубеже XIX–XX вв. в России знали о начале новой эры – глобализации и унификации жизни и культуры.

В наиболее острой и почти парадоксальной форме об этом процессе писал В.В. Розанов, усматривая в нем неумолимую тенденцию исторического развития. Он был убежден, что мир от античности («классицизм» в его терминологии) через христианство пришел («от усталости») к бездуховному, безыдейному мещанскому «американизму» как современной ступени цивилизации. Американизм, убежден русский мыслитель, с его буфетами и ресторанами «есть столь же устойчивый и кардинальный момент истории как Греция и Рим... Европа, как и Азия, в конце концов побеждаются Америкой. Американизм есть принцип, как “классицизм”, как “христианство”. Америка есть первая страна, даже часть света, которая, будучи просвещенною, живет без идей. Она не имеет религии иначе как в виде религиозности частных людей и частных обществ, не имеет в нашем смысле государства и правительства; не имеет национальных искусств и науки... Вот это-то существование без высших идей побеждает и едва ли не победит христианство, как христианство некогда победило классицизм. Так что вместо ожидаемого Страшного суда, которого так боялись апостолы и рисовал его Микеланджело, наступит длинная вереница буфетов, в своем роде некоторый хилязм: “буфет Вифлеем”, “буфет Фивы”, “буфет Рим”, “буфет Москва”, с отметкой около последней: “Поезд стоит час, ресторан и отличная кулебяка”»¹.

Понятно, что далеко не всем в России была по душе эта перспектива, и русская культура первой половины XX в. в период одного из своих замечательных взлетов, названного позже ее Серебряным веком, явила миру ряд явлений, которые *de facto* знаменовали собой, если не альтернативу глобализационному

¹ Розанов В.В. Среди художников. М.: Республика, 1994. С. 112.

процессу, идущему с Запада, то, по крайней мере, принципиально иную форму его реализации – духовно и религиозно окрашенную. Одно из видных мест среди этих явлений занимает *русская теургическая эстетика*. Она сформировалась в среде русских религиозных мыслителей и символистов и основывалась на национально-конфессиональных принципах софийности, всеединства, анагогии, автаркии, теургии, эйдологии, теофанической презентности архетипа в образе и символе, духовности в искусстве и т.п.

Между тем западное эстетическое сознание и художественная культура развивались с самого начала XX в. в своих главных авангардно-модернистско-постмодернистских направлениях, которые и составили глобализационный фундамент современной художественной культуры, совсем на иных принципах. В основе их лежал сформулированный еще Ф. Ницше концепт переоценки всех традиционных ценностей, в число которых в русле глобализирующейся культуры попали прекрасное, возвышенное, искусство как отображение действительности, образ, символ и другие принципы классического эстетического сознания. В противоположность этой, охватившей в XX в. большую часть цивилизованного человечества тенденции русская теургическая эстетика подняла на новый уровень и активно развивала и пропагандировала многие классические эстетические ценности, акцентируя внимание на их духовной сущности.

Общий смысл теургической эстетики заключается в осознании ее главными создателями высочайшей роли эстетического опыта в целом и искусства, в частности, в жизни человека и в культуре; в стремлении перенести принципы этого опыта из искусства как профессиональной деятельности на созидание всей жизни людей усилиями художника (теурга), опирающегося на поддержку высших духовных сил. Красота, прекрасное, искусство, художественное творчество, образы и символы искусства, сам художник-творец, т.е. все основные феномены и понятия эстетического опыта и сознания рассматривались в русле этой эстетики *в предельно возвышенном, духовно заостренном, часто в сакрализованном модусе*, чем существенно повышался общий духовно-социальный статус искусства в культуре. Красота осознавалась как высшая ценность, нередко как сущностная составляющая самого Бога или высочайшего божественного посредника и творца земного мира – Софии Премудрости Божией; как важнейший принцип бытия человеческого, как существенное, божественное основание культуры и искусства. Само искусство было осмыслено как боговдохновенное творчество, а художник – как Богом избранный глашатай и проводник духовных мыслеоб-

разов, выражаемых только и исключительно в художественной форме, как теург, сознанием и рукой которого руководят божественные силы. Художественная деятельность, наконец, в русле этой эстетики представлялась той идеальной парадигмой, на основе которой, т.е. по эстетическим принципам должна строиться человеческая жизнь и культура будущего, завершаться сам процесс божественного творения мира усилиями художников-творцов-теургов, созидание Царства Божия на земле.

Оценив столь высоко место эстетического опыта в человеческой жизни и культуре, теургическая эстетика совершенно по-иному, чем господствовавшие в этот же период ориентированные на западную традицию направления в отечественной эстетике, взглянула на многие положения и проблемы эстетики, высветив их прежде всего духовные, анагогические аспекты. И вершилось всё это в пространстве бурных религиозно-философских дискуссий и напряженных художественно-эстетических исканий начала XX в. Понятно, что в этой творчески и духовно обостренной атмосфере выявились или по-новому высветились многие значимые для эстетической теории в целом проблемы, вопросы, понятия.

Своего расцвета теургическая эстетика достигла в первой трети XX в., т.е. в период одного из наивысших достижений русской культуры – ее Серебряного века. Истоки теургической эстетики уходят еще в самое начало XIX столетия, а отзвуки слышны и в начале XXI. Однако наибольшую завершенность она получила именно в первой трети прошлого века, фактически знаменуя собой сущность духовно-эстетических исканий того времени. Именно тогда в духовной культуре России возникло ощущение надвигающихся глобальных перемен в жизни человечества, в цивилизации, в культуре, в религии. Устойчивое ощущение кризиса традиционных ценностей культуры в кругах наиболее чутких мыслителей, писателей, художников привело к поискам новых путей духовно-художественного развития, в том числе и в эстетической сфере. В этой атмосфере и сложилась теургическая эстетика, представлявшая собой новый виток развития традиционных христианских ценностей в аспекте приближения их к реалиям жизни и с ориентацией на духовные, научные, художественные поиски и устремления человека XX столетия. В наиболее полном виде эта эстетика подспудно развивалась в русле философско-богословской мысли XIX–XX столетий, являя собой квинтэссенцию религиозной эстетики того времени, но также и в теоретических изысканиях и художественной практике русских символистов начала XX в. Отчасти она нашла свое специфическое оформление и у теоретиков русского авангарда.

Русская религиозная эстетика, находившаяся вроде бы на периферии культурных движений XIX–XX вв., четко и ясно выразила многие сущностные проблемы эстетического опыта и духовной культуры своего времени. На сегодня очевидны наиболее рельефные идеи этой эстетики, выявляющие ее своеобразную целостность, или, выражаясь в ее парадигме, являющие ее соборное единство.

Представители религиозно ориентированного эстетического сознания в России опирались на многовековую традицию христианской эстетики, восходящую к первым отцам Церкви, платонизму, византийской эстетике, эстетическому опыту Древней Руси, активно ориентировались на философско-эстетические достижения немецкой классической эстетики, русской эстетики XIX в., романтизма, европейского символизма, а некоторые мыслители пытались учесть в своих концепциях и критически переосмысленный опыт современных им западных философов и ученых-гуманитариев. В результате из их нередко противоречивых и неоднородных взглядов и личностных суждений вырисовывается тем не менее достаточно целостная эстетическая система, имеющая прочную базовую структуру, воплощенную в разнообразных конкретных представлениях по основным эстетическим проблемам, освещающих и разъясняющих их под личностными углами зрения.

Соборные основы этой эстетики составляет комплекс интуитивно постигаемых идей, принципиально выходящих за поля дискурсивного анализа и доказательства: признание вечного бытия Бога-Творца, трансцендентно-имманентного Абсолюта, высшей ценности и источника всех ценностей, создателя мира и человека. Бог объемлет собой весь духовно-материальный Универсум, в котором вневременное, сущностное духовное пространство занимает Царство Божие как средоточие абсолютных ценностей – Истины, Добра, Красоты, Святости, – и исполнение *полноты бытия*, полноты вечной жизни в абсолютном знании, свете, красоте, блаженстве и нескончаемой радости. Человек пребывает в материально-духовном текущем во времени пространстве земной жизни, несовершенной, греховной, ущербной по причине изначально ошибочного выбора человеком жизненных приоритетов, ориентированных на телесно-материальные ценности. Духовно-энергетические силы Царства Божия направлены на внушение человеку правильных (т.е. духовных) ценностных ориентиров; в этом плане активно работают Сам Бог, посылая в мир своего Сына Иисуса Христа и вдохновляя отдельные личности с помощью Духа Святого, и антиномически описываемый творческий посредник между небесным и земным мирами София Премуд-

рость Божия – женское божественное начало Универсума, Душа мира, мистическая Вселенская Церковь и одновременно совокупность всех творческих идей и замыслов бытия.

В пространстве земного ущербного бывания для выведения человека из бедственного, трагического состояния и приобщения его к Царству Божию внутри христианской культуры существует главный путь – воцерковленной нравственно и духовно ориентированной жизни. Однако в процессе исторического существования христианской культуры человечество фактически не только не достигло сколь-либо заметного духовного совершенства на этом пути, но, напротив, со времен позднего средневековья начало отходить от церкви и, полагаясь только на свой разум, всё упорнее и последовательнее устремляться к чисто материальным, телесным псевдоценностям и соблазнам, подгоняемое все ускоряющимся бездуховным научно-техническим прогрессом. Наиболее одухотворенные личности внутри русской ветви христианской культуры уже с середины XIX, но особенно остро в первой трети XX в. начали ощущать кризис христианства, кризис культуры в целом и даже конец человеческой истории. Апокалиптические настроения, однако, не имели у них депрессивного характера, но сочетались с верой в эсхатологическое преображение мира и с активизацией поисков возможного участия человека в преодолении катастрофической ситуации.

Именно в этой плоскости разрабатываются концепции нового этапа *творческого* восхождения человека к полноте бытия на путях духовно-материального, богочеловеческого *всеединства, соборности, теургии*, т.е. на путях более активной сознательной устремленности человека к божественной сфере в надежде на ответные шаги и новую помощь со стороны самого духовного Абсолюта. Сознывая, что чисто религиозный путь существенно скомпрометирован неуклюжими усилиями многих поколений самих служителей христианского культа и традиционная церковь сама стоит на грани умирания наряду со всей культурой, многие русские религиозные мыслители Серебряного века возлагали надежды на новый этап художественно-эстетического творчества на путях активизации духовно-художественных усилий человека. При этом как бы заново было открыто место и значение эстетических ценностей – красоты, прекрасного, возвышенного, искусства в его сущностных основах и его высшего исторического достижения иконы, – в культуре и человеческой жизни в целом как действенных стимулов, посредников, инициаторов на пути восхождения от ущербной земной жизни к полноте бытия. Было показано, что искусство и культура не противоположны религии, но исторически возникли в тесном контакте с ней, на ее основе

и имеют общую духовно-анагогическую ориентацию на высшие духовные ценности; что искусство в сущности своей является выражением *смысла бытия* и главная его функция – творчески-преображающая – направлена как на каждого конкретного человека, так и на земной мир в целом; что в искусстве человечеству через посредство феномена *гения* даны законы *преображения* жизни на путях софийно-теургического творчества; что личное, индивидуальное творчество может активно способствовать преобразению мира, когда оно органично, диалектически вписано в структуру *соборного* сознания всего человечества, питается им и питает его своей энергией.

Камнем преткновения для религиозно ориентированных писателей и мыслителей XIX в. стала проблемы соотношения и взаимодействия в культуре религии и искусства, отношений религии и культуры в целом. Уже *Николай Гоголь* к концу своей жизни осознал, что художник должен ощущать творчество в качестве главного дела своей жизни, целью которого является духовно-нравственное совершенствование человека в русле христианства². Сам он слишком буквально, в узком религиозно-дидактическом смысле истолковал эту идею, что и привело его к трагическому концу.

Не менее остро эта проблема стояла и перед его младшим современником *Константином Леонтьевым*, который очень высоко ценил красоту в жизни, в истории, в искусстве³. Эстетику он считал наилучшим мериллом жизни и истории, в красоте видел выражение сущности явлений, искусство ценил прежде всего за его художественность, за «поэзию», а главным критерием красоты и поэтичности искусства признавал эстетическое наслаждение. Двадцать лет аскетической жизни не пошатнули эти его взгляды, однако мнимое противоречие между эстетическим опытом и христианством ему, как и Гоголю, решить не удалось. Будучи убежденным, что жизнь на земле невозможна без красоты и искусства, он в ущерб этой жизни выбирает христианство, которое, в его понимании, борется с эстетикой жизни. С ней же, убежден Леонтьев, борется и европейский научно-технический прогресс, приведший к кризису и культуры, и христианства.

Более широко и аутентично проблему художественного творчества и христианства понял вдохновленный духовным «возрождением» Гоголя *о. Феодор Бухарев*, утверждавший, что любой талант – это дар Божий и поэтому настоящее искусство от Бога,

² Поздние работы Гоголя см.: *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. Т. 8; *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М.: Русс. кн., 1992.

³ См.: *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. Т. 8: Критические статьи. М., 1912.

даже если его произведения создаются неверующими художниками или иноверцами⁴. Отсюда проистекает великая сила культуры и искусства в деле совершенствования и духовного развития человека. Столь неординарные для традиционного православия взгляды привели к конфликту Бухарева с церковной администрацией и к добровольному отказу от иноческого сана. Он выбрал путь художественного критика, полагая, что здесь может принести больше пользы человечеству, чем подвизаясь в монастыре.

Однако его взгляды нашли свое развитие и поддержку только многие годы спустя после его кончины – у Вл. Соловьева и русских религиозных мыслителей первой половины XX в. Именно здесь, в русле берущей свое начало от Соловьева теургической эстетики было, пожалуй, впервые в христианской культуре ясно и четко показано, что культура и церковь, искусство и религия, красота и вера не антиподы, что эстетический опыт и религиозный опыт – составные части культуры, способствующей духовному совершенствованию человека, его гармонизации со всем Универсумом и движущие человеческое творчество по пути завершения начатого Богом творения мира. Крупнейшие русские религиозные мыслители, развивавшие многие идеи Соловьева, как и он сам прежде всего в той или иной форме продумали и прописали основные эстетические проблемы, возможно, в последний раз в истории культуры показав высокое духовное значение эстетического опыта в целом и искусства в частности.

Согласно *Владимиру Соловьеву*, красота – оптимальное выражение «вселенской идеи», знаменующей сущность духовного мира Универсума⁵. Внутренне красота нераздельна с истиной и добром и в свою очередь составляет сущность искусства, которое «полезно» человечеству только и исключительно явленной в нем красотой, выражающей духовные начала бытия. Отсюда высшая цель искусства – преображение жизни и всего космоса, цель уже выходящая за пределы традиционной эстетики, цель чисто теургическая. Пока, естественно, искусство не достигает этой цели, но она остро стоит перед ним, поставлена самим Богом и, Соловьев уверен в этом, будет реализована в будущем. Сегодня искусство – только «вдохновенное пророчество» будущей «абсолютной красоты». Однако русский философ прозревает близкую перспективу исполнения искусством своего теургического задания – стимулирования «свободной теургии», когда изящные искусства, «технические художества» и мистика в антиномиче-

⁴ См.: *Архимандрит Феодор (Бухарев А.М.)*. О духовных потребностях жизни. М., 1991.

⁵ См.: *Соловьев В.С.* Собр. соч. Брюссель, 1966–1970. Т. 1, 3, 6, 7, 10, 12.

ском единстве и с благодатной помощью Софии Премудрости Божией реализуют «положительное всеединство» человечества с Богом и всем Универсумом. Теургической задачей искусства становится «создание вселенского духовного организма» на основе «нашей действительности»; осуществление в ней «абсолютной красоты» как завершение процесса творения мира силами самого человека.

Это эстетическое задание Соловьева человеку и искусству вдохновляло многих прямых или косвенных последователей русского философа. Его идеи одухотворяли практически всю художественно-эстетическую культуру Серебряного века. Однако если Соловьев в своем высоком философском парении в чисто духовном эфире не обращал внимания на эмпирию, то большинство мыслителей, писателей, художников начала XX в., оказавшихся в гуще социально-политических движений, уже не имели такой возможности и вынуждены были соотносить свои духовно-эстетические искания с суровой реальностью земного бытия. Поэтому практически все крупные религиозные мыслители начала XX в. – прежде всего критики своего бездуховного времени, провидцы начавшегося глобального кризиса культуры, религии, искусства и самого человека в глобализирующемся мире. И одновременно – страстные искатели путей выхода из этой катастрофической в их понимании, апокалиптической ситуации, в том числе и достаточно регулярно на путях эстетического или религиозно-эстетического опыта.

Дмитрий Мережковский клеймит современное «цивилизованное варварство» урбанистической капиталистической пустыни, в которой человек гибнет без веры, без любви, без поэзии⁶. Новозаветное христианство, убежден он, исчерпало себя, уже не может спасти человека и чаёт явления «Третьего Завета» – Завета Св. Духа, Завета Свободы, Завета Освободителя. Без веры, убеждены Мережковский и его ближайшие друзья и единоверцы (З. Гиппиус, Д. Философов и др.), не может быть ни культуры, ни искусства, ни самой жизни, поэтому уповают на новый виток религиозности. В один ряд с верой Мережковский ставит красоту и искусство, которые понимает как «сердце жизни» и без которых жизнь представляется ему страшнее смерти. С новой грядущей религиозностью Мережковский связывает формирование «новой чувствительности» обновленного человека, новой просветленной телесности, новых творческих интенций человека, ориентирован-

⁶ См.: Мережковский Д.С. Акрополь: избр. литерат.-крит. статьи. М.: Книжная палата, 1991; *Он же*. Эстетика и критика. М.: Искусство, 1994; *Он же*. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000.

ных на переход от чистого искусства к «делу» духовного преобразования человека и культуры.

Один из главных сочувствующих Мережковскому в критике официальной церкви и в утопиях религиозного преобразования человечества, но и один из главных его оппонентов по многим вопросам *Василий Розанов* в целом стоял на пути отказа от какого-либо теургического преобразования мира, выступая апологетом мира эмпирического, плотского, греховного с позиции ортодоксального христианства⁷. При этом он всегда хотел быть внутри этого мира, в гуще жизни, активно действовать в ней, творить в ней и творить ее, плотскую, густую, материальную, но всегда почему-то, сетовал он, оказывался на ее обочине, только «восхищенным иностранцем» в России, созерцающим ее со стороны. Поэтому и творчество его (форма и содержание), и идеи, и высказывания всегда оказывались маргинальными, бунтарскими, эпатажными. Фактически он стал первым и ярким предвестником постмодернизма еще до всякого модернизма. И творчество его строилось на маргинальных особенностях эстетического опыта. Он хорошо сознавал кризис всякой духовности: «Кабак» просочился в культуру и уничтожил ее, горевал он, сам нередко выступая в роли захмелевшего в этом кабаке юродивого. Христианство, которое он то проклинал как полностью задавившее человека, то возносил выше небес, как единственное спасение этого же человека, виделось ему в минорных тонах скорби, грусти, печали и в эстетическом ореоле. В центре этого ореола он всегда наблюдал «прекрасное плачущее лицо», а в «музыке» Церкви различал всегда две мелодии: скорби и высокой художественности. Последнюю он ценил и в мирском искусстве. Выше многих русских классиков он ставил Гоголя за стиль, красоту, художественность; Толстой по сравнению с Гоголем в этом плане – ничто, но Толстой значительно «нужнее» человечеству, чем Гоголь, ибо ближе к реальной, обыденной жизни людей.

Существенный вклад в развитие религиозной эстетики внесли *о. Павел Флоренский* и *Сергей Булгаков*. Прежде всего, разработкой поставленных *Вл. Соловьевым* идей софиологии как важнейшего звена современного богословия, философии, эстетики. У *Булгакова* софиология вообще практически превратилась в своеобразную религиозную эстетику. *Флоренский* тоже видел мир в софийно-эстетическом свете и поэтому ценил эстетику, эстетический опыт очень высоко, утверждая, что главными носи-

⁷ См.: *Розанов В.В.* Религия и культура. СПб., 1899; *Он же.* Мысли о литературе. М.: Современник, 1989; *Он же.* Среди художников. М.: Республика, 1994; *Он же.* О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995.

телями эстетического в христианстве были святые подвижники, работавшие над реальным преображением своего тела и духа в более прекрасные и светоносные субстанции, а аскетику считал истинной эстетикой. Вообще достичь вершины эстетического опыта, т.е. получить дар во всем и всегда видеть красоту, Флоренский считал даром воскресения до общего воскресения.

Разрабатывая философию культа, о. Павел много внимания уделял и философии культуры, как происходящей от культа⁸. В истории человечества он усматривал два типа культуры: творчески-созерцательный и хищнически-механический – и соответствующие им два типа философствования и художественного творчества (искусства): омоусианский (единосушный) и омиусианский (подобосушный). Понятно, что только первый тип культуры и искусства представлялся ему истинным, софийным, анагогическим. Второй – лишь уподобляющимся истинному, т.е. ложным, тупиковым. Истинное, омоусинское искусство (в частности, искусство «довозрожденское») – символическое искусство, на символы (равно образы) которого он распространял формулу «Совершенного Символа» «неслиянно и нераздельно». Под этим имелось в виду, что истинный символ, в том числе и прежде всего символ художественный, не будучи по существу архетипом, тем не менее являет его, выступает носителем его энергии. Наиболее полно этот символизм выявился в высшем достижении изобразительных искусств – *иконе*, изучению различных аспектов которой Флоренский уделил немало времени.

При этом он показал, что будучи в собственном и точном смысле слова выдающимся произведением искусства, т.е. эстетическим феноменом, икона существенно выходит за рамки искусства в его новоевропейском понимании. Она предстает в сознании о. Павла сакральным, софийным и «феургийным» прообразом искусства будущего. Ибо теургия («феургия» в транскрипции Флоренского), или «искусство Богоделания», – это «полное претворение действительности смыслом», т.е. более высокая ступень искусства, чем современное искусство, «более творческое искусство», возводящее человека на небо. Одной из существенных ступеней на этом пути в современном мире и является икона.

Вообще богословию, философию, эстетике иконы многие представители русской религиозной эстетики XX в. уделяли самое пристальное внимание, всесторонне осмысливая этот удиви-

⁸ Основные работы П. Флоренского по эстетическим проблемам см.: *Флоренский П. Столп и утверждение Истины*. М., 1914; *Он же. Избранные статьи по искусству*. М.: Изобразит. искусство, 1996; *Он же. Собр. соч.: статьи и исслед. по истории и философии искусства и археологии*. М.: Мысль, 2000.

тельный духовно-эстетический феномен православной культуры по преимуществу. Фактически феномен иконы являлся своеобразной парадигмой, неким духовно-художественным стержнем теургической эстетики. Здесь после Флоренского и Булгакова должны быть названы имена В. Лосского, Л. Успенского, П. Евдокимова⁹. Последний, особо остановившись на высоком эстетическом качестве русской иконы периода ее расцвета, делает вслед за Флоренским акцент на «эпифаническом присутствии» архетипа в иконе, видит в иконе художественную доксологию. Пристальное всматривание в икону позволило ему сделать вывод, что не только икона в узком смысле слова, но и практически все выдающиеся явления культуры наитием Св. Духа как Духа Красоты предстают «Иконой Царства Божия».

Между тем наиболее последовательно и систематически неоправославное богословие иконы, точнее ее софиологию, разработал о. *Сергий Булгаков*¹⁰. София предстает у него трудно описуемым посредником между Богом и человеком; явлением, энергетическим и духовным средоточием Бога при откровении Его миру, при контакте с миром, при действии Его в мире. Все действия Бога в Софии и через Софию. София – божественное креативное начало в мире, освящающее и являющее красоту его. София – эстетический посредник между Богом и миром. «Одним словом, – резюмирует свою софиологию Булгаков, – приходится заключить, что Премудрость есть божественное начало, в котором и через которое открываются все три (а не одна только) ипостаси в единстве и различии, единосущная, животворящая и нераздельная Троица, Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Св. София есть единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всяя пресв. Троицы и, в отношении к миру и человеку (точнее – к мирочеловеку), она есть божественный мир, его основа или идея у Бога, мир в Боге ранее своего творения... В сотворенном же мире Премудрость есть не только мироположная, но и миросохраняющая сила, действующая в человеке через присущую ему в силу образа Божия софийность»¹¹. София поэтому в различных своих аспектах антиномически («неслитно соединена») отожде-

⁹ См.: *Ouspensky L., Lossky W. Der Sinn der Ikonen.* Bern; Olten, 1952; *Успенский Л.А. Богословие иконы Православной церкви.* М.: Моск. патриархат, 1989; *Evdokimov P. The Art of the Icon: a Theology of Beauty.* Torrance (CA), 1996.

¹⁰ Анализ философско-эстетических взглядов С. Булгакова опирается на: *Boulgakov S. La sagesse de Dieu. Resume de Sophiologie.* Lausanne, 1983; *Булгаков С. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения.* М.: Республика, 1994; *Он же. Тихие думы.* М.: Республика, 1996; *Он же. Икона и иконопочитание.* М.: Русс. путь, 1996.

¹¹ *Булгаков С. Купина Неопалимая.* Париж, 1927. С. 246–247.

ствляется и с Духом Святым, и с Богородицею, и с самой Вселенской Церковью, а в эстетическом плане предстает Красотой и Творцом земного мира согласно замыслу Божию, сотворцом любого высокого искусства. Поэтому весь мир и все искусство софийны, пронизаны лучами божественной красоты и мудрости.

Именно эта софийная Красота, которая представляется о. Сергию «ощутительным явлением Св. Духа», спасет мир, а не красота рукотворная. Тем не менее Булгаков высоко ценит главный носитель земной красоты – искусство, в котором открывается «высшая действительность», которое указывает на мир иной, но никак не может повлиять на мир земной, сделать его более софийным. Софийность понимается Булгаковым как оптимальное соответствие вещи или явления его изначальной идеальности, его эйдетической «духотелесности». Искусство стремится к выражению софийности мира, но не достигает этого в полной мере. Ближе всего к этому идеалу подошли древнегреческая пластика обнаженных тел и русская средневековая икона периода расцвета. Особенно икона.

Булгаков по существу принимает соловьевскую концепцию теургии, но полемизирует со своим предшественником о термине. Под теургией он понимает (согласно прямой этимологии термина) только действие самого Бога в мире, а то, что Соловьев называет теургией он предпочитает именовать софиургией. Искусство софиургично, т.е. действительно в мире, и эта софиургичность выражается в его эстетическом качестве. Только через него оно и должно действовать в мире, т.е. быть в принципе не утилитарным, но предельно активным. Искусство символично по существу; главным носителем символической нагрузки является художественный образ, или «мыслеобраз», выражающий идею вещи или явления.

Булгаков выдвинул идею метафизического антропоморфизма Универсума, а в человеке видел главного участника «иконизации бытия». Человек в единстве тела и духа есть образ Бога, его истинная икона, а рукотворная икона Христа по существу является иконой Троицкостасного Бога. При этом Булгаков настаивает на антропности Бога по существу. Человеку свойственно образное переживание и в этом смысле он – «образное существо» (*dzoon eikonikon*), которое не только воспринимает образы и мыслит в образах, но и творит образы. «Это творчество есть искусство, путь которого – созерцание, а действенная сила – красота. Искусство есть одновременно и ведение, и облечение красотой, осмысленная красота. Оно есть явление Софии, ее откровение»¹².

¹² Булгаков С. Икона и иконопочитание. С. 139.

Оно не ограничивается только видимым миром, но прежде всего устремляется к миру божественному. Мир наполнен божественными образами, и само божественное бытие образно, а поэтому изобразимо в искусстве. Вообще всё духовное, убежден Булгаков, изобразимо художественными средствами. В этом заключается главный смысл искусства и иконы в особенности. Сущность иконы составляет откровение Образа Божия в человеке. «Иными словами, не о противополжении, но о единении божественного и тварного мира возвещает икона. Она есть свидетельство *софийности бытия*»¹³.

Один из крупных мыслителей русского зарубежья *Иван Ильин* не интересовался общеэстетическими вопросами, не относящимися к сфере искусства, хотя знал, естественно, и употреблял категории эстетического, красоты, трагического, комического¹⁴. Однако его лично интересовала только философия искусства, поэтому для него *художественное* было практически синонимом *эстетического*. Художник и искусство в его понимании, претворяя страдание в радость, оправдывают само земное бытие человека. Художник призван к высокому служению; через него сущность мира и человека «прорекает себя», составляя художественный (= эстетический) предмет искусства, его главное содержание. *Художественное* – свидетельство эстетического качества искусства. Эстетика в его понимании – это выявление (или теория) эстетического качества искусства, которое он обозначал как *художественность*, или как *художественное совершенство*, а свою теорию называл «основами художества», т.е. имел в виду *только* эстетически (художественно) совершенное искусство, *только* эстетические аспекты искусства. Основу художественности составляют *духовность*, внутренняя и внешняя *целостность* произведения, *органическое единство* всех компонентов его художественного строя и всепронизывающий *символизм*. Под последним Ильин имел в виду, что всё в произведении искусства направлено на выражение главного содержания – *художественного предмета*, который осмысливается им как некая *субъективная* духовность, сформировавшаяся в душе художника в процессе созерцания (медитации) им *объективно* бытийствующей духовной сущности, будь то божественная, природная, человеческая, любого предмета или явления Универсума сущность, и управляющая процессом его художественного творчества, созидания произведения искусства, символически выражающего эту духовность. Соответствен-

¹³ Там же.

¹⁴ Эстетические работы Ильина см.: *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. М.: Русск. кн., 1996. Т. 6; *Он же.* Одинокий художник: статьи, речи, лекции. М.: Искусство, 1993.

но Ильин выделил три слоя (измерения, состава) в произведении. Главный и глубинный из них – третий – содержательный, или предметный, – слой художественного предмета. Им, из него и вокруг него определяется всё в произведении: и его органическая целостность, и его символизм. Два других слоя – *образный* и *эстетической материи* – полностью подчинены «предметному», вырастают из него и выражают его.

Выявив структуру художественного произведения и определив критерий художественного совершенства, Ильин на практике разработал методологию конкретного *эстетического анализа* искусства. В основе ее лежит изучение *творческого акта* конкретного художника и анализ всех трех указанных слоев (измерений) искусства. В творческом акте Ильин выявляет законы «художественной необходимости» и «экономии», но особое внимание уделяет проблемам *творческого* (духовного, художественного) *созерцания* и художественной *медитации*, без которых он не мыслит ни акта художественного творчества, ни процесса эстетического восприятия. Высоко оценивает он художественную критику, как необходимое звено в процессе социального функционирования искусства, намечает основные принципы критики произведений искусства. Главную задачу художественной критики он видит в выявлении художественно совершенного в произведении искусства, его духовной глубины, в проникновении в его предмет и в необходимости показать читателю/зрителю, да и самому художнику, как этот предмет воплощается в художественном строе произведения. Сознвая, что современная культура и искусство находятся в глубоком кризисе, Ильин уповал на становление грядущей христианской культуры, которой пока в его понимании еще не существовало, на путях теургии, которую он осмысливает как творение земной культуры «из самого Духа Христа».

Религиозная ветвь теургической эстетики была главной, но не единственной в России. Большой вклад в ее развитие внесли русские символисты и некоторые авангардисты. Символисты начала XX в. находились под сильнейшим влиянием идей Вл. Соловьева, особенно его софиологии. *Александр Блок* был убежден, что истинный символист – это теург, владеющий тайным знанием, за которым «стоит тайное действие», направляемое и вдохновляемое «прекрасной Дамой», небесной Подругой-Музой-Софией¹⁵. *Вячеслав Иванов* прямо свидетельствовал, что русский символизм услышал зов Соловьева и не мог и не хотел уже

¹⁵ Статьи Блока об искусстве см.: *Блок А.* Собр. соч. М.; Л., 1962. Т. 5.

быть «только искусством»¹⁶. «Внутренний канон» символизма выводит художника на новый уровень священного, целостного тайновидения мира и теургического «тайнодействия любви» – созидания нового, более возвышенного и духовного, сакрализованного бытия людей, квинтэссенцию которого Иванов видит в теургической Мистерии. Здесь художник переходит некий эстетический рубикон и превращается в теурга, мистагога.

В искусстве символисты видели *выражение* в художественных символах, воспринимаемых только эстетически чутким духом, более высокой духовной реальности, чем все чувственно воспринимаемое. И именно устремленность к этой реальности составляла основной пафос их эстетики. Для *Андрея Белого* сущность и смысл искусства имеют религиозную окраску, а в теургии как главной цели символизма он видит возврат искусства в сферу религиозной деятельности по преобразению жизни¹⁷. В симбиозе «Ницше – Ибсен – ап. Иоанн» Белый предчувствует начала «преображающей религии», в которой символизм, объединяя художественное творчество с мистикой, превратится в действенную теургию. Внутри этой глобальной духовно-эстетической линии, ориентирующей искусство на выход за пределы искусства, в пространства активной преображающей творческой деятельности в мире, символисты подняли много актуальных для эстетики проблем и вопросов, заложив серьезный фундамент для эстетических исследований XX столетия в целом.

Крупнейшие русские авангардисты хорошо ощущали наступление какого-то глобального переходного периода в культуре. В своем художественном творчестве и в теоретических рассуждениях они стремились выразить суть этих ощущений и профетических предчувствий. Все главные теоретики русского авангарда усматривают в искусстве нечто большее, чем изображение видимой реальности на путях ее разумно-рассудочного познания, оценки, суждения о ней. Новые и безграничные творческие перспективы они видят в отказе искусства от изображения (визуального или вербального) предметной реальности, от творчества на основе законов разума, осознанной деятельности. Художественное творчество для них простирается по ту сторону сознательно-разумного мышления, управляется внутренними интуитивными законами и направлено на выражение каких-то глубинных, сущностных явлений («ощущений») бытия и всех его чувственно воспринимаемых компонентов.

¹⁶ Основные эстетические статьи Иванова см.: *Иванов Вяч.* Собр. соч. Брюссель, 1974. Т. 2.

¹⁷ См.: *Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М.: Искусство, 1994; *Он же.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994.

Василий Кандинский предчувствует наступление эры Великой Духовности, видит главную цель и смысл искусства в выражении художественными средствами искусства духовного начала Универсума, объективно бытийствующего, разлитого в мире и концентрирующегося в человеке Духовного; убежден, что в наиболее чистом виде Духовное может быть выражено только в абстрактном, беспредметном искусстве на основе «чувства внутренней необходимости» – интуитивных эстетических законов, управляющих творчеством художника¹⁸. *Казимир Малевич* усматривает главный смысл искусства в субъективном выражении «беспредметности», составляющей сущность предметного мира, сокрытой за видимым предметом и в чистом виде реализующейся только в «ощущениях» художника, которые он и стремится воплотить в своем искусстве¹⁹. В «изобразительных искусствах» выражаются лишь «образы ощущений» и только «новому искусству» (начиная с импрессионизма) удастся выражать «ощущения» в более-менее «голом виде» на основе принципов *экономии* выразительных средств, концентрации живописно-пластической *энергийности*, *прибавочного элемента*. Оптимальной реализации эти принципы, убежден был Малевич, достигли в его супрематизме. «Новое искусство» отказалось ото всех утилитарных задач и функций искусства прошлого и ориентировано только на воплощение его сути «как таковости», которая для живописи состоит в выявлении и выражении с помощью цвета и формы пластической и живописной реальности предметного мира, т.е. его *беспредметности*. Кандинский и Малевич, опираясь на различные духовно-эстетические начальные основания, стали тем не менее родоначальниками многих направлений в западном искусстве XX в., которые активно работали на унификацию творческих принципов в художественной культуре.

Многие точки над *i* теургической эстетики расставил *Николай Бердяев*, выдвинувший проблему творчества, в том числе и прежде всего художественного, в центр своей философии²⁰. Красота, лежащая в основе искусства и практически любого творчества, по Бердяеву, равноценна добру и путь красоты – путь к Богу. Более того, Красота – это цель человеческих устремлений, а добро только путь к этой цели. В нашем мире красота теснейшим образом связана с экзистенцией, а высшая форма красоты –

¹⁸ См.: *Кандинский В.* Избр. труды по теории искусства: В 2 т. М.: Гилея, 2001; *Он же.* Точка и линия на плоскости. СПб.: Азбука, 2001.

¹⁹ Его теоретические работы см.: *Малевич К.* Собр. соч.: В 5 т. М.: Гилея, 1995–2004.

²⁰ См.: *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994.

красота трагедии, ведущая к катарсису. Восприятие красоты и искусства – активный творческий процесс. Высшей же формой творчества в этом мире является творение искусства, которое упреждает преобразование мира, ибо основу творчества составляет духовность, знаменующая собой имманентность божественного человеческому, что практически очень редко достигается в обыденной жизни. Искусство понималось Бердяевым как реальное приращение бытия.

Художественному творчеству, убежден Бердяев, поставлено высокое теургическое задание по преобразению мира, но оно в принципе не может его выполнить, ограничиваясь только пределами собственно искусства. В этом Бердяев видит главное противоречие искусства и теургической эстетики в целом: высокий религиозный утилитаризм (задание) – принципиальная эстетическая неутилитарность искусства (реализация). Отсюда и двойственное отношение Бердяева к искусству – преклонение как перед высшей формой человеческого творчества и разочарование в принципиальной ограниченности художественного творчества, его сущностном трагизме. В символизме русский философ видит высшую форму искусства и ощущает, что в нем трагедия творчества достигает своего предела. С него начинается катастрофа в искусстве – кубизм, футуризм, супрематизм, всяческий модернизм, – способствующая между тем «распылению», «распластыванию» материального мира и приближению его конца.

Бердяев остро ощущал не только начавшийся кризис искусства, культуры, но и самого человека. И это предчувствие апокалиптизма он уловил уже у Достоевского, полагая что его творчество, а также символизм и модернизм – главные ступени деградации исчерпавшей себя культуры, свидетельствующие о глобальном переходном периоде: человека к Богочеловеку, а бытия – в новый эон. И приближению этого эона призван способствовать сам человек на путях теургического творчества, которое осмысливается Бердяевым как завершение творения мира человеком совместно с Богом, под его водительством, но при своей активной творческой деятельности по эстетическим законам.

«Конец мира» понимается Бердяевым как переход бытия на более высокий уровень, а цель человеческой жизни он видит не в спасении, на что уповало традиционное христианство, но в «творческом восхождении» человека по пути духовного совершенствования, хотя для этого, конечно, необходимо спасение от зла и греха. Таким образом теургия в понимании Бердяева – это высшая форма эстетического опыта будущего, направленная на реальное преобразование мира в направлении идеальной красоты и абсолютного совершенства усилиями самого преобразенного человека,

в котором будет действовать некая совокупная богочеловеческая творческая энергия. Понятно, что было бы уже слишком много для одного человеческого сознания не только открыть смысл теургии, но и предсказать ее конкретные результаты. Сознвая это, Бердяев не идет дальше символов: богочеловеческое творчество, красота, совершенство, новое небо и новая земля, Царство Божие, полнота бытия.

Для нас в данном случае существенны не сами факты дерзновенного профетического интуитивизма Бердяева и его во многом утопических предчувствий, но плоскость их актуализации. А она несомненно эстетическая. Регулярно занимаясь проблемами творчества и его высшего этапа – теургии, Бердяев чаще всего и в самых значительных моментах обращается для подкрепления своих идей к художественному творчеству, к произведениям искусства, при том, как правило, к признанным шедеврам. Тем самым он имплицитно, а нередко и вполне осознанно, признает, что с максимальной полнотой творчество пока проявляется только в эстетической сфере, т.е. в высокохудожественных произведениях искусства. Именно на основе искусства, точнее своего эстетического опыта освоения искусства и анализа высказываний многих художников он пришел к заключению, что любое творчество теургично, в творческом процессе за человеком-творцом всегда стоит божественная сила, некая глубинная энергия, вдохновляющая его на творчество.

Теургия, таким образом, понимается Бердяевым в двух смыслах. В современном мире она реализуется в человеческом творчестве, наиболее полно в художественном, одухотворяя культуру божественным веянием. Однако полная и осознанная человеком ее реализация ожидается в будущем, когда творец-художник, открыв в себе самом божественный источник, сознательно перейдет от создания произведений искусства и культуры к реальному преображению мира, созиданию нового бытия на чисто эстетических принципах – как абсолютного царства неземной красоты. Именно в *так* понимаемой теургии видит Бердяев смысл и конечную цель человеческой жизни, бытия всего тварного мира; к этой идеи фактически сводится главный смысл всей его философии. Теургия как высшая эсхатологическая форма творческой деятельности человека осмыслена Бердяевым в эстетической плоскости, чем как бы завершался большой этап русской эстетики, имевшей более или менее явные тенденции и интенции к реализации себя в качестве именно *теургической эстетики*.

В целом русская теургическая эстетика как основное направление эстетики Серебряного века русской культуры в период начала глобального кризиса культуры и человечества, в момент

активизации переоценки всех традиционных ценностей еще раз убедительно показала, что эстетический опыт во всех его проявлениях, красота как высшая ценность, искусство в его традиционном понимании чувственно воспринимаемого выразителя духовной материи составляют сущностную часть бытия человека как *homo sapiens*, без которых человек может утратить свой высокий современный статус в Универсуме, свою сущность. Поэтому при любых самых глобальных цивилизационных преобразованиях и революциях человеку необходимы, возможно в достаточно модифицированных формах, основные эстетические ценности (не говоря уже о нравственных), чтобы самому сохраниться как виду и избежать уже реально нависшей над ним угрозы уничтожения в качестве достойного представителя духовных существ Универсума.

При столь высоком понимании функций, роли и места эстетического опыта в человеческой жизни представители теургической эстетики уделили пристальное внимание практически всем главным проблемам эстетики – начиная с осмысления феномена прекрасного и места искусства в современном цивилизационном процессе, в культуре, а самой культуры – в духовной жизни человека, соотношения культуры и религии, религии и искусства и кончая конкретными штудиями о сущности искусства, его истории и формах бытия, о проблемах художественного образа и символа, самой художественности, конкретными вопросами литературы, живописи, музыки. При этом было показано, что все многовековые наработки в области чистого искусства и эстетики в будущем могут и должны выйти за пределы самого искусства и работать над теургическим ософием мира, над преобразованием и преображением жизни человеческой по высоким эстетическим нормам, превращая ее в эстетически возвышенную и духовно наполненную симфонию бытия, органически вливающуюся в мощную гармонию Универсума. Высокий духовный пафос и многие трезвые, научно обоснованные конкретные разработки, несмотря на очевидный утопизм более общих построений и концепций, выдвигают русскую теургическую эстетику на одно из видных мест в философии и теории искусства XX в., свидетельствуя о существенном вкладе отечественной культуры в сокровищницу общечеловеческих ценностей.

Единство и дифференциация социокультурного пространства России

Проблема интеграции и дифференциации социокультурного пространства России рассматривается здесь в трех глубоко противоречивых аспектах. В социально-философском плане она предстает как неоднозначное соотношение толерантности и социальной ответственности; обсуждается гипотеза о возможности формирования «ответственного класса». Показан факт плюральности ценностных позиций россиян: от повседневного гуманизма до корыстного властолюбия; но среди них преобладает повседневный гуманизм, в последние годы наблюдается его консолидация. Противоречивая плюральность социокультурного пространства раскрывается с помощью многомерного анализа социального расслоения россиян, которое обнаруживает тенденцию к воспроизводству и закреплению. Сделаны выводы о настоятельной потребности в становлении ряда современных качеств российского общества: дополнении вертикали власти горизонтальными связями между регионами и гражданскими структурами внутри регионов, развертывании конструктивного дискурса о базовых ценностях, формировании нового экономического курса и социальной политики государства, включая законодательное утверждение достойного национального стандарта качества жизни в России.

1. Ценности россиян и социальное согласие в России

В условиях отсутствия ценностного консенсуса в обществе проблема социального согласия и особенно социальной солидарности в России начинает обретать черты безысходности. Попытки провозгласить согласие сверху, неоднократно предпринимавшиеся, не решают проблемы. Согласие достигается скорее относительным улучшением условий жизни, произошедшим в последние годы.

*Толерантность**

Согласие связывалось также с повышением толерантности, о которой очень много писали. Для российской культуры это важная тема, так как демократическое общество требует особого отношения к компромиссам. Демократия делает компромиссы легитимными, так как она признает право каждого на отстаивание своих интересов. Но поскольку интересы одних людей могут про-

* Данный подраздел написан совместно с Н.Н. Федотовой.

тиворечить интересам других, то компромисс и есть достижение условий реализации хотя бы части интересов каждого.

Толерантность выступает условием компромиссного поведения. Толерантность в России была традиционно низкой из-за ценностно-рациональных, а не целерациональных структур сознания. Ценности же менее допускают компромисс, чем цели.

Однако попытка добиться социального согласия на основе только толерантности невозможна.

Интерес к толерантности продолжил идеи ненасилия. Но если идея ненасилия была направлена, скорее, на переубеждение или, как говорит Б.Г. Капустин, на «перевоспитание противника» вместо его уничтожения¹, то идея толерантности направлена скорее на переубеждение или «перевоспитание» тех, кто считает себя обиженным, жертвой несправедливости, морального оскорбления и проч. Речь идет о способах избежания эскалации насилия посредством утверждения ценности мира и толерантности в тех конфликтах, где нет явного противника и жертвы, но где существуют конфликты, вызванные болезненными различия культур в условиях мультикультурализма и кризиса идентичности.

Проблема толерантности вырастает из попыток мирными средствами разрешить культурные, этнические² и другие конфликты и противоречия, смягчить ситуацию кризиса идентичности для отдельного человека, социальных групп или общества в целом. Особенно это касается периода радикальных трансформаций. Как отмечается в литературе, люди не бывают так связаны с каким-либо одним образом жизни, как тогда, когда им предстоит с ним расстаться, именно здесь «фанатизм и интолерантность достигают наиболее интенсивных форм как раз незадолго до того, как толерантность и взаимное приятие становятся естественным порядком вещей»³.

В России толерантность и нетерпимость находятся в сложных отношениях, меняется спектр явлений, на которые они направлены, в какой-то мере растет толерантность, но чаще в форме безразличия и среди объектов толерантного отношения нередко возникают такие, которые скорее должны вызвать непримиримость⁴.

¹ См.: Капустин Б.Г. Насилие/ненасилие как ключевая проблема политической теории // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. М., 2003. С. 121.

² См.: Этническая идентичность и проблема этнотолерантности: пути преодоления этноцентризма в современных теориях и социальных практиках // http://ppf.uni.udm.ru/conf_2002/etnos.htm

³ Levin B. The Pendulum Years. London, 1970. Ch. 4.

⁴ См.: Кертман Г.Л. Толерантность и нетерпимость в России // 10.01.1999.

Вместе с тем толерантность выступает как *новая ценность*, отвергающая революционность, применение насилия, экстремизм, конфликты цивилизаций, межконфессиональную и межэтническую вражду. В этом своем качестве утверждение толерантности важно как продолжение принципов милосердия, христианской терпимости и в ряде случаев *как этическое сопротивление насилию*. Последняя позиция проявлялась в этике ненасилия Толстого и Ганди.

Однако позитивный образ толерантного поведения нередко используется и для оправдания зла, попустительства ему, а в политической сфере призыв к толерантности часто выступает как попытка примирения враждебных политических сил, добиться смирения страдающих социальных групп, бедных стран и проч. Призыв к толерантности для виновников агрессии и несправедливости не может стать действенным. Требования же внутреннего приятия этой агрессии и несправедливости со стороны тех, на кого она направлена, вовсе эфемерны. В связи с этим необходимы более тщательное изучение приемлемых форм толерантности, отказ от спекуляции идеями толерантности, изучение парадоксов толерантности, что мы и попытаемся сделать в данном тексте.

Толерантность описывается американским философом М. Уолцером через характеристику мотивов, среди которых можно найти: отстраненность, связанная с нежеланием противостоять или ощущением бессмысленности противостояния; безразличие; моральный стоицизм, позволяющий проявить любопытство к чужим заблуждениям; восприятие различий как общественного блага и восторженное поддержание всякого многообразия⁵.

Толкование толерантности лишь как терпимости сталкивается с препятствием следующего рода: а можно ли быть толерантным в этом смысле по отношению к людям с девиантным и делинквентным поведением, к врагам своего отечества, своей семьи, к террористам и проч. Для ответа на этот вопрос, приведем четыре понимания толерантности, выделенные и рассмотренные В.А. Лекторским.

Толерантность как безразличие. Имеет либеральную политическую основу, с точки зрения которой проблемы всего общества более важны, нежели наличие разногласий между людьми.

Толерантность как невозможность взаимопонимания. Если мы не можем понять другую культуру или поведение, мы не должны быть априори враждебны по отношению к ней.

Толерантность как снисхождение к слабостям других. Имеет также оттенок презрения к этим «другим».

http://bd.fom.ru/report/map/special/416_15405/3386_15431/o900701/printable/.

⁵ См.: Уолцер М. О терпимости. М., 2000. С. 25–26.

Толерантность как расширение собственного опыта и критический диалог⁶.

Автор данной классификации считает приемлемой лишь последнюю позицию. Однако при всей ее привлекательности, она снова сталкивается с проблемой, поднятой выше. Всегда ли опыт «другого» может стать нашим, и всегда ли критический диалог достаточен. Сартр говорил, что ад – это другие. Сидевший в концлагере Левинас понял, что «другой» может быть негантипом, с которым диалог невозможен. Невозможен он с фанатическими террористами, ослепленными своей идеей, с безжалостными убийцами. Поэтому мы хотели бы определить толерантность более осторожно, поддержав ее мирную конструктивную направленность и готовность к диалогу. *Толерантность, это – признание легитимности законных и не расходящихся с моралью интересов другого и открытость по отношению к его опыту, готовность к диалогу и к расширению собственного опыта в этом случае.*

Такое уточнение необходимо в связи с тем, что иногда толерантность в посткоммунистических странах оказывается ближе к негативным, чем к позитивным проявлениям. Исследования Е.Ф. Ивановой из Харьковского университета в 90-е годы прошлого века показали, что толерантность к проституции, взяточничеству и воровству повысилась, в то время как сохранилась враждебность к богатым и бедным, к инаковости (любой человек, не такой, как я, по-прежнему вызывает агрессию). Толерантность такого рода становится похожей на то, что понимается под толерантностью в биологии и медицине: отсутствие иммунологической реакции на вредные воздействия, неспособность к выработке антител для сопротивления разрушающим организм воздействиям. Распространение подобного рода «толерантности» среди населения свидетельствует об угрозе обществу, об аномии в массовом масштабе как разрушения ценностей или их деструкции.

Описанное усиление толерантности к негативным явлениям представляет собой один из ее парадоксов, ослабляющий силу общезначимости моральных норм, идей справедливости и равенства людей перед законом. Сходство с отсутствием иммунологической реакции на вредные воздействия обнаруживается в обществе при толерантном отношении к нарушению моральных и правовых норм, социальной справедливости, гуманизма и сострадательности.

Таким образом, толерантность не безгранична. Она не равна безразличию, уходу от моральных или политических оценок,

⁶ Лекторский В.А. О толерантности // Филос. науки. 1997. № 3/4. С. 15.

желанию устранить от оценок вообще, пассивному согласию, социальной пассивности.

К некоторым вещам люди моральные должны быть нетерпимы, считает епископ Ф. Шин. В статье «Моление о нетерпимости», он пишет: «Терпимость относится лишь к людям, но никогда к истине... или принципам. Что касается последних, мы должны быть нетерпимы... Правда есть правда, если правы все и ложь есть ложь, если все лгут»⁷.

Центральным парадоксом толерантности является требование ее соблюдения по отношению к морально неприемлемому поведению. Этот парадокс подробно рассмотрен М.Б. Хомяковым⁸. Он показывает, что в моральной сфере толерантность выглядит, по крайней мере, как призыв не прибегать к насилию в отношении морально неприемлемого. Но мораль является общезначимой. Поэтому возникает проблема: «в каком случае отказ субъекта от употребления своей силы будет морально верным, а в каком, напротив, превратится в потакание злу»⁹. В логическом плане этот парадокс признан одним из трудноразрешимых. По мнению А.А. Гусейнова, высказанному в докладе на XXI Всемирном философском конгрессе (Стамбул, август 2003), насилие не может быть моральным, хотя в ряде случаев люди согласны на применение насилия и не могут избежать этого. Таким образом, насилие может быть легитимным или нет, но оно остается неморальным. Но и допущение морального зла не является моральным¹⁰. Подобные парадоксы толерантности возможны и в сфере политики, когда толерантность к неприемлемому политическому состоянию или поведению, например к диктатуре, выступает как попустительство ей. Такую же роль играет толерантность в отношении правонарушений. Здесь толерантность по отношению к преступникам может стать причиной роста уголовных преступлений, наступления уголовного террора, терроризма. После 11 сентября США и Великобритания перешли на нулевой уровень толерантности по отношению к тем, кто может совершить террористическую атаку. Британская и американская полиция в некоторой степени вообще руководствуется «нулевым уровнем толерантности» по отношению к преступности, полагая, что именно это обеспечивает ее сокращение¹¹. Однако исследователи отмечают, что более

⁷ Цит. по: *Бьюкенен П.Дж.* Смерть Запада. М., 2003.

⁸ См.: *Хомяков М.Б.* Толерантность: парадоксальная ценность // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. № 4. С. 98–112.

⁹ Там же. С. 102.

¹⁰ См.: Там же. С. 104.

¹¹ *Zero Tolerance Policing. What Does it Mean and Is it Right for Policing in Britain?* / Ed. by M. Weatheritt. London, 1998.

эффективна политика гибкого выбора уровня толерантности и более широкого и комплексного подхода к преступности.

Это доказывает, что толерантность не всегда возможна в качестве позитивной ценности и что она не может быть абсолютизирована и расширительно истолкована.

Например, вряд ли можно определить толерантность как «уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности... Толерантность – это гармония единого в многообразном»¹². Сходным по методологии представляется утверждение, что «субъект толерантности... понимается как саморефлексирующий самого себя человек (личность), готовый к восприятию всего многообразного мира и сопротивляющийся отчуждению своего собственного бытия»¹³. Мы привели эти цитаты в связи с преобладающим в нашей литературе отношением к толерантности как святыне, палочке-выручалочке, ее непроблемном поверхностном восприятии. Интересно, что автор первой цитаты просто отмахивается от мнения классика американской социологии Р. Мертона о том, что отклонение от нормы, в том числе, можно предположить, что и от нормы толерантности, есть естественная реакция на ненормальные условия. Вместе с тем хорошо известно, что даже такое жуткое явление как фашизм порождено «ненормальными условиями». Представитель комиссии по расследованию преступлений фашизма американский философ и политолог Дж. Дьюи пришел к заключению, что фашизм возможен в любой стране, где есть такие «ненормальные условия» как национальное унижение и социальная несправедливость. Свои причины – разрыв богатых и бедных стран, усугубленное глобализацией аутсайдерство исламского мира, рассмотрение национальных границ как наследие колониализма и альтернативный вариант глобализации исламского сообщества создают такой ряд проблем, которые надо решать, чтобы обеспечить его толерантность¹⁴. Таким образом, значение толерантности как ценности и как инструмента разрешения конфликтов и предотвращения насилия определяется нашей способностью не фетишизировать ее, а определить ее действительное место и возможности.

¹² Путилова Л.М. Метафизика толерантности как антропологический критерий родовой и индивидуальной идентичности человека // Вестн. Волгоград. ун-та. 2002. Сер. 7, вып. 2. С. 19.

¹³ Золотухин В.М. Толерантность как принцип поведения // <http://virlib.eunnet.net/sofia/05-2002/text/059.html>

¹⁴ См.: Федотова В.Г. Глобализация и терроризм // Космополис. 2003. № 3(5). С. 133–147.

Оставаясь в рамках предложенного нами выше определения толерантности, можно вместе с тем согласиться с такими ее особыми свойствами, на которые указал упомянутый выше исследователь, как отсутствие единого взгляда на толерантность, ее контекстуальный характер, значение ее не столько как ценности, сколько как инструмента разрешения конфликта, эмпирический характер толерантного выбора, ее культурологический характер, возможность отыскания отношений толерантности практически в любой культуре и отказ от разделения культур на толерантные и нетолерантные¹⁵.

Таким образом, с одной стороны, следование принципу толерантности преодолевает жесткую ригористичность нравственных оценок по принципу «или – или», расширяя по множеству азимутов сферу действия по принципу «и – и». Прежде всего там, где у противостоящих друг другу сторон есть совпадающие интересы, ценности, идеалы и исторический опыт сотрудничества. Вместе с тем пределы толерантности психологически определяются исходным «запасом» возможностей для односторонних уступок, который всегда ограничен.

Однако нравственная дискредитация политики односторонних уступок, их очевидные тяжелые общественные и личные последствия, нередкое отсутствие очевидных признаков взаимности и воли к следованию стратегии сотрудничества наглядно демонстрируют хрупкость баланса интересов и целей, имплицитно содержащегося в нравственно-политическом наполнении принципа толерантности. Это относится как к внутренней, так и к внешней политике России.

Широкое обсуждение категории толерантности в современной философской, этической и политологической литературе включает в первую очередь ее формально-логическую характеристику и обзор эмпирико-прагматических преимуществ позиций толерантности; затем логично выделить исторические и идейные предпосылки политической толерантности, ее социоонтологический (социобытийный) статус и аксиологические особенности.

Для того чтобы толерантность приняла формы разумного компромисса, а не формы негативной толерантности, необходимо преодоление аномии, приводившей в России к анархическому порядку. Полученные сегодня обществом ценности стабильности и безопасности недостаточны, чтобы вывести общество из апатии. Вызревшие ценности эффективности также недостаточны для формирования слоя высших ценностей для разумного компромисса и тем более социальной солидарности, ибо солидарность представляет собой консолидацию более высокого порядка.

¹⁵ См.: *Хомяков М.Б.* Указ. соч. С. 110.

*Социальная ответственность и ответственный класс
как предпосылка социальной солидарности*

Проблему солидарности для общества в целом ставил Э. Дюркгейм. Он не связывал ее с согласием, а переводил в другую плоскость: разделил типы солидарности традиционного и современного обществ. Солидарность первого была обозначена им как механическая, данная традицией, скорее ее можно перевести как механицистская, возобновляемая в ходе своего существования. Солидарность современного капиталистического общества мыслилась им как органическая, а точнее, на наш взгляд – органицистская, связанная с наличием органов общества, вызванных разделением и специализацией труда. Эта формула связана также с ценностными представлениями, ибо именно Дюркгейм говорил об аномии, которая возникает при переходе от первого типа солидарности ко второму. Мы полагаем, что концепция солидарности глубже концепции согласия, так как включает в себя не только субъективные, но и объективные условия.

Проблема ответственности как предпосылка социальной солидарности изучалась известным социологом Ш. Эйзенштадтом. Он пытался перенести механизмы микросолидарности с семейных и родственных групп на более широкие сообщества и называл их аскриптивными связями, которые он определял как противостоящие рыночным или достигательным, где преобладала конкуренция.

Известный исследователь Д. Уорнер, полемизируя с индивидуализмом Вебера и либерализмом, в экспериментальных целях встал на коммунитаристские позиции в понимании ответственности. Но, «вжившись в образ» коммунитариста и честно защищая позиции этого направления, он пришел к выводу, что оба подхода – и либеральный, и коммунитаристский – *сегодня* не могут быть приемлемыми для понимания сдвигов в мировом сообществе. Ответственность перед другими в более широком масштабе, чем индивид или локальное сообщество, – вот то новое требование, которое сегодня необходимо.

Таким концептом ответственного субъекта может стать новое социальное образование: «ответственный класс».

Концепт «ответственного класса» введен историками Г. Елисеевым и О. Елисеевой. При кажущейся метафоричности этого понятия им удалось дополнить привычные категории социологического исследования – элита, бюрократия, власть, народ, средний класс – новым принципом стратификации, способным охватить взаимодействие и солидарность многообразных слоев на основе ответственности перед властью, обществом и страной.

Ими проведен конкретный анализ меняющихся и обладающих разной степенью широты ответственных классов в России: бояре, дворяне и военные, чиновники, реформаторы, буржуазные слои, коммунисты, роль которых в поддержании власти и в устремлении к усовершенствованию общества выдвигала их на сцену истории и сбрасывала с нее при отставании от реальных потребностей общества. До сих пор тема ответственности и широкое сотрудничество граждан и социальных групп не поднималась теоретически и не была предметом конкретно-социологического исследования.

Понятие «ответственный класс», построенное по типу прижившегося ныне «политического класса» выходит за пределы принятых стратификаций и уже замеченного И. Валлерстайном сходства между молением на пролетариат в марксизме и на средний класс в либерально-реформистских позициях. Это – сетевое распределение социальной ответственности во всем народе и власти одновременно.

Понятие «ответственный класс» теоретически и практически способно продуктивно работать на формирование социального капитала и гражданского общества в России, а экспертное исследование его состояния может создать новый измеритель динамики общества и его готовности к консолидации, поможет сделать важные выводы практического характера относительно перспектив и путей развития гражданского общества в России. В итоге, предполагается, что чем выше степень ответственности в рассматриваемых социальных группах, тем более они способны стать ответственным классом и носителем гражданских инноваций.

Анализ ответственности, готовности к ответственному поведению ряда социальных групп, их способности консолидироваться на основе ответственности с властью, обществом и страной, перейти от корпоративных задач к тому, чтобы стать социальной опорой позитивных преобразований и основой инициатив и инноваций гражданского общества, является серьезной социологической задачей. Анализ предполагает как теоретическую разработку понятия «ответственный класс», так и экспертную оценку ответственности значимых социальных групп, их готовности к поддержке роли ответственного класса.

Анализ ответственного класса дает новые возможности для обсуждения социального согласия, солидарности, доверия и инноваций в строительстве гражданского общества в России.

2. Плюрализм ценностных позиций россиян и консолидация повседневного гуманизма

Плюрализм ценностных позиций россиян

Факт совмещения и определенного баланса трех культурно различных типов ценностей: традиционных, общечеловеческих, современных уже был показан нами в ранее проведенных исследованиях. Важным механизмом такого баланса стала *плюрализация* российского ценностного пространства, которое дифференцировалось на множество ценностных позиций.

Факторный анализ показал, что число главных факторов, аккумулирующих более 50% всех изучаемых ценностных аспектов, увеличилось в 1990–1998 гг. с 11 до 15; к 2006 г. оно сократилось вновь до 11. Анализ ценностных аспектов, из которых состоят эти факторы, позволил идентифицировать их как *реальные ценностные позиции* социокультурных групп общества, отличающиеся от ценностей как *обобщенных идеалов* индивидов. Их перечень приведен в табл. 1.

С 1990 г. на первых местах по уровню поддержки населением и по весу в совокупности факторов были и остаются позиции, имеющие четкую гуманистическую ориентацию в повседневной жизни людей. Если в первой половине 90-х годов эти позиции были раздроблены, то к настоящему времени возник феномен консолидированного повседневного гуманизма, который по факторной нагрузке (10,88) почти в 2 раза опережает остальные позиции. Это преимущественно традиционная, во многом общечеловеческая позиция. Ее приемлет большинство населения России, что свидетельствует о ее интегрирующей миссии в обществе. Вместе с тем она не доминирует в ценностном сознании масс, а балансирует плюрализм других ценностных позиций, отчасти проникая в них.

Совокупность этих позиций можно дифференцировать на три группы: гуманистические, либеральные, скептические. К *гуманистическим* относятся, помимо повседневного гуманизма, такие ценностные позиции, как нравственная самореализация, толерантная взаимопомощь и безоговорочный гуманизм. Первая из них поддерживает ценность жизни человека, разделяет веру в облагораживающую миссию красоты, а главное – нацелена на желание человека найти и выразить себя, даже в ущерб своему здоровью и благополучию. Вторая позиция сочетает готовность к равноправному диалогу с предпочтением взаимопомощи и поддержки в противовес индивидуальной состоятельности. Наконец, третья позиция представляет собой не столько дополнение, сколько противовес повседневному гуманизму: это после-

ТАБЛИЦА 1

Основные ценностные позиции россиян (2006 г.)

Ценностные позиции, их ранги по уровню поддержки	Уровень поддержки*	Дисперсии, %
1. Повседневный гуманизм	9,08	10,88
2. Толерантная взаимопомощь	8,48	4,002
3. Прагматичный не патриотизм	8,21	3,275
4. Свободное трудолюбие	8,1	2,980
5. Нравственный скептицизм	7,71	3,813
6. Работа ради благополучия	7,69	3,796
7. Достижительный индивидуализм	7,37	5,291
8. Нравственная самореализация	7,11	4,417
9. Безоговорочный гуманизм	7,1	4,009
10. Нравственный пессимизм	6,82	3,662
11. Корыстное властолюбие	5,23	6,373
	Средняя = 7,54	Итого: 52,497

* Уровень поддержки позиций населением измерен по 11-балльной шкале.

довательное, без малейших уступок, отстаивание современного понимания жизни как такой ценности, отнять которую у человека не может никто – ни государство (смертная казнь должна быть запрещена законом), ни отдельные индивиды при каких бы то ни было обстоятельствах.

В силу своей гуманистической направленности эти позиции непосредственно дополняют повседневный гуманизм, но отличаются от него как раз своей неповседневностью: небольшим числом аспектов, относительно узким влиянием. Их существование демонстрирует отнюдь не тотальный характер консолидации гуманизма, сохранение плюральности ценностного сознания россиян в этой и иных его нишах. Вместе с тем повседневный гуманизм имеет значимые положительные корреляции с частными гуманистическими позициями, особенно с первыми двумя. В совокупности гуманистические позиции берут на себя свыше 23% дисперсии всех ценностных суждений.

В качестве *либеральных* можно назвать не менее пяти ценностных позиций.

- Из них самая влиятельная, уступающая лишь повседневному гуманизму – корыстное властолюбие (6,37% дисперсии); оно включает индивидуальную состоятельность и борьбу до победы за власть ради собственного благополучия; понятно, что эта позиция служит для многих россиян жупелом либерализма.

- По пятам за ним следует достигательный индивидуализм: он ориентирован на то, чтобы не жить как все, а выделяться среди других, добиваться общественного признания и успеха, проявляя инициативу и используя все свои возможности и способности.

- Ближе к общечеловеческим такая либеральная позиция как любая работа ради благополучия.

- Ее антиподом служит свободное трудолюбие, когда приверженность содержательной работе сочетается с убежденностью, что без свободы жизнь человека лишается смысла, а также с необходимостью самому заботиться о своей безопасности, не надеясь на власти.

- Наконец, многие россияне уже свыклись с позицией прагматичного космополитизма, который полагает, что человек волен жить в той стране, где ему больше нравится.

В целом либеральные позиции берут на себя около 22% дисперсии.

Третью группу ценностных позиций мы назвали *скептической*, что соответствует их основанию – негативно-сомневающемуся характеру мироощущения. Это, во-первых, нравственный скептицизм, который пронизан уверенностью в том, что никакая красота не может сделать человека лучше и чище, и что не всегда нужно стремиться к правде, а иногда нужна ложь во спасение. Во-вторых, это нравственный пессимизм, который не согласен с тем, что человек по своей природе добр; напротив, он уверен, что в натуре человека преобладает зло. Обе скептические позиции берут на себя свыше 7% дисперсии.

Таков спектр основных ценностных позиций населения современной России. Он достаточно разнообразен и позволяет большинству россиян идентифицировать себя с одной из них или с несколькими. Тем более, что между ними имеется немало связей, преимущественно положительных. У консолидированного повседневного гуманизма наблюдаются положительные связи с каждой из 10 других позиций. Помимо его взаимосвязей с гуманистическими позициями, о которых выше шла речь, отметим сильные его корреляции с либеральным достигательным индивидуализмом и, как ни неожиданно, с нравственным скептицизмом. Так что большинство приверженцев повседневного гуманизма одновременно придерживаются и других позиций – близких или далеких от гуманизма.

Вместе с тем либеральные позиции по совокупному весу (21,7% дисперсии) мало уступают гуманистическим. Соответственно, они также активно проникают в последние, включая пов-

седневный гуманизм. В различных жизненных ситуациях преобладает влияние разных позиций одного и того же человека, а нередко ему приходится делать не простой выбор между конфликтующими ценностными позициями.

В целом, ценностный плюрализм позволяет россиянам делать тот или иной выбор своей позиции не опасаясь культурного ostrакизма. Это служит благоприятным климатом для «примирения», стабилизации баланса культурно различных типов ценностей. Вместе с тем соотношение ценностных позиций и ценностей далеко не прозрачно.

Консолидация повседневного гуманизма

С помощью факторного анализа ценностных суждений обнаруживаются 11–15 главных факторов, или ценностных позиций. Из них первый по весу фактор-позиция россиян всегда имеет гуманистическое содержание. Ему сопутствуют несколько факторов-позиций, для которых также характерен тот или иной аспект гуманизма. В 1990 г. доминировал «повседневный гуманизм» (14,5% дисперсии), который имел в качестве сомнительного дополнения «прагматичный псевдогуманизм». По мере углубления кризиса российского общества (1994–1998 гг.) произошло дробление гуманизма на 4 группы аспектов, которые образовывали неустойчивые соединения с иного рода аспектами. С конца 90-х годов началась консолидация различных аспектов гуманизма; в 2006 г. повседневный, альтруистический и большинство иных его аспектов предстают уже как «консолидированный гуманизм». Гуманистическая ценностная позиция вновь стала наиболее весомой в сознании россиян (10,88% дисперсии); при этом ее дополняют еще три гуманистических позиции: нравственная самореализация, толерантная взаимопомощь и безоговорочный гуманизм (в сумме свыше 23% дисперсии). Динамика этих позиций представлена в табл. 2; в ней цифры в левом столбце означают год и ранговый номер «веса» данной позиции.

Сосредоточим внимание на повседневном гуманизме – вновь преобладающей ныне ценностной позиции. Эта позиция интегрирует россиян, поддерживающих следующие 12 ценностных суждений (их нумерация взята из бланка интервью, где они рассыпаны между другими суждениями).

Смысл жизни человека в том, чтобы сделать свою собственную жизнь как можно лучше и совсем не обязательно иметь потомков.

К правде нужно стремиться всегда, независимо от обстоятельств.

ТАБЛИЦА 2

**Дифференциация и консолидация гуманистических позиций россиян
(1990–2006 гг.)***

	Ценностные позиции гуманизма	Год				
		1990	1994	1998	2002	2006
90.1	Повседневный гуманизм-1	14,5				
94.2	Повседневный гуманизм-2		8,0			
02.1	Повседневный гуманизм-3				5,8	
90.2	Прагматичный псевдогуманизм	3,0				
94.1	Альтруистский гуманизм-1		10,7			
02.2	Альтруистский гуманизм-2				5,57	
94.3	Патерналистский гуманизм-1		4,5			
98.1	Патерналистский гуманизм-2			5,27		
94.4	Гуманный индивидуализм		2,8			
98.2	Гуманный традиционализм			3,85		
98.3	Либеральный гуманизм			3,8		
98.4	Наивный гуманизм			3,73		
02.3	Конформистский гуманизм				2,72	
06.1	Повседневный гуманизм (консолид.)					10,88
06.2	Нравственная самореализация					4,42
06.3	Безоговорочный гуманизм					4,01
06.4	Толерантная взаимопомощь					4,00
	Совокупный % дисперсии	17,5	26,0	16,65	14,09	23,31

* В левой колонке первая цифра означает год (90 = 1990 г.), а вторая цифра, после точки – ранговый номер соответствующей ценностной позиции в этом году.

Смысл жизни человека не в том, чтобы обеспечить свое благополучие, а в том, чтобы продолжить свой род и создать достойные условия детям и внукам.

Таким, какой я есть, меня сделали обстоятельства жизни.

Личная безопасность человека должна обеспечиваться законом и правоохранительными органами.

В жизни главное внимание нужно уделять тому, чтобы установить хорошие семейные и дружеские отношения.

Люди и государство должны больше всего заботиться о детях.

В своей жизни человек должен стремиться к тому, чтобы у него в первую очередь была спокойная совесть и душевная гармония.

Люди и государство должны заботиться о стариках не меньше, чем о детях.

Для человека прежде всего важно соотношение своей личной жизни с жизнью своего поколения и его местом в истории страны.

Главное – это уважение к сложившимся обычаям, традициям.

Для человека прежде всего важна оценка своей личной жизни по своим собственным меркам.

В среднем, эту совокупность суждений поддерживают 64% населения, что в полтора раза выше средней поддержки всех 44-х ценностных суждений (41,5%). Это означает, что рассматриваемая ценностная позиция выполняет *интегрирующую функцию* в современном российском обществе.

Лидируют 5 суждений, которые содержат все изучаемые нами аспекты *семьи* как ценности: № 30 (в данном суждении позитивным является ответ «не согласен»), 39, 45, 46, 56. В среднем они получили поддержку 71% населения, что означает высший уровень поддержки среди 14 базовых ценностей. *Порядок* представлен одним из трех аспектов (№ 43), который получил очень высокую поддержку (81%). Напомним, что семья и порядок с 1990 г. образуют *интегрирующее ядро* базовых ценностей россиян.

Консолидирующую поддержку (в среднем 63%) получили два аспекта (№ 33, 51) ценности *нравственность*, что почти на треть больше ее поддержки в целом (43%). Близкий уровень поддержки (59%) имеет оценка своей жизни по собственным меркам как один из аспектов ценности *независимость*. Существенно меньшую поддержку (около 50%) имеют три из пяти аспектов ценности *традиция*, что близко общей, умеренно оппонировавшей ее поддержке (45,5%).

Корреляционный анализ 12 суждений «консолидированного гуманизма» показал очень высокую плотность взаимосвязей между ними. Все коэффициенты корреляции Спирмена (ρ), кроме трех, имеют значения $> 0,100$, а свыше половины $> 0,300$ (это $\frac{2}{3}$ столь высоких значений, которые имеются во всем массиве корреляций между 44 суждениями). 11 из 12 суждений (кроме № 30) имеют только положительные взаимосвязи.

Чтобы понять структуру аспектов консолидированного гуманизма, возьмем в качестве критерия величину факторных нагрузок (связей с фактором как целым), которые несет на себе каждый ценностный аспект. Это позволяет структурировать перечисленные 12 аспектов (суждений) на три слоя. Первый из них включает четыре аспекта, которые имеют максимальные нагрузки (от 0,711 до 0,648) и могут рассматриваться как базовый комплекс или ядро всей макропозиции. Это забота о продолжении рода (согласие с № 39 и несогласие с № 30), о детях и стариках, о хороших семейных и дружеских взаимоотношениях. Ядро окружено вторым, или срединным слоем (факторные нагрузки от 0,619 до 0,560), который состоит из трех ценностных аспектов: верность традициям, спокойная совесть, личная безопасность на основе закона. Третий, периферийный слой (факторные нагрузки от 0,378 до 0,26) образуют еще четыре аспекта: быть правдивым, приравниваться к обстоятельствам, соотносить личную жизнь со своим



Рис. 1. Структура аспектов ценностной макропозиции «консолидированный гуманизм»

поколением, но при этом оценивать ее по собственным меркам (рис. 1).

Итак, *консолидированный повседневный гуманизм* – это ценностная позиция, основанная на убеждении в важнейшей роли семьи и нравственных отношений между людьми, на уважении традиций и необходимости обеспечивать безопасность человека соблюдением законов страны. Она предполагает определяющее влияние на человека обстоятельств его жизни, необходимость для каждого соотносить свою жизнь с жизнью своего поколения и вместе с тем – оценивать ее по собственным критериям. Это преимущественно традиционная, во многом общечеловеческая позиция, открытая новым ценностям современного гуманизма. Ее приемлет большинство населения России, что свидетельствует о ее интегрирующей миссии. Она разлита в ценностном сознании масс как наиболее значительная его составляющая, которая не доминирует в этом сознании, а балансирует плюрализм десяти других главных его компонент, отчасти проникая в них.

3. Многомерный анализ социальной дифференциации русского общества

Современное состояние русского общества характеризуется несколькими видами социального неравенства, некоторые из которых возникли вновь, а некоторые были модифицированы за годы реформ. Использование многомерного подхода позволяет дать адекватную картину существующих социальных различий

как в масштабе всего общества, так и в отдельных регионах, выявить существенные параметры качества жизни в России. Представляемый материал продолжает серию исследований проблем социальной дифференциации в России, проведенный автором этого раздела в последние годы. Данные репрезентативных эмпирических исследований, получаемые раз в четыре года в режиме мониторинга, позволяют анализировать динамику социальной дифференциации в России, буквально держать руку на пульсе этой проблемы. Свою лепту в расширение эмпирической базы анализа вносят сопоставимые региональные репрезентативные исследования, которые начали проводиться в нескольких регионах¹⁶.

В данном разделе многомерный анализ динамики материального неравенства и социальной стратификации российского общества проводится по следующим направлениям:

- материальное расслоение населения;
- пространство приватной жизнедеятельности россиян;
- социальная стратификация общества.

Материальное расслоение населения представляется на первый взгляд наиболее очевидным и доминирующим по своей значимости. Его углубление характерно для России в целом, но имеет определенную специфику в регионах. За годы реформ произошло радикальное изменение принципов и фактического состояния материальной дифференциации общества. Провозглашаемый в начале реформ уход от уравнительности реально вылился в построении такой системы распределения доходов, материальных и социальных благ, которая не стимулировала наиболее сложные и квалифицированные виды труда и давала весомые преимущества регионам с развитыми топливно-энергетическими отраслями. Высококвалифицированные группы, выполняющие в обществе социально необходимые функции и развивающие культурный и научный потенциал страны были низведены на грань простого выживания. Вместе с тем возникли новые социальные акторы – предприниматели, освоившие по мере разворачивания рыночных реформ новые для современного российского общества социальные роли и получившие в обществе довольно высокий социальный статус и престиж. Но, к сожалению, меритократические принципы построения социальной стратификации за годы реформ не получили своего воплощения в России, что породило острые,

¹⁶ В анализе использованы эмпирические данные всероссийского социологического мониторинга, проводимого ЦИСИ ИФ РАН с 1990 г. (руководитель Н.И. Лапин), данные социологического опроса в Тюменском регионе (2006 г.), проведенного по методике, разработанной в ЦИСИ ИФ РАН для составления социокультурных портретов регионов, а также материалы официальной статистики (общероссийской и региональной).

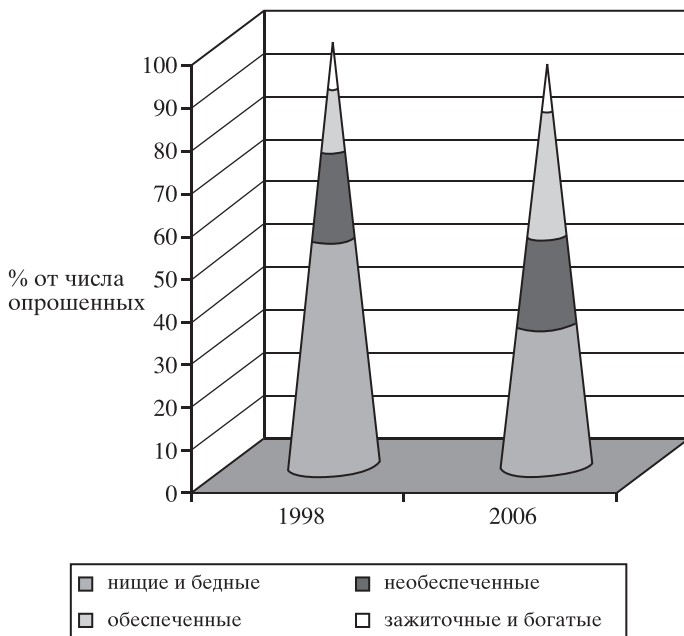


Рис. 2. Материальная дифференциация населения России по данным опросов 1998–2006 гг.

социально и нравственно опасные проблемы материального неравенства.

Анализ показал, что существуют, по крайней мере, два актуальных среза материального неравенства в России – по слоям в сформированной материальной пирамиде общества и по регионам, различающимся уровнем экономического развития¹⁷.

Всероссийские данные опроса населения показывают следующую динамику материального расслоения в 1998–2006 гг. (рис. 2).

В 1998–2006 гг. наблюдаются процессы восходящей мобильности по материальному уровню жизни, но они имеют ограниченный характер и локализованы преимущественно в средней и нижней частях имущественной пирамиды. Верхний слой устойчив, закрыт для проникновения, сохраняет значительную социальную дистанцию со всеми другими имущественными слоями и концентрирует в своих руках всё большую долю материальных ресурсов. Положительным итогом реформирования является рост слоя «обеспеченных», где также сосредоточены высокоресурсные социальные группы. Но, насколько можно судить по статистическим данным, слой «обеспеченных» по доходам далеко отстоит от

¹⁷ Еще один важный пространственный срез материальной дифференциации – по типам и размерам поселений, в данном разделе не рассматривается.

слоя богатых. Если сравнить две верхние 20-процентные группы, то оказывается, что объем доходов, получаемых самыми богатыми в 2 с лишним раза больше, чем у следующей доходной группы. Такого разрыва нет ни у каких других рядом стоящих групп (1,8 раза разрыв в доходах 1 и 2 группы, 1,5 раз – между 2 и 3-й и 3 и 4-й группами). Доля населения, благополучного по материальному положению, составляет в России сегодня 40%, для остальных 55–60% борьба с бедностью и необеспеченностью продолжает оставаться главной жизненной проблемой, поскольку они не могут качественно изменить свой уровень жизни. В их составе немного более половины тех, кто не работает по разным причинам (в этом числе только 8% безработных), а получаемая социальная помощь (пенсия, пособие) не позволяет преодолеть бедность. Другая часть (42%) из-за того, что они работают на таких рабочих местах, где заработная плата предельно низкая. Как представляется, главная проблема существования большой группы бедных и необеспеченных заключается в существенной недооценке труда в России, а также в безнравственно низком и социально опасном размере пенсий и пособий неработающего населения.

Ситуация с материальным расслоением имеет свои особенности в отдельных регионах России. Есть регионы со значительно более низкими показателями уровня жизни, но есть и такие, где среднероссийский уровень одних показателей превышает в несколько раз, а по другим параметрам жизни регион отстает даже от среднеразвитых субъектов РФ. К таким регионам относятся, например, Тюменская область, где уровень доходов и по самооценкам населения, и по объективным показателям значительно выше, чем в среднем по России (рис. 3).

В Тюменском регионе численность бедных по самооценкам меньше на 11%, необеспеченных на 5%. Зато благополучные в материальном отношении жители составляют большинство – 61%, тогда как в среднем по России их доля не дотягивает до половины (40%).

Вместе с тем в Тюменской области существуют значительные отличия в материальной дифференциации населения, проживающего на юге области, от жителей северных автономных округов с развитыми энергодобывающими отраслями. В двух северных округах – ХМАО и ЯНАО зажиточных и богатых по самооценке соответственно в 1,7 и 1,4 раза больше, чем на юге области, а также ниже доля плохо обеспеченных жителей.

В России в целом и в каждом регионе в отдельности (правда, разными темпами) продолжается концентрация доходов у верхнего имущественного слоя. В 2000–2008 гг. коэффициент фондов по России повысился с 13,9 до 16,9 раз, и это произошло несмот-

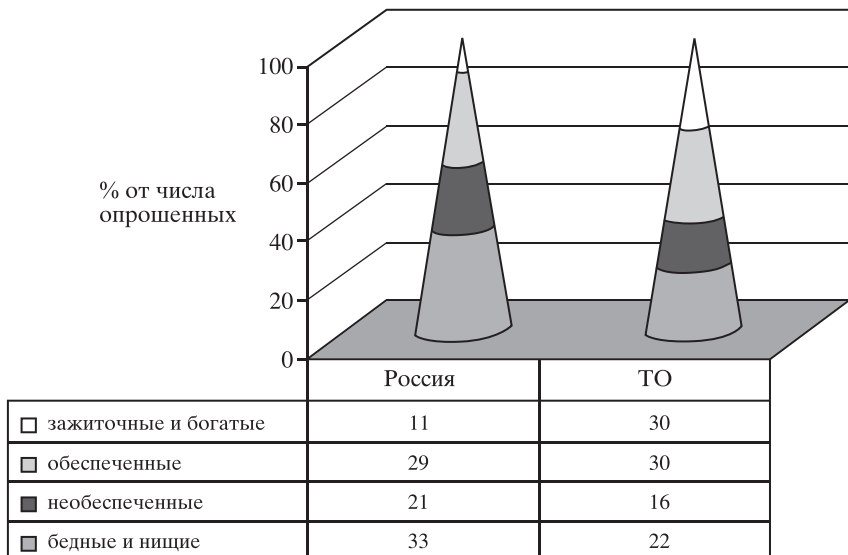


Рис. 3. Материальная дифференциация населения России и Тюменской области по данным опросов 1998–2006 гг.

ря на усилия по увеличению доходов бедных слоев населения. Коэффициент Джини¹⁸ за этот же период увеличился с 0,397 до 0,423. В Тюменском регионе коэффициент фондов в 2008 г. составлял 23,0 раза, уступая только Москве (51,0 раз); коэффициент Джини – 0,464¹⁹. Данные по Тюменскому региону подтверждают общую тенденцию: при большей развитости и динамизме региона и более высоком среднем уровне доходов населения в регионе растет экономическая дифференциация, и наоборот – там, где не развивается экономика и застой в деловой жизни и бизнесе, там и доходы распределяются более равномерно. Здесь действует уравнительное распределение, в том числе за счет социальных трансфертов, рыночные факторы расслоения действуют более сглажено²⁰.

¹⁸ Коэффициент Джини характеризует степень отклонения линии фактического распределения общего объема доходов от линии их равномерного распределения. Величина коэффициента может варьироваться от 0 до 1, при этом, чем выше значение показателя, тем более неравномерно распределены доходы/заработная плата.

¹⁹ См.: Социальное положение и уровень жизни населения России. 2004: Стат. сб. М., 2005. С. 166; Регионы России: социально-экономические показатели. 2009 г. М., 2009. Табл. 5.8.

²⁰ См.: *Беляева Л.А.* Региональная и поселенческая разнородность уровня жизни населения России // Мир России. 2006. № 2. С. 50.

Материальный уровень жизни тесно связан с отраслевой структурой занятости, а в регионах, подобных Тюменскому, и с северными коэффициентами и с другими выплатами в районах с тяжелыми условиями труда и жизни. Кроме того, статистические показатели по Тюменскому региону более прозрачны – здесь один из самых низких показателей в России по скрытой зарплате (в 2002 г. они были оценены только в 15,6% всех доходов, тогда как по России в целом – 26,6, а в Москве, например, – 43,1%)²¹. Тюменская область также отличается соотношением численности пенсионеров и работающих. Если в целом по России на одного пенсионера приходится 1,7 работающих (а в отдельных регионах и того меньше), то в Тюменском регионе 3,03, в том числе в ХМАО – 4,1, в ЯНАО – 4,53 работающих²². Такое соотношение положительно влияет на средний уровень жизни в регионе, измеряемый и по статистическим данным (абсолютным и в сравнении с прожиточным минимумом), и по субъективным оценкам населения.

Актуальной проблемой для всех регионов России остается плохое пенсионное обеспечение, но здесь имеется своя специфика в регионах разного типа. Средний размер пенсии по России в 2004 г. только на 6,3% превышал прожиточный минимум пенсионера²³. Причем в 2000–2005 гг. рост пенсий все больше отставал от роста зарплат (*табл. 3*).

Такое положение нельзя признать нормальным для общества, прошедшего довольно большой период с начала реформ, и вступившего в полосу экономического роста. Лица нетрудоспособного возраста оказались самой пострадавшей в результате реформ группой.

Тюменский регион, где один из самых высоких уровней доходов населения, по среднему размеру назначенных пенсий занимает в России только 43 место. Соотношение средней пенсии и средней заработной платы составляет в Тюменской области 14,8%, что значительно меньше, чем по России в среднем²⁴.

Очевидно, что система пенсионного обеспечения нуждается в реформировании, направленном на уменьшение разрыва сред-

²¹ См.: Регионы России: социально-экономические показатели. 2003 г. М., 2004. С. 134, 135.

²² См.: Там же. С. 133, 134.

²³ См.: Социальное положение и уровень жизни населения России. 2006: стат. сб. М., 2006. С. 198. В 2005 г. величина прожиточного минимума для пенсионеров Правительством РФ не устанавливалась.

²⁴ См.: Статистический ежегодник: стат. сб.: В 4 ч. // Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Тюменской области. Ч. 1. (I). Тюмень, 2005. С. 14.

ТАБЛИЦА 3

Соотношение среднего размера начисленной пенсии со средним размером начисленной заработной платы (%)

Год	2000	2001	2002	2003	2004	2005
Соотношение средней пенсии и средней зарплаты	31,2	31,6	31,6	29,8	28,4	27,6

Источник: Социальное положение и уровень жизни населения России. 2006 г. С. 190.

него размера пенсии и средней заработной платы. Это особенно актуально для районов с суровым климатом, где пенсионеры ограничены в развитии личных подсобных хозяйств.

Пространство частной жизнедеятельности россиян.

Среди ресурсов, обеспечивающих материальное благосостояние и качество жизни человека в современном обществе, помимо дохода, важную роль играет пространство, которое является частной зоной жизнедеятельности человека: жилище, земельный участок, дача, дом в сельской местности и т.д. Повседневная жизнь людей, протекающая в частных зонах, заметно отличается от «публичной» и сегодня она приобретает всё большую значимость и влияние на качество жизни человека. Эти объекты в последние годы получили большую ценность как объекты наследования, семейных отношений, свидетельства материального благополучия и социального статуса.

По статистике, количество квадратных метров жилой площади, приходящихся на одного человека в России в 2000–2005 гг., возросло на 9% и составляет в среднем 20,9 кв.м²⁵. В Тюменском регионе к типичным проблемам с жильем прибавляется и необходимость переселения высвобождаемых с производства северян на юг области.

В наше время возникают новые проблемы, связанные с изменением социальных стандартов качества жизни. То, что считалось хорошим два десятилетия назад – наличие отдельной квартиры, теперь дополняется желанием иметь число комнат, равное числу членов семьи плюс ещё по меньшей мере одна комната. Велико также стремление людей жить в отдельном доме, а не в многоэтажном строении. Между тем большинство живет в многоэтажных домах, а среднее число жильцов на 1 комнату не сокращается с 1998 г.: в городской местности 1,3 человек, в сельской – 1,1 че-

²⁵ См.: Социальное положение и уровень жизни населения России. 2006 г.: стат. сб.. М., 2006. С. 293.

людей²⁶. Существенно снижает среднюю площадь, приходящуюся на одного человека, наличие в семье детей: с ростом числа детей площадь жилища увеличивается совсем незначительно, особенно в городах. Так, в 2003 г. в городских семьях с одним ребенком площадь жилья составляла 52,1 кв.м, с двумя детьми – 52,8, тремя – 56,5, четырьмя – 52,2 кв. м²⁷.

Жилищная проблема все еще стоит довольно остро, и ее не могут пока решить ни государство (за последние 10 лет ежегодно только около 5% стоящих в очереди на жилье получают квартиры), ни усилия большинства нуждающихся в жилье граждан (из-за недостаточности доходов и несовершенства схем кредитования).

Состояния жилого фонда по России далеко от современного уровня как по степени износа, так и по благоустройству, хотя по статистике, ветхий и аварийный фонд составляет только 3,1%. В отличие от этих данных, 43,1% домохозяйств России считают, что живут в ветхом и аварийном жилье, требующем капитального ремонта, как плохие и очень плохие свои жилищные условия оценили 15,23% домохозяйств²⁸. В домохозяйствах с детьми так охарактеризовали свое жилье 21,4% семей с одним ребенком и 35% семей с тремя и более детьми²⁹. В Тюменской области статистика фиксирует больший объем ветхого и аварийного фонда, чем в среднем по России – в целом по области 8,1%, в ХМАО – 7,7%, в ЯНАО – 9,7%³⁰. По оценке же местных властей, в регионе большая степень изношенности жилищного фонда, особенно коммунальных сетей, которая составляет 60 процентов³¹.

По данным мониторинга удовлетворенность своим жилищем чаще демонстрируют группа руководителей (76%), высокодоходная группа (92%) и лица с высшим образованием (63%). Самые низкие показатели удовлетворенности у рабочих и специалистов (по 57%), у лиц с незаконченным высшим образованием (52%) и у тех, кто имеет самый низкий уровень жизни (47%). Иными словами, жилищная проблема актуальна прежде всего для тех, кто сам имеет небольшие ресурсы для ее решения.

²⁶ См.: Социальное положение и уровень жизни населения России... 2004 г. С. 325.

²⁷ См.: Социальное положение и уровень жизни населения России... 2006 г. С. 300..

²⁸ См.: Социальное положение и уровень жизни населения России... 2005 г. М., 2005. С. 325.

²⁹ См.: Социальное положение и уровень жизни населения России... 2006 г. С. 299.

³⁰ Регионы России.... 2003. С. 182–183.

³¹ См.: Доклад председателя Тюменской областной Думы Сергея Корепанова на заседании Совета законодателей 16 марта 2006 г. // <http://www.duma72.ru/Files/deputies/KorepanovSE/doklad-060301.htm>.

Потребность в качественном жилье гораздо больше, чем те возможности, которые сегодня имеются у граждан для улучшения своих жилищных условий. И это обстоятельство – еще один маркер усугубления материальной дифференциации населения. Консервируется не только бедность бедных, но и их плохие жилищные условия, все более отстающие от условий более успешных социальных групп. В большинстве регионов происходит углубление сегрегации городского пространства – наряду с формированием зон элитного жилья и жилья для среднего класса формируются зоны бедности и маргинальности. Последствия этих процессов для городов и общества в целом пока не исследуются в должной мере.

Социальная стратификация общества

При всей остроте материальной дифференциации населения не менее значима, а в долгосрочном и глубинном смысле и более важна *социальная стратификация* общества, которая формируется не только по материальному уровню жизни населения, но включает и такие характеристики, которые отражают и другие социальные параметры расслоения общества. Другими словами, индивид занимает свое место в *социальном пространстве* не только в соответствии со своим материальным положением. Предлагаемая нами методика изучения социальной стратификации основана на теории социальных полей Пьера Бурдьё³². Комплексная многомерная классификация позволяет построить иерархическую структуру общества, которая не идентична материальной дифференциации. В *табл. 4* представлены данные за 2002–2006 гг.

Можно видеть, что кластеры довольно постоянны, их пропорции мало изменились за эти годы, кроме кластера высокостатусных, который вырос на 5%. Но его рост обеспечивался не за счет увеличения численности предпринимателей, что было бы ожидаемо в рыночной экономике, а за счет укрепления позиций управленцев. Их численный рост сопровождается и повышением материального уровня жизни.

Данные 2006 г. подтвердили отмеченные по прошлым исследованиям тенденции формирования у социальных слоев общих социокультурных характеристик, сходных компонентов сознания, что находит отражение в их самоидентификации, ценностном отношении к реформам, в оценках своей жизни сегодня и в будущем.

³² Методика анализа социальной стратификации на основе кластерного анализа была описана автором данного раздела в: Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззр. аспекты. М.: Наука, 2005. С. 353–364. Тогда анализ был ограничен 2002 г.

ТАБЛИЦА 4

Социальная стратификация российского общества. 2002–2006 гг.
(% от числа опрошенных)

Кластеры–социальные слои	Год	
	2002	2006
1. Высокостатусные	6	11
2. Эксперты	20	20
3. Реалисты	38	39
4. Новые бедные	11	8
5. Низкостатусные	25	23

Сравнение материальной дифференциации и социальной стратификации показывает довольно высокую устойчивость последней по сравнению с первой. Даже при некотором росте материального достатка социальный статус большинства населения остается на прежнем уровне, что говорит о слабой социальной мобильности и консервации социальной стратификации. Ресурсы большинства населения не позволяют перемещаться им в более высокие слои общества. Это особенно справедливо для двух слоев – реалистов и низкостатусных, составляющих в совокупности более 60% населения. Нельзя не учитывать близкие и отдаленные последствия такого состояния социальной стратификации для общества в целом и для судеб людей из этих слоев. В частности, система образования в России изменяется таким образом, что в процессе поступления в вузы и обучения в них обостряется конкурентная борьба за ресурсы, предоставляемые системой образования и в ней ярко проявляются эффекты социального неравенства. Между тем именно система образования служит тем легитимным каналом, который дает возможности для вертикальной социальной мобильности молодым людям из нижних социальных слоев. В России же все больше проявляется зависимость получения качественного образования не столько от способностей молодого человека, сколько от социального статуса, доходов, неформальных связей, места проживания и других ресурсов семьи. Шансы молодежи на получение хорошего образования при усилении материального и социального неравенства отнюдь не выравниваются и требуются специальные усилия государства для сближения стартовых возможностей при поступлении и обучения в вузах молодежи из социально незащищенных семей.

Итак, многомерный анализ социального расслоения в России показал, что структура материального расслоения за последние годы изменяется, а социальная стратификация консервируется, приобретает определенную устойчивость. За 15 лет преобразо-

ваний **сформировались слои успешных акторов**, имеющие ресурсы для адаптации к особенностям современного российского общества, которые действуют в соответствии с выработанной ими системой установок и ценностей. Они образуют слои, занимающие верхние позиции в системе материального расслоения и социальной стратификации, создают базу для формирования массового среднего класса. **Но возможности расширения этих слоев и сокращения низших слоев уже исчерпаны при сохранении тех тенденций развития, которые доминировали в прошедшие годы.**

Нужен новый экономический курс и социальная политика, которые увеличивали бы базу роста активных слоев общества за счет развития инновационных производств, расширения сектора услуг, науки и образования. Кроме того, актуально повышение оплаты труда в традиционных отраслях экономики и пространственное расширение зон экономического развития, их прихода в средние и малые города и села.

Требуется большая социальная защищенность государством слабых социальных групп, не имеющих возможностей обеспечить себе самостоятельно материальное благополучие. Пора отказаться от оценки бедности по нормативному показателю «величина прожиточного минимума», который занижен и социально ущербен, поскольку не отражает тенденций изменения структуры расходов населения и складывающихся в обществе социальных стандартов. Его использование искажает представления о действительном положении с бедностью в России. Необходимо разработать **национальный стандарт качества жизни** – комплекс социально приемлемых параметров существования семьи, дающий возможность большинству населения достойно существовать в своей стране, и сделать его нормативным показателем, в соответствии с которым и оценивать работу органов власти. Неотъемлемой частью национального стандарта должны стать показатели обеспеченности населения благоустроенным и комфортабельным жильем.

Выводы. Проблемы становления современных качеств российского общества

На современном этапе эволюции российского общества наблюдается глубоко противоречивый плюрализм базовых ценностей и ценностных позиций россиян, закрепляется совмещение контрастно разнородных структур, многие социетальные процессы приобретают асимметричный характер. Настоятельно ощущается потребность в становлении современных качеств российского общества как гибкой, сбалансированно развивающейся

системы, способной к адекватным ответам на внутренние и внешние вызовы.

Прежде всего, необходимо формирование общероссийского консенсуса относительно базовых ценностей, без которых невозможно «хорошее общество» в России. Нужен интеллектуальный дискурс о таких базовых ценностях, которые могут поддержать все социальные слои российского общества, все его политические силы. Сейчас России нужны не столько программы «К барьеру!», сколько программы «К взаимопониманию и согласию!».

Нужен новый курс во взаимоотношениях между федеральным центром и регионами. Не умаляя полномочий выстроенной вертикали власти, требуется дополнить ее развивающимися взаимоотношениями по горизонтали – между органами власти и гражданскими структурами, внутри регионов (федеральных округов, субъектов федерации, местных властей) и между ними. Властные вертикали и горизонталы – не взаимоисключающие, а взаимодополняющие структуры; именно их взаимодействие обеспечивает гибкость, сбалансированность и устойчивость развития общества как социетальной системы. Это требует повысить статус регионов не только как административно-политических единиц, но и как социокультурных сообществ в составе российского макросоциума. Это предполагает повышение ответственности органов управления за сбалансированное осуществление социокультурных функций регионов.

Повышение социокультурного статуса регионов и ответственности местных органов власти за его социокультурное развитие приблизит общество к индивидам, позволит обнажить общественное содержание действий чиновников во взаимоотношениях с гражданами, будет стимулировать гражданскую активность населения, формирование массовых политических партий, реализацию прав и свобод гражданина. В итоге существенно снизится одна из главных социальных опасностей, которая исходит от чиновников – пренебрежение правами граждан, отношение к ним как к подданным.

Актуально пространственное расширение процессов экономического развития, их прихода в средние и малые города, где сегодня, как правило, нет возможностей для реализации профессиональных амбиций молодежи и не только ее, – отток населения из этих городов не прекращается, а сами города все больше архавизируются. И не потому, что у государства нет средств, а потому, что не реализуются возможности государства для рационального использования имеющихся.

Необходимо разработать национальный стандарт качества жизни, который бы не сводился к ущербному прожиточному минимуму и позволил бы оценивать работу органов власти по приближению к цивилизованному его стандарту.

Человеческий потенциал России в контексте глобализации

Существо и реальность глобализации

Благодаря многолетней работе международных исследовательских коллективов в рамках «Программы развития ООН» (ПРООН) были определены объективные показатели качества населения любой страны и ее человеческого потенциала (ЧП), теоретически и технически отработаны процедуры получения этих показателей. Значение их в том, что они позволяют сопоставлять ЧП разных стран не только по его уровню, но и по заложенным в нем возможностям их цивилизационного развития. Поэтому знание индекса ЧП и других показателей может служить опорой для решения многих вопросов, возникающих в ходе развития как отдельных стран, так и мирового сообщества в целом. Конечно, они не исчерпывают содержания ЧП, не исключают возможностей выделения и других его аспектов.

Показатели ЧП могут включаться в различные теоретические построения, в том числе, связанные с анализом процессов глобализации при выявлении ее человеческого измерения. Последнее имеет значение и для России, ибо ее место в современном глобализующемся мире еще четко не определилось, а дальнейший ход событий в этом отношении в решающей степени будет зависеть от состояния и эффективного использования ее ЧП.

Данное утверждение имеет смысл не вообще, а в рамках определенной концепции глобализации. Ныне отсутствует единство в понимании этого явления, имеются его разнообразные трактовки. По нашему мнению, существо глобализации состоит в следующем.

Глобализация – это *объективный процесс* формирования всемирных связей, протекающий в экономике и других сферах общественной жизни и затрагивающий интересы всего или большинства стран современного мира.

Глобализация *образуется* на основе мощного развития сети торговых, финансовых, транспортных, информационных и других взаимосвязей, стягивающих весь мир в единое целое (конец XX–XXI вв.). Рубежное значение имеет здесь формирование «глобальной экономики» и единого информационного пространства.

В современной политико-правовой сфере наднациональные, в том числе политические, структуры (ООН) и неправительственные организации, система международного права, международные суды и т.д., можно рассматривать как проявления глобализации.

Будучи следствием интегративных процессов в различных сферах общественной жизни, она становится доминирующей тенденцией *и создает качественно новую основу для регионального социально-экономического развития.*

Следует различать, например, процессы формирования глобальной системы единого информационного пространства и ее функционирование в качестве всеобщей основы частных информационных процессов, задающей им определенные правила, императивы, нормы. Или иначе: это не только расширение, интенсификация и т.д. взаимосвязей, но появление в них нового качества – их глобальности. Государства создали международное право, но затем они должны ему подчиняться. Это принципиальное положение. На глобальном поле действуют разные субъекты – государства, транснациональные корпорации, мощный финансовый капитал, международные организации. Их деятельность, их отношения с остальным миром придают процессам глобализации конкретный облик.

По вопросу об истории глобализации в литературе существует большой разброс мнений. Некоторые авторы начальные этапы глобализации находят аж в первобытности. Получается, что у нее не было предыстории, была только история. Другие начинают историю глобализации с древнего мира, ранних цивилизаций, первых империй, третьи – с эпохи Возрождения, великих географических открытий и т.д. Нам представляется, что попытки относить к столь далеким временам начало глобализации непродуктивны, поскольку смешивают процесс глобализации с развитием любых межэтнических, межгосударственных связей и отношений. Глобализация – качественно новый, современный процесс. Конечно, он продолжает интегративные тенденции прошлого, имеет свою предысторию. Поэтому, на наш взгляд, история глобализации довольно краткая – несколько десятилетий, а предыстория длилась по крайней мере несколько столетий. Например, сюда хорошо вписывается отмеченное К. Марксом *создание мирового рынка* в XVIII–XIX вв. Великие географические открытия, развитие капиталистического товарного производства с его мануфактурной, а затем и промышленной техникой резко увеличили массу товаров, выбрасываемых на рынок. Торговля, рынок стали той мощной силой, которая привела к преодолению былой изолированности и установлению экономических, а затем и политических и культурных связей между странами и регионами планеты; здесь следует искать первые зачатки глобализации. Во всяком случае, созданием торговых связей между странами, расположенными на всех континентах Земли, рынок уже заявил о заложенных в нем возможностях. Но о глобализации в XIX в. говорить рано.

Ее история началась именно во второй половине XX столетия и характеризуется двумя основными чертами.

Во-первых, глобализация всегда есть стирание или преодоление границ. Так, создание Интернета стало возможно потому, что границы для потоков информации либо не устанавливались, либо отменялись. Перешагивающие любые границы мировой финансовый рынок, Шенгенские соглашения, обеспечивающие свободное перемещение людей в рамках Европейского союза и т.п. – всё это элементы глобализации. Вступление во Всемирную торговую организацию (ВТО), устраняющее или смягчающее таможенные барьеры, открывает страну для иностранных товаров. Здесь снятие границ вызывает процесс установления *единого* рыночного пространства, т.е. некоего единообразия.

Представляется также, что устранение границ может протекать двояко: как унификация, устранение специфики объектов, вовлекаемых в процесс интеграции. Во-вторых – идея всемирности. В условиях глобализации она видится по-новому. Так, «глобальная экономика» рассматривается не как сумма национальных экономик, а как некая нераздельность, целостность. И. Валлерстайн противопоставил подобному пониманию глобализации идущий от Ф. Броделя миро-системный анализ. Что же касается глобализации, то, как он полагает, «в том смысле, в каком этот термин используется большинством авторов в последние десять лет, “глобализация” обозначает якобы новый, недавно возникший процесс, в котором, как утверждает, государства *более* не являются основными центрами принятия решений, но оказываются, причем именно в последнее время, элементами структуры, где свои правила диктует “всемирный рынок”, весьма загадочный, но вполне объективно существующий»¹. Эта критика не беспочвенна. Но следует признать, что экономические, информационные и некоторые другие связи и отношения ныне обретают новое качество, что и дает основание рассматривать глобализацию как этап в динамике современного мира.

В рамках миро-системы всемирность остается сложной совокупностью, а не предстает в виде единого целостного образования. Иначе говоря, она не отражает специфики глобализации.

Как объективный процесс, глобализация не может быть «отменена». Это естественный процесс, определяемый достигнутым человечеством уровнем технологического, экономического и культурного развития. Он есть и с ним нужно считаться.

¹ Валлерстайн И. Конец знакомого мира: социология XXI века. М., 2003. С. 262.

Но у глобализации имеется и другая – субъективная сторона, делающая ее весьма сложным и противоречивым процессом. Экономически развитые государства стремятся извлечь максимальную выгоду из своей финансовой и технологической мощи, создающую им привилегированное положение в современном мире. В наибольшей степени использовать глобализацию в своих целях удастся транснациональным корпорациям (ТНК). Тема эта всесторонне исследована экономистами, и мы здесь ее развивать не будем. Единственное, следует подчеркнуть, что пока глобализация не приводит к сглаживанию различий в уровне благосостояния населения различных стран. Напротив, разрыв по уровню доходов между странами, между богатым Севером и бедным Югом возрастает. Реакцией на это стало распространение антиглобалистских настроений и движений левого толка. Они считают глобализацию прямым порождением капитализма и стараются привлечь к своим протестным действиям внимание всего мира. Хотя их протест во многом справедлив, но в плане их исходная позиция крайне неопределенна и требует основательного теоретического обоснования. Хотим мы того или нет, глобализация – реальность, вызванная к жизни глубинными причинами современного технологического, экономического и социального развития. Поэтому не случайно наряду с антиглобалистами появилось течение альтерглобалистов. Они не отрицают позитивных сторон глобализации, но борются против ее отрицательных проявлений, вызванных эгоистической политикой развитых государств и ТНК.

Однако не все стороны жизни общества в равной степени поддаются глобализации. В разных сферах – политико-правовой, в культуре и др. – ее проявления имеют свои особенности.

Опыт свидетельствует, что вхождение государств в различные блоки, союзы, объединения может сопровождаться и добровольной передачей ряда функций государства международным органам. Этот процесс не обязательно связан с глобализацией. Другое дело, когда добровольность здесь заменяется подчинением и государству извне силой навязываются те или иные решения. Поэтому проблему национального суверенитета следует рассматривать конкретно, но, очевидно, что глобализацию не следует однозначно связывать с его ослаблением или потерей.

Взаимодействие культур, устранение границ для обмена культурными ценностями не ведет к единообразию, т.е. утверждению единой культуры. Хотя в литературе высказывается мысль, что западная массовая культура приобретает черты безнациональной и всемирной, но заменить или ассимилировать национальную духовную культуру она не в состоянии. Особенности различных

культур, а следовательно, их многообразие сохраняются. Вместе с тем имеются общечеловеческие нравственные ценности и нормы права, существуют наднациональные мировые религии. Казалось бы, эти факты противоречат утверждению о невозможности глобализации в сфере духовной культуры. Вопрос, действительно, сложный. Но, думается, что наличие общих моментов в культуре разных стран и народов не означает отрицания их своеобразия.

Другой вопрос, что выбраться из отсталости развивающиеся страны могут только обеспечив экономический рост с помощью современных технологий, науки и образования, подготовки специалистов. Следовательно, им необходима поддержка развитых стран. Здесь глобализация дает позитивные результаты.

Есть еще одна тема, которую в нашей литературе принято рассматривать как самостоятельную, отдельно от анализа процессов глобализации. Речь идет о так называемых *глобальных проблемах* (XX в.), т.е. проблемах планетарного характера, для решения которых требуется *соединение усилий всего человечества*. Они также имеют свою предысторию – в качестве локальных проблем. Так, например, во все времена люди, преобразуя природу в своих интересах, одновременно и разрушали природу: вырубали леса, загрязняли среду обитания, уничтожали некоторые виды животных и растений и т.д. Но эти вредные воздействия носили местный, локальный характер, во-первых, и природа могла сама восстановить первоначальное равновесие, устранить негативные последствия человеческой деятельности, во-вторых.

Но в XX в. произошел перелом: вред, наносимый человеком природе *из локального превратился в глобальный*, и, соответственно, опасности для самого человека от вызванных им изменений природы приобрели масштабы глобальных угроз. Здесь глобализация понимается в двух смыслах: как глобальность проблем и угроз, во-первых, и как невозможность их преодоления усилиями локальных сообществ и необходимость объединения всего человечества для решения этих проблем – во-вторых.

Людям свойственно объединяться против общего врага. Глобализация нависших над человечеством опасностей стала тем вызовом, который потребовал от мирового сообщества во имя собственного спасения выработки адекватного ответа. И речь идет не только об экологической, но целой совокупности глобальных проблем, которые человечество должно так или иначе решать, чтобы отводить от себя нарастающие над ним угрозы. В этих условиях само понятие человечества из абстрактной совокупности становится некой целостностью, сложившейся для достижения общих целей.

В процессах глобализации Россия занимает особое место. Совершенно очевидно, что Россия с ее запасами природных ресурсов, огромной территорией, многообразием национальных культур, конфессиональными различиями и сравнительно небольшим (не вообще, а для такой территории) населением, не сможет сохранить свою целостность, оставаясь слабым второразрядным государством. Что Россия может существовать лишь как сильное государство, понял еще Петр Великий, и это стимулировало его реформаторскую деятельность. Сегодня другая эпоха, но этот принцип не утерял своей значимости. Глобализация его только обострила, выдвинув в качестве критерия отбора и разделения сильных и слабых конкурентоспособность субъекта (страны, государства, корпорации) на глобальной арене. Из этой ситуации вырастает и один из самых значимых и болезненных вопросов современности: кто получает наибольшую выгоду от глобализации, и простой и естественный ответ – самые сильные игроки. Таковыми являются группа экономически развитых капиталистических стран и транснациональные корпорации. Против них и выступают антиглобалисты.

Не трудно предвидеть, что если Россия не решит своих социально-экономических проблем, активизируются центробежные силы и возрастет угроза распада с тяжкими последствиями для граждан страны. В условиях глобализации Россия должна быть конкурентоспособной, ее экономика – интенсивно развиваться, а не нести потери. В обеспечении курса на развитие решающая роль принадлежит ее человеческому потенциалу, его готовности к созидательной деятельности на современном научном, технологическом, организационно-управленческом и культурном уровне.

Глобализационный вектор анализа человеческого потенциала России

Целью любого анализа (исследования) является достижение истины. Но то, какое истинное знание нужно познающему субъекту, *что* он хочет знать об объекте познания, например, температуру воды, или наличие в ней всяких примесей, или ее химический состав, т.е., что он выделяет в качестве конкретного предмета исследования, зависит от решаемых им задач.

Нашей задачей является выяснение того, предъявляют ли какие-то особые требования к ЧП конкретной страны, в данном случае – России, процессы глобализации, и на какой ответ способна Россия с ее человеческим потенциалом.

Ответы зависят не только от фактов, но и от социальных ориентаций исследователя, его восприятия современного состояния российского общества и, соответственно, тех перспектив, на которые оно может рассчитывать. Эта исходная позиция определяет контуры той модели развития, которой отдается предпочтение. Факты играют важную роль, но следует учитывать, что их можно по-разному интерпретировать.

Конкретный вопрос о том, может ли ЧП России обеспечить быстрое развитие страны в условиях глобализации, достаточно ли для этого заложенных в нем возможностей остается дискуссионным. Поэтому представляется, что в этой ситуации российскому обществу важно определиться, на какое место в мире может оно претендовать, учитывая технико-экономический и интеллектуальный потенциал страны, и какой она должна быть, чтобы этому месту соответствовать.

Мы исходим из того, что Россия справедливо претендует на достойное место в мировом сообществе. Целью является возрождение России как великой державы, всемерное использование процессов глобализации для собственного развития, повышения народного благосостояния.

В любом случае ЧП страны должен служить ее кровным интересам, работать на ее будущее. В данном случае вопрос в том, какова возможная *отдача* ЧП России, его способность (или неспособность) действовать эффективно *в условиях глобализации* для реализации уже официально принятой инновационной стратегии. Она включает в себя укрепление интеллектуального потенциала общества, инновационный путь развития, создание современной технологической базы, развитие и всемерное повышение качества образования, решение проблем подготовки высококвалифицированных кадров и обеспечения потребности в рабочей силе, улучшение здоровья нации.

Очевидно, что эта стратегия обусловлена как общемировыми тенденциями инновационного развития, так и внутренними причинами – крайне негативными последствиями ельцинских реформ – и должна реализовываться независимо от глобализации. Однако контекст глобализации делает более острой конкуренцию, более напряженной борьбу за рынки, инвестиции, ресурсы, создает новые трудности (например, связанные с утечкой капиталов из страны), но и рождает новые возможности. ЧП России должен обеспечить ее включение в процессы глобализации, адаптироваться к новым для него условиям.

Если государство в указанных направлениях целенаправленной политики не проводит и пускает развития на самотек, страна попадает в жесткую систему внешних зависимостей и практиче-

ски лишается собственного суверенитета, и вместо достойного места в мировой системе попадает на задворки глобализации.

Кроме решения позитивных задач, Россия неизбежно будет сталкиваться с разнообразными проблемами, угрозами, опасностями. При этом следует иметь в виду не только глобальные проблемы и угрозы (экологическую, демографическую и др.), но и порождаемые процессами глобализации, более частные, но не менее острые проблемы, и готовиться к их преодолению.

Хотя сам по себе человек не средство, а цель, но человеческий потенциал страны есть главный ресурс, основное средство решения ее проблем в условиях глобализации.

Из многообразных аспектов ЧП мы хотим выделить те, которые характеризуют его состояние, уровень и способность решать стоящие перед страной проблемы. Они несколько отличаются от показателей ООН. К ним относятся:

- Здоровье нации, средняя продолжительность жизни, соотношение рождаемости и смертности. Огромные пространства России делают ее заинтересованной в быстром росте населения, достаточно суровые природные условия требуют специальных усилий для поддержания его здоровья, глубокие социально-экономические изменения создают для людей дополнительные психологические и моральные нагрузки. Поэтому вопросы физического и психического здоровья должны быть постоянно предметом особого внимания общества и находить отражение в политике государства. Свое слово должна сказать и наука. Но здесь не всё так просто.

Средняя продолжительность жизни в стране служит одним из важнейших показателей состояния ее ЧП. По этому показателю Россия сильно отстала от развитых стран. Ее демографическую кривую склоняет вниз падение рождаемости при росте смертности. Население страны уменьшается. Таковы факты. Однако эта невеселая реальность объясняется весьма уважаемыми демографами долговременным циклом, действие которого проявляется не только в России. Следовательно, волноваться по поводу того, что численность населения России сокращается почти на миллион человек в год, нет оснований, это закономерный, естественный процесс.

Но такое объяснение устраивает далеко не всех. Может быть, циклы и играют здесь какую-то роль, но то, что население страны отреагировало изменением динамики рождаемости и смертности на ельцинские реформы, проведенные по «безжалостному сценарию» – это очевидный факт, не принимать который во внимание столь же неверно, как и отрицать циклы. Именно реформы поставили страну на грань вымирания.

Эти разные оценки демографической ситуации в России определяют и разные подходы к демографической политике.

В последнее время государство приняло целый комплекс мер, призванных хотя бы приостановить падение численности населения России. Увеличены пособия на рождение ребенка, материально поощряется появление в семье второго и третьего ребенка, постепенно улучшается медицинское обслуживание будущих матерей и т.д. Законодательно стимулируется иммиграция в Россию, облегчается переезд и получение российского гражданства. Какие-то позитивные результаты эти изменения в демографической политике уже дают. Но некоторые демографы оценивают ее весьма скептически, утверждая, что серьезного улучшения демографической ситуации в стране она не вызовет, поскольку действуют «большие волны». Так ли это, не специалисту сказать трудно. Но, представляется, что стоит поддерживать столь гуманные меры, которые предпринимает государство для улучшения демографической ситуации, а не сеять равнодушия.

- Интеллектуальный потенциал. Его значение в условиях глобализации и становления «общества знания» только возрастает. Но его динамика в России до последнего времени была противоположна общемировым тенденциям.

Действительно, приватизация государственной собственности и либерализация цен обернулись для страны десятилетием «экономики спада». Новые «собственники» и не думали развивать производство. Они были заняты личным обогащением за счет распродажи даром полученных материальных ценностей. Этот процесс охватывал значительную часть доставшейся в наследство экономики. И до сих пор обрабатывающая промышленность влечит жалкое существование; сельское хозяйство не в состоянии обеспечить страну продовольствием и сырьем; рыночная система не устоялась и несет в себе криминальные черты, процветает коррупция, а значительная доля квалифицированного труда оказалась невостребованной ни обществом, ни государством.

После остановки производства инженеры, техники, квалифицированные рабочие вынуждены были податься в другие сферы деятельности. Произошла их деквалификация, а новые кадры не готовились, так как в них не было нужды. Это привело к ослаблению ЧП. Когда постепенно и небольшими порциями начала восстанавливаться экономика, страна почувствовала кадровый голод – нехватку квалифицированных кадров.

Значительным ударом по интеллектуальному потенциалу страны стала «утечка умов». Длительное недофинансирование фундаментальной науки, развал науки прикладной (также из-за ее невостребованности), почти полное отсутствие запросов на

новые технологические разработки, привело к эмиграции ученых, специалистов высшего класса, талантливой образованной молодежи. Они стали искать благоприятных условий для самореализации вне России, что при всех хитроумных оговорках на самом деле оказалось прямой интеллектуальной потерей для страны. Правда, те, кто и за рубежом смог работать по специальности, не были потеряны для мировой науки. Но это слабое утешение для науки отечественной, которой с огромным трудом приходилось поддерживать ее должный уровень в собственной стране.

Таким образом, два канала – переход в другие сферы деятельности и эмиграция в течение десяти и более лет работали на ослабление отечественного человеческого потенциала. К этому надо добавить некоторое падение качества школьного и вузовского образования, падение престижа науки и образования, упадок интереса к приобретению знаний.

Но все-таки интеллектуальный потенциал не был полностью разрушен. Удалось сохранить его значительную часть. И страна подошла к такому рубежу, когда стало возможным всерьез работать над его укреплением.

Надежду на возрождение вселяет то, что Россия сумела сохранить остатки былой научной, технологической, военной мощи и после десятилетия падения и развала, несмотря на беспрецедентные интеллектуальные и материальные потери и активное или пассивное противодействие, начала постепенно восстанавливать свои позиции в некоторых передовых областях науки и технологии, развивает систему образования, используя для этого благоприятную для нее ситуацию с ценами на сырье.

Духовный потенциал России, бесспорно, также принадлежит к важнейшим составляющим ее ЧП. Вряд ли к нему можно применять количественные мерки, но влияние его огромно. Его сердцевиной является *нравственное* начало. Созидательная деятельность человека опирается на знания и нравственные ценности и нормы. Первые позволяют действовать не вслепую, а целенаправленно и рационально, вторые обеспечивают возможность существования человека в обществе себе подобных и совместно действовать. Нравственное разложение равносильно распаду социальных связей.

В годы реформ общая направленность изменений в демографической, интеллектуальной, а в определенной мере и нравственной сферах была отрицательной. Рынок, к которому народ был психологически не готов, привел к серьезным нравственным катаклизмам. С одной стороны, рост преступности, алкоголизма, числа самоубийств, психических расстройств, криминализация экономики, разъедающая госаппарат коррупция, и, с другой –

апатия населения свидетельствуют о нарушениях нравственного здоровья общества.

Проблема возрождения России, включает в себя и ее духовное возрождение. Власть связывает его в первую очередь с православной религией и деятельностью церкви. Очевидно, что влияние религии возрастает и церковь может сыграть позитивную роль. Но здесь таятся и определенные опасности, связанные с клерикализацией страны. Церковь начинает проникать в деятельность государственных организаций, в систему образования – школы и вузы, в армейские структуры и т.д. Учитывая, что Россия страна поликонфессиональная, что в течение многих десятилетий граждане России формировались вне всякого влияния религии, такая активность православной конфессии может вызывать протесты и порождать внутренние противоречия. Поэтому следует активизировать и светскую духовность, одинаково относящейся к различным религиям. Справедливо писал М.С. Каган: «Коренное различие нравственности и религии состоит в том, что религиозное сознание по природе своей *монологично*, доводя *монолизм* до *догматизма* и *фанатизма* в утверждении единственной верности “моей веры”, тогда как нравственность толерантна, признавая право каждого человека на свободный выбор своих ценностей, если только они не подавляют ценности других людей»². Отрицание светской духовности, основанной на нравственных ценностях, нормах, императивах образует мировоззренческий вакуум, ибо далеко не всех удовлетворяет религиозная духовность. Развитие духовной культуры является необходимым моментом усиления ЧП России.

Подведем итоги.

Мы исходим из того, что Россия может сохранить свою целостность, и существовать как суверенное государство, лишь оставаясь сильной и великой державой. Это утверждение – не проявление какой-то особой «державности», а отражение реального положения вещей, которое глобализация не только не отменяет, а делает еще более настоятельным.

Важнейшее средство решения стоящих перед ней проблем – ее ЧП. Но, поскольку обусловленная «экономикой спада» динамика ее ЧП в 90-е годы XX в. и вплоть до последних лет была негативной, он серьезно ослаб. Сократилась численность населения страны, обнаружилось большие проблемы с состоянием его здоровья, в том числе у молодого поколения.

² Каган М.С. Глобализация как закономерность развития человечества в XXI веке // Глобализм в системе категорий современной культурологической мысли. СПб., 2005. С. 46.

Начавшийся подъем экономики натолкнулся на недостаток квалифицированных рабочих, инженеров, опытных управленцев и т.д. Несмотря на сокращение числа учащихся в школах не хватает учителей. Более чем вдвое сократилась численность научного сообщества, превысил все нормы средний возраст ученых, так как до сих пор в науку плохо идет молодежь. Большие сомнения вызывает у научного сообщества проводимая государством политика в области науки и образования. Под предлогом «адаптации к рынку» от фундаментальной науки требуют, чтобы она сама себя финансировала, и большие масштабы уже приобрело платное обучение, хотя ранее было обещано сохранение бесплатного образования. Наряду с рыночными, в систему образования проникают чуждые российской школе технократические подходы, в светскую школу – религиозные нотки. Большую тревогу вызывает ослабление среди некоторых слоев населения, в том числе молодежи, влияния нравственных регулятивов.

Поэтому, чтобы ЧП России мог эффективно служить повышению ее глобальной конкурентоспособности, требуется его усиление, приведение в соответствие с современными требованиями. Причем обе эти задачи должны решаться не последовательно, а одновременно, параллельно и взаимосвязанно.

Здоровье человека в России: реальные потери и возможные выгоды

В ближайшем будущем Россия столкнется с дефицитом человеческих ресурсов, обладающих здоровьем, надлежащим образом подготовленных, в том числе психологически, к условиям динамично изменяющейся, неуклонно нарастающей как объемы продуцируемых и используемых знаний, так и технологическую мощь глобализующейся цивилизации. Учитывая тот факт, что по прогнозам ООН к середине столетия население России уменьшится на 30–50%, необходимо как можно более продуктивно использовать те человеческие ресурсы, которыми будет располагать страна, поскольку именно граждане в той мере, в какой они развивают и реализуют свой человеческий потенциал, определяют место страны в мировом инновационном процессе.

Существует взаимосвязь между состоянием здоровья населения и экономическим развитием страны. Социально-экономические факторы риска, от которых зависит здоровье людей, буквально пронизывают все сферы их жизнедеятельности. Хорошо известно, что бедность является причиной плохого здоровья. По данным Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ),

она коррелирует с низкой продолжительностью жизни, высокой младенческой смертностью, плохим репродуктивным здоровьем, высокой заболеваемостью инфекционными заболеваниями, особенно туберкулезом и ВИЧ, потреблением психоактивных веществ, повышением количества депрессий и самоубийств, а также с ослаблением иммунитета и повышенной восприимчивостью к неблагоприятным факторам среды. Жизнь в бедности ассоциируется с более низкой ожидаемой продолжительностью жизни при рождении. В Европе разрыв в показателях ожидаемой продолжительности жизни населения, проживающего в странах с высоким и низким уровнем доходов, составляет в среднем 10 лет. Самый высокий показатель ожидаемой продолжительности жизни (свыше 79 лет) зарегистрирован в Италии, Франции, Швеции и Швейцарии, а самый низкий (в среднем 66 лет) – в таких странах, как Казахстан, Кыргызстан, Республика Молдова, Российская Федерация, Туркменистан, Украина³. Проблемы неравенства в состоянии здоровья не обошли стороной и Западную Европу. Богатство и здоровье не распределяются равномерно внутри стран. В частности, это находит отражение в том факте, что в группах населения более низкого социально-экономического статуса риск развития серьезной болезни и преждевременной смерти превышает таковой среди более обеспеченных групп населения по крайней мере в 2 раза. Сегодня в некоторых западных странах для ребенка, родившегося в бедной семье, риск смерти в грудном возрасте в 2,5 раза выше, чем у ребенка, родившегося в богатой семье.

Однако существуют и обратные взаимосвязи. Высокие экономические показатели оказывают положительное влияние на популяционное здоровье, а более здоровое население вносит более существенный вклад в развитие экономики. На уровне отдельного человека это выражается в том, что материальное благополучие обеспечивает лучшее состояние здоровья. Это – сбалансированное питание и качественное медицинское обслуживание, хорошие жилищные условия и гарантии в получении образования. В свою очередь, более здоровый человек продуктивнее в разных сферах жизни. Уровень здоровья оказывает значительное влияние на профессиональные успехи и получение интересной работы. В этом случае человек имеет возможности для самореализации, а уровень его здоровья и благополучия может расти. Таким образом, налицо единство различных характеристик благополучия человека: от материального до психологического и социального.

³ См.: Пресс-релиз ЕРБ ВОЗ/15/03 Копенгаген; Венеция, 15 декабря 2003 г. // www.euro.who.int.

В отечественных исследованиях довольно многочисленны выводы о том, что плохие экономические условия являются ведущими факторами риска для здоровья человека и популяции⁴. В то же время отмечается, что и для государства, и для политических элит, да и для простых людей здоровье не относится к числу приоритетов. Средний россиянин готов пожертвовать здоровьем ради достижения каких-то других выгод, например материальных или социальных. Это объясняется в частности и тем, что исследования, в которых акцент ставится на анализе влияния состояния здоровья человека на его благосостояние, а на популяционном уровне общественного здоровья – на экономическое развитие страны – проводятся явно недостаточно, а информация о результатах и вовсе остается в узком научном кругу. Тем не менее еще в 2003 г., анализируя здоровье в гуманитарном измерении, Б.Г. Юдин и Г.Б. Степанова подчеркивали, что как государство, так и его граждане слабо осознают то обстоятельство, что здоровье человека и здоровье нации – это тот критический ресурс, состояние которого определяет их жизнеспособность, их способность использовать себе во благо все другие ресурсы⁵. Сложилась такая традиция, в соответствии с которой все расходы на поддержание и улучшение здоровья воспринимаются лишь как затраты. Однако это неверно даже и с экономической точки зрения. «Сравнительно небольшие затраты ресурсов – как финансовых, так и собственного времени, и собственной воли в противостоянии вредным привычкам и для ведения здорового образа жизни, – способны принести весьма ощутимый эффект. Они позволяют предотвращать не только неизмеримо большие расходы на восстановление здоровья в будущем, но и связанное с болезнями ограничение возможностей вести полноценную, насыщенную жизнь»⁶.

Фактические подтверждения высказанным положениям содержатся в докладах Всемирного Банка⁷ и Европейской комиссии

⁴ См. например: Социальная защита населения / Под ред. Н.М. Римащевской. М.: ИСЭПН, 2002; *Римащевская Н.М.* Человек и реформы: секреты выживания. М.: ИСЭПН, 2003.

⁵ См.: *Степанова Г.Б., Юдин Б.Г.* Здоровье человека в гуманитарном измерении. М.: Ключ-С, 2003. С. 59.

⁶ Там же. С. 60.

⁷ Доклад Всемирного Банка является обобщением публикации «Рано умирать...» (2005), подготовленной Патрицио В. Маркесом, ведущим специалистом Всемирного Банка по здоровью, регион Европы и Центральной Азии (ЕЦА), при участии: Марка Цюрке и Лоренцо Рокко, Европейское отделение инвестиций в здравоохранение и развитие ВОЗ (Венеция); Мартина МакКи и Дейва Леон, Лондонский институт гигиены и тропической медицины; Джил Фаррингтон и Анатолия Носикова (Отделение ВОЗ в Европе, Копенгаген); Тийны Лаатикайнен, Национальный институт общественного здоровья Финляндии; Кирилла

ВОЗ по вопросам инвестирования в охрану здоровья населения и развитие (Венеция)⁸. В публикации Всемирного Банка рассматриваются потенциальные социально-экономические последствия резкого повышения распространенности сердечно-сосудистых и онкологических заболеваний, дорожно-транспортного травматизма, роста числа случаев отравления, самоубийства и насилия. Делается вывод о том, что в 78% случаев причиной смерти мужчин трудоспособного возраста стали болезни сердца, онкологические заболевания и травмы.

Россия – одна из немногих стран, где ожидаемая продолжительность жизни снижается. Особую тревогу вызывает рост смертности мужского населения в возрасте от 25 до 64 лет. Факторы, способствующие высокой смертности, связаны во многом с образом жизни большинства россиян. Это – злоупотребление алкоголем и курение, неправильное питание, низкие стандарты безопасности и т.п. Кроме того, имеют место трудности с получением высококачественных медицинских услуг, а также загрязнение окружающей среды.

Для взрослого населения России характерна также и более короткая ожидаемая продолжительность *здоровой* жизни, выраженная через показатель ожидаемой продолжительности здоровой жизни, или ОПЗЖ – суммарный показатель общего здоровья населения, учитывающий смертность, заболеваемость и серьезность болезней (менее 60 лет, тогда как в Великобритании, Германии, Франции и Италии – свыше 70 лет). В 2003 г., численность нетрудоспособного населения в России составляла свыше 9 млн. В результате сочетания высокой смертности и высокого показателя нетрудоспособности образовался, например, существенный разрыв между Россией и Швецией в оценке лет без потери трудоспособности в возрастных группах старше 45 и моложе 75 лет. Так, если в Швеции доля трудоспособных лиц в возрасте 54–59 лет составляет около 90% населения, то в России это число немногим более 70%. Разительные отличия между двумя странами объясняются главным образом высоким коэффициентом смертности среди российских мужчин и высоким показателем нетрудоспособности среди российских женщин. Так, до 70–74 лет доживает менее 40% здоровых мужчин 45–49 лет, из которых менее 20%

Данишевского, Московская медицинская академия, а также сотрудников отдела здоровья Всемирного Банка: Анне Маргрет Бакилана, Татьяны Логиновой, Вилли Де Гейнд, Эдварда Фрида, Джона К. Лангенбрюннера, Джинни Си и Альберто Гонима.

⁸ См.: *Suhrcke M., Rocco L., McKee M., Mazzuco S., Urban D., Steinherr A.* Economic consequences of noncommunicable diseases and injuries in the Russian Federation // www.euro.who.int.

сохраняют трудоспособность. В Швеции эти показатели равны 75 и 65% соответственно.

В 2003 г. сердечно-сосудистые заболевания, злокачественные новообразования и травмы стали причинами 78% смертей и потери 15,2 млн лет потенциальной жизни людей трудоспособного возраста (10,3 млн потерянных лет потенциальной жизни у мужчин и 4,9 млн лет у женщин). Только на долю ССЗ (сердечные приступы, инфаркт миокарда, острый коронарный синдром, застойная сердечная недостаточность, инсульт, заболевания почек, поражение периферических сосудов) приходится свыше половины всех смертей. Доля инфекционных, респираторных болезней и паразитозов составляет менее 10% в общей статистике смертей. Однако нельзя игнорировать угрозу увеличения ВИЧ/СПИДа.

Последние исследования показывают, что как минимум 40% смертей мужчин в молодом и среднем возрасте, так или иначе, имеют отношение к алкоголизму. Особое беспокойство вызывает широкое потребление алкоголь-содержащих продуктов, таких как лосьоны и технические жидкости, не предназначенных для приема внутрь. Будучи необлагаемыми акцизами, однако содержащие до 96% этанола, они оказываются дешевым и широко доступным источником алкоголя для многих людей.

Курение было общепринято среди российских мужчин на протяжении нескольких десятилетий и менее принято среди женщин. Сегодня же ситуация меняется под влиянием маркетинговых усилий мировых табачных компаний. Курение особенно возросло среди женщин в сельских районах.

Традиционная русская диета очень энергетична, что достигается большим содержанием в ней жира и малым количеством овощей. Однако и здесь ситуация меняется. Теперь можно получать свежие фрукты круглый год во многих местах, где раньше это было невозможно. Однако рынок также принес и угрозу в форме западных фаст-фудов.

Наконец, существует проблема высокой степени травматизма среди населения. Она порождает разнообразие форм насильственной смерти – начиная от ДТП и производственных травм и заканчивая убийствами.

В докладе ВОЗ акцент сделан на экономических последствиях плохого состояния здоровья взрослого населения в России. Авторы провели глубокий анализ статистического и эмпирического материала, математическое моделирование с целью ответить на следующие вопросы.

- Какой эффект здоровье взрослых, в особенности заболеваемость неинфекционными заболеваниями и травматизм, оказы-

вает на российскую экономику и экономическую продуктивность людей, населяющих нашу страну?

- Какой эффект окажет снижение темпов резкого ухудшения здоровья населения на показатели экономического развития страны?

Вывод, к которому приходят авторы: плохое состояние здоровья взрослых имеет негативные последствия для достижения материального благополучия на уровне как отдельного человека, так и домохозяйств. Эффективные действия государства по сохранению и улучшению здоровья могут сыграть важную роль в обеспечении высоких показателей экономического развития страны.

Основной вывод конкретизируется следующими положениями.

- Отсутствие на рабочем месте по болезни влияет на обеспеченность трудовыми ресурсами. В среднем по России каждый работник теряет 10 дней в год из-за болезни, тогда как в странах ЕС этот средний показатель составляет 7,9 дня; отсутствие по болезни влечет за собой прямые затраты на выплату отсутствующим работникам пособий по болезни, а также косвенные издержки из-за снижения производительности труда. В России общая стоимость официально зарегистрированных потерь рабочих дней по болезни варьирует от 0,55 до 1,37% ВВП (денежная стоимость этих потерь рассчитывается на основании количества потерянных за год рабочих дней: либо с помощью средней ставки заработной платы, что даст нижнее значение, либо по ВВП на душу населения, что даст верхнее значение этого показателя).

- Невыход на работу по болезни в течение одного рабочего дня обуславливает снижение ставки заработной платы на 5,5% у женщин и 3,7% у мужчин.

- Состояние здоровья оказывает значительное влияние на трудовую продуктивность и меньшее на уровень обеспеченности рабочей силой.

- Более ранний выход на пенсию при наличии хронических заболеваний в свою очередь влияет на обеспеченность рабочей силой (ожидается, что «среднестатистический» российский мужчина 55 лет выйдет на пенсию в 59 лет, а при наличии хронического заболевания он выйдет на пенсию в 57 лет); вероятность раннего выхода на пенсию или увольнения и получения доходов исключительно в виде государственной пенсии для работников, страдающих хроническими заболеваниями или алкоголизмом, выше, чем для здоровых людей. Чем ниже доход россиянина, тем в большей степени наличие хронического заболевания влияет на его решение уйти на пенсию. Это означает, что менее состоятель-

ные люди несут двойное бремя болезни: во-первых, они скорее всего чаще страдают от хронических заболеваний, а во-вторых, заболев, они больше страдают от экономических последствий заболевания, чем состоятельные люди. В результате неблагоприятные социально-экономические условия, как правило, становятся постоянными.

- Злоупотребление спиртными напитками значительно повышает вероятность потери работы.

- Смерть члена домохозяйства оказывает двойной эффект на самочувствие и поведение других членов семьи: увеличивается вероятность возникновения депрессии (на 53%) и растет потребление алкоголя; после смерти неработающего члена семьи потребление алкоголя увеличивается на 10 г в день, а после смерти работающего члена семьи – примерно на 35 г.

- Хроническая заболеваемость негативно влияла на уровень доходов домохозяйств, в особенности в период 1998–2002 (*ежегодная потеря 5,6% подушевого дохода*). Заявленное работником благополучное состояние здоровья приводит к увеличению размера заработной платы на 22% у женщин и 18% у мужчин, по сравнению с когортой населения, имеющего различные проблемы со здоровьем.

Рассматриваются также макроэкономические выгоды от снижения смертности в результате неинфекционных заболеваний (НИЗ) и травматизма в Российской Федерации (без учета воздействия снижения распространенности заболеваний). Основной вывод состоит в том, что российская экономика в целом получит значительные преимущества.

- Экономические выгоды оцениваются в 3,6–4,8% российского ВВП 2002 г. (по показателям экономической оценки года жизни в % ВВП на душу населения) от постепенного снижения смертности взрослого населения от НИЗ и травматизма до уровней стран Европейского Союза к 2025 г.

- Положительное воздействие на благосостояние за счет снижения смертности к 2025 г. до сегодняшнего уровня стран ЕС оценивается в 29% российского ВВП 2002 г. при использовании показателя измерения «цены жизни».

- Положительное влияние улучшения состояния здоровья взрослого населения на темпы экономического роста весьма существенно и со временем будет расти.

Анализ статистических материалов и исследования, проведенные авторами, указывают на то, что здоровое население – не побочный продукт экономического развития, а скорее может играть роль движущей силы экономического роста. Подобно этому, на индивидуальном уровне хорошее состояние здоровья является

важной детерминантой экономической продуктивности. Мало известно о взаимосвязи состояния здоровья и развития в условиях переходной экономики стран Центральной, Восточной Европы и Содружества Независимых Государств, которые сталкиваются с весьма специфической проблемой здоровья, главным образом связанной с НИЗ и травматизмом.

Согласно оценке ВОЗ, в 2005 г. Российская Федерация потеряла 11,1 млрд долл. США национального дохода вследствие влияния смертности населения от сердечно-сосудистых заболеваний (ССЗ), инсульта и диабета на уровень предложения рабочей силы и размер накоплений. Предполагается, что к 2015 г. размер потерь вырастет до 66,4 млрд долл. США. Для сравнения, например, в Великобритании эти значения составили около 1,6 млрд долл. США в 2005 г. и 6,4 млрд долл. США составят к 2015 г. Со временем эти потери в России лишь возрастут, поскольку каждый год умирает всё большее количество людей, и, следовательно, прогнозируемый совокупный размер потерь для экономики Российской Федерации за период с 2005 по 2015 г. составит уже 303,2 млрд долл. США, в сравнении с гораздо менее внушительной цифрой в 32,8 млрд долл. США для Великобритании.

Рассчитывая возможный экономический эффект от снижения смертности в результате НИЗ и травматизма, авторы показывают, что он значителен и не зависит от методов оценки. Если бы в России была реализована эффективная программа действий по улучшению здоровья населения, это имело бы решающее значение для обеспечения высоких темпов экономического роста на макроэкономическом уровне.

Авторы выделяют как минимум четыре основных пути, по которым осуществляется вклад хорошего состояния здоровья индивида и популяции в экономический рост. Это – увеличение производительности труда, рост трудовых ресурсов, повышение квалификации через образование и обучение, увеличение объемов сбережений для инвестирования в физический и интеллектуальный капитал.

Производительность труда. Люди с хорошим состоянием здоровья дают более высокие показатели выработки за отработанный час. Производительность у здоровых людей может повышаться как непосредственно за счет более активной физической и умственной деятельности, так и за счет реализации собственного потенциала, вследствие эффективного использования современных технологий, машин и оборудования, а также лучшей адаптацией к изменениям.

Трудовые ресурсы. Воздействие здоровья на трудовые ресурсы проявляется во взаимодействии двух факторов. Первый – эффект

замещения, который ведет к увеличению свободного времени и, следовательно, к более низкому уровню обеспеченности рабочей силой по мере уменьшения результативности работы. Второй – эффект изменения дохода – предопределяет стремление индивидуума, по мере сокращения (из-за низкой производительности) на протяжении жизни общего дохода к его компенсации другими видами труда, таким образом увеличивая обеспеченность трудовыми ресурсами.

Образование. В концепции человеческого капитала предполагается, что производительность труда у лиц с более высоким уровнем образования выше (они также имеют более высокие заработки). Дети с хорошим здоровьем и нормальным питанием получают образование более высокого уровня, реже пропускают занятия и преждевременно бросают школу. Поэтому улучшение состояния здоровья молодежи будет способствовать повышению производительности труда в будущем. Кроме того, поскольку хорошее здоровье связано с более высокой продолжительностью жизни, у более здоровых людей появляется мощный стимул к вложению средств в образование и обучение.

Сбережения и инвестиции. Индивидуальное и популяционное здоровье оказывает воздействие не только на уровень дохода, но и на его распределение: потребление, сбережения и инвестиции. Люди с хорошим состоянием здоровья имеют более широкие временные резервы, поэтому сберегаемая доля дохода у них выше, чем у лиц с плохим здоровьем. Можно ожидать, что при прочих равных условиях население, у которого отмечается рост продолжительности жизни, будет иметь большие сбережения. Увеличение ожидаемой продолжительности жизни и улучшение здоровья стимулируют вложение средств в физический и/или интеллектуальный капитал.

Основной вывод авторов состоит в том, что инвестирование в здоровье принесет ощутимые экономические выгоды. Это касается увеличения ресурсов как в самой системе здравоохранения, так и вне ее. Подчеркивается, что проблема не сводится лишь к наращиванию ресурсов, но требует также более рационального использования средств, имеющихся в наличии.

В докладах приводится три сценария, по которым возможно развитие ситуации со смертностью взрослого населения от НИЗ и травматизма к 2025 г.: оптимистический (достижение уровня ЕС), промежуточный (в результате определенной политики достигается уровень $\frac{1}{2}$ значений оптимистического сценария) и пессимистический (т.е. сохранение статус-кво). По оптимистическому сценарию смертность от НИЗ снижается на 4,6%, а от травматизма на 6,6%, промежуточный показывает снижение показателей на 2,3 и

3,3% соответственно. Сохранение статус-кво означает, что смертность сохраняется на нынешнем уровне до 2025 г. По некоторым оценкам, экономический рост, который наблюдался до 2008 г., может автоматически привести к снижению смертности от указанных причин. Однако, во-первых, долговременные тенденции (с 1986 г.) роста смертности от сердечно-сосудистых заболеваний и внешних причин, не дают повода для оптимизма. Во-вторых, особенно заметный рост уровня смертности от названных причин наблюдался в 1993–1995 гг. и происходит в последние годы (с 1998 г.), несмотря на хорошие темпы экономического роста.

По оценкам, размер статической экономической выгоды от постепенного доведения к 2025 г. смертности среди взрослого населения от НИЗ и травматизма до показателей, регистрируемых в настоящее время в странах ЕС (оптимистический сценарий), находится в интервале от 3,6 до 4,8% размера ВВП, полученного в Российской Федерации в 2002 г. Разница в росте ВВП на душу населения при реализации оптимистического и пессимистического сценария составляет около 3000 долл. США. Таким образом, основной вывод заключается в том, что прогнозируемый размер экономической прибыли составит такую величину, которая без труда компенсирует возможные издержки на разработку и практическую реализацию программ, направленных на укрепление здоровья населения и профилактику заболеваемости.

Однако, с точки зрения авторов доклада Всемирного Банка, существуют и факторы, препятствующие формированию устойчивой базы, необходимой для осуществления профилактики и контроля НИЗ. К ним относятся:

- *недостаточная координация мероприятий по этим направлениям* (отсутствует четкое определение и согласование функций и зон ответственности федеральных, региональных и местных органов здравоохранения);

- *недостаток квалифицированных трудовых ресурсов* (нехватка персонала, в том числе и среднего звена, специально подготовленного для реализации программы профилактики и контроля НИЗ, отсутствие специальных учебных программ медицинских академий, профессиональных учебных заведений, курсов повышения квалификации готовящих кадры для учреждений общественного здравоохранения и т.п.);

- *ограниченный доступ к информации по данной проблеме* (отсутствие широкомасштабных программ повышения квалификации сотрудников региональных и местных учреждений здравоохранения, направленных на ознакомление с современными подходами к профилактике и контролю НИЗ, а также трудности прямого доступа к информации по данной теме);

- *нацеленность только на лечение* (малая доля профилактических услуг, низкий уровень просветительской деятельности по разъяснению норм здорового образа жизни и воздействия факторов риска);
- *недостаточное финансирование деятельности, направленной на предотвращение НИЗ* (например, комплексных профилактических программ и мероприятий как на федеральном, так и на региональном уровнях);
- *недостаточные организационные возможности для осуществления мониторинга НИЗ и проведения соответствующей исследовательской работы* (отсутствие системы наблюдения и надзора, которая могла бы отслеживать динамику заболеваемости и обобщать собранные данные).

Меры по преодолению кризиса здоровья населения и демографической ситуации должны соответствовать глобальным тенденциям в развитии здравоохранения, которые придают большее значение сохранению здоровья людей, чем их лечению. В Российской Федерации существует насущная потребность в разработке и реализации на государственном уровне стратегии по улучшению состояния здоровья населения, а также программ практических мероприятий, направленных на борьбу с катастрофически высоким уровнем смертности населения трудоспособного возраста. Важно, чтобы критерии оценки эффективности тех или иных мероприятий по улучшению здоровья строились не столько на показателях освоенности финансовых средств, сколько на реальном улучшении здоровья людей, индикаторы которого разработаны в концепциях человеческого потенциала и качества жизни, в исследованиях, проведенных под эгидой Всемирного банка и ВОЗ.

Поскольку глубинные причины кризиса здоровья связаны с образом жизни россиян (особенно мужчин), наибольший интерес представляют программы, направленные на изменение этого образа жизни, а также профилактика заболеваемости. В связи с этим Россия может извлечь уроки из опыта некоторых других стран, включая Швецию и Финляндию, которые успешно претворили в жизнь программы, предусматривающие сокращение потребления алкоголя. Необходима разработка комплексной стратегии, направленной на снижение вероятности заболеваний, включая стратегию, ориентированную на население в целом, и стратегию профилактики заболеваний в группах повышенного риска. Важную роль может сыграть активизация частного сектора экономики. Для частных предприятий выгодно инвестировать средства в здоровье персонала для компенсации значительной части издержек, связанных с плохим здоровьем работников. Здоровье работника является существенной составляющей человеческого капитала

фирмы, ее ресурсом. Именно поэтому руководство предприятия может оказать позитивное влияние на поведение своих сотрудников и информировать их о рисках для здоровья так, как это не может сделать государство. Российская система здравоохранения должна быть реформирована в систему с более высокой ролью первичного звена, которая уделяет особенное внимание поддержке здорового образа жизни, профилактике заболеваний, созданию стимулов для предоставления качественных услуг и повышению гибкости бюджетных процедур.

* * *

Таким образом, материалы и выводы, представленные в докладах Всемирного банка и ВОЗ, создают почву для размышлений для лиц, принимающих решения в масштабах страны и реально озабоченных ее экономическим развитием. Сегодня на высшем государственном уровне много говорят и пишут о ценности здоровья и жизни, человеческом потенциале, благополучии в широком понимании, однако, как правило, эти важные слова остаются не более чем декларациями. «Ценность жизни» в России традиционно низка и представляется достаточно абстрактным понятием, в то время как «стоимость статистической жизни» человека имеет вполне реальный материальный эквивалент – 500 тыс. долл. США⁹. Оставляя в стороне чисто гуманитарные эффекты улучшения здоровья и снижения смертности, авторы аргументировано доказывают, что ни кардинального искоренения бедности, ни процветания не предвидится в том случае, если не будут предприняты серьезные комплексные меры на государственном уровне по улучшению здоровья населения. Государственное вмешательство в преодоление кризиса здоровья имеет шансы на успех именно в нашей стране. Следует отметить наличие глубоких социальных и психологических причин того, что у большинства населения с трудом формируется в сознании ценность здоровья, чувство ответственности за него, принимаются нормы здорового образа жизни. Исторически индивидуальные и общественные нормы в отношении здоровья, а также распределение баланса ответственности за здоровье личности между нею и государством намного отставали от мировых стандартов. Как в досоветской, так и в советской медицине были чрезвычайно сильны патерналистские тенденции, которые негативно влияли на возможности реализации своего выбора и принятия на себя ответственности

⁹ Стоимость жизни в России по состоянию на 2002 г. была оценена экспертами Всемирного Банка в весьма умеренную сумму 500 000 долл. США (подробнее см. доклад «Рано умираешь...»).

за свои действия в области сохранения и укрепления здоровья¹⁰. Внешняя детерминация поведения преимущественно сохраняется и у современных россиян.

В докладах отчетливо реализуется социально-экономический подход. Акцент делается на изучении общественного здоровья: например, демографические тенденции, заболеваемость, причины смертности в разных возрастных группах, количество и качество трудоспособного населения, экономические и социальные средства и последствия обеспечения здоровья населения. Человек в рамках такого рода подходов рассматривается как общественная единица, а его здоровье – как ресурс для оптимального функционирования на благо социума. При этом он предстает прежде всего как объект *потребления, использования* в процессах производственной или социальной практики. Критерием здоровья в этом случае выступают экономическая и социальная эффективность жизнедеятельности человека. В качестве мер по улучшению общественного здоровья предлагается совершенствование политики государства в сферах, связанных с обеспечением здоровья населения: здравоохранении, образовании, социальной защите, поддержке общественных организаций, разработке социальных технологий сохранения и укрепления здоровья т.п. Однако человек, его здоровье и потенциал не могут рассматриваться только в качестве трудового ресурса, экономической единицы, и тем более как средство достижения экономических целей. Приносящая удовлетворение работа позволяет человеку не только увеличить свой денежный доход, но и реализовать свои возможности, укрепляет чувство собственного достоинства, обеспечивает социальные гарантии. Здоровье человека, таким образом, является одним из важнейших его ресурсов, жизненно необходимых ему для того, чтобы реализовать свой потенциал, свои возможности, причем не только в производственной сфере, но и во всех других областях его жизни. Сегодня в понятие «здоровье» вкладывается гораздо более широкий смысл, чем прежде: оно должно включать такие формы поведения, которые позволяют улучшать и делать жизнь человека более содержательной, благополучной, достигать высокой степени самореализации. Хотелось бы подчеркнуть, что такие понятия, как здоровье и право на него, ценность жизни и благополучие, удовлетворенность жизнью и самореализация человека, находятся в неразрывной причинно-следственной взаимосвязи и должны рассматриваться в едином комплексе – в этом суть гуманитарного подхода к изучению здоровья и разработке программ

¹⁰ См.: Юдин Б.Г. Здоровье: факт, норма, ценность // Мир психологии. 2000. № 1. С. 64.

по его сохранению¹¹. Представления человека о здоровье и отношении к нему формируются в единстве с его ценностно-смысловой организацией. В исследовании, проведенном Г.Б. Степановой совместно с И.И. Ашмариным, было выявлено несколько типов ценностных представлений, которые характеризуются устойчивостью отношений к таким сферам жизни как здоровье, самореализация, образование, социальный статус и материальное положение¹².

Особый интерес в связи с этим представляет вывод авторов доклада об основных причинах заболеваемости НИЗ и травматизмом. Это – образ жизни россиян. Традиционно здоровый образ жизни как в научной литературе, так и в субъективных представлениях людей трактуется как формы поведения, включающие регулярное и правильное питание, физические нагрузки, соблюдение режима (отдых, сон), отсутствие вредных привычек (курение, алкоголь, наркотики). Однако исследования показывают, что здоровый образ жизни часто понимается скорее как психическая или социальная активность, развитие и тем самым снижается значение его физической составляющей¹³.

Таким образом, связи между здоровьем и поведением человека формируют поле для социогуманитарных исследований, ставят специалистов перед необходимостью поиска ответов на вопросы: какие культурные ценности и образ жизни рассматриваются обществом как здоровые и поощряются, каких ценностей и форм поведения следует избегать для сохранения здоровья, как могут повлиять различные профилактические программы, СМИ, социальная реклама на формирование поведения, сберегающего и укрепляющего здоровье.

Еще один вывод, к которому можно прийти, анализируя доклады. Образ жизни и здоровье – это проблема далеко не только здравоохранения. Разработка комплекса мер в области формирования у населения ценности здоровья и норм здорового образа жизни должна включать обоснованные рекомендации специалистов разных дисциплин: социологов, философов, психологов, педагогов, биологов и т.д. Эти меры целесообразно реализовывать в разных сферах и на разных этапах жизни человека: в семье, на

¹¹ См.: *Степанова Г.Б., Юдин Б.Г.* Здоровье человека в гуманитарном измерении. М.: Ключ-С, 2003.

¹² См.: *Ашмарин И.И., Степанова Г.Б.* Внешние условия и внутренние факторы реализации человеческого потенциала // Наука. Общество. Человек. М.: Наука, 2004. С. 340–359.

¹³ См.: *Степанова Г.Б.* Здоровый образ жизни: цель или средство: мат. конф. ЮНЕСКО «Социальная справедливость в здравоохранении: биоэтика и права человека» 7–8 декабря 2005 г. М.: Изд-во МГУ, 2006.

всех ступенях образования, в профессиональной среде, при организации досуга, в СМИ и т.п.

Учитывая такую многофакторность, можно сделать вывод о том, что задачи сохранения и укрепления здоровья россиян требуют комплексного подхода, скоординированного взаимодействия многих ведомств и главное – самого активного участия граждан. Говоря словами Б.Г. Юдина, это – *общенациональные задачи*¹⁴.

Нынешний акцент на здоровом образе жизни отражает необходимость развития у каждого человека потребности контролировать свое здоровье. Одна из главных задач здесь – формирование новой ценностной парадигмы, в которой здоровье будет занимать одно из первых мест. Принципиально важно, чтобы человек осознавал свою личную ответственность за собственное здоровье и благополучие, чтобы он активно участвовал в выборе и реализации стратегии сохранения здоровья. Это особенно важно в нашем нестабильном мире, где человек постоянно и вынужденно находится в ситуации выбора, принятия решения и адаптации к быстро меняющимся экономическим, политическим, социальным и экологическим условиям.

¹⁴ См.: Юдин Б.Г. Здоровье человека в контексте новых технологий // Социальная профилактика и здоровье. 2006. № 4. С. 26.

Проблемы справедливости в современных общественных дебатах – в России и в мире

В данном разделе рассматривается общее смысловое поле понятия «справедливость» и дается теоретический анализ одной из частных проблем теории социальной справедливости – справедливости использования невозполнимых природных ресурсов. При этом этические принципы, регулирующие экономическую политику богатых сырьевыми ресурсами стран, анализируются в контексте современной российской ситуации, определяющейся благоприятной для России конъюнктурой на мировом рынке энергоносителей.

Социальная справедливость: понятие, проблема, параметры

Обозрение сложившейся у нас дискурсивной ситуации относительно проблемы справедливости показывает, что не только для обычных людей, но и для политиков справедливость, как правило, выступает в качестве синонима общественного блага вообще, порядка, позитивного (в отношении граждан или государства, или того и другого одновременно) устройства общества. Это представление о справедливости довольно аморфно и не поддается строгой операционализации; оно почти расплывается, сливаясь с представлениями о разумности общественного устройства, правоупорядоченности общественных отношений и достоинстве нравов, а также способности государства разрешать социальные конфликты и обеспечивать безопасность граждан, внутреннюю и внешнюю. Такое понимание общераспространенно. Более точного употребления этого термина можно было бы ждать от политиков, но и они употребляют понятие «справедливость» и выражение «социальная справедливость» для обозначения любых социально позитивных общественных состояний и действий. При строгом же понимании социальная справедливость предстает как определенного рода предпочитаемый обществом порядок распределения имеющихся благ и необходимых тягот между его членами и как совокупность принципов, упорядочивающих притязания членов сообщества в отношении доступных благ¹.

Возможность общего и специального понимания справедливости – не только некое эмпирическое обстоятельство, она была

¹ Собственно в этом значении понятие «социальная справедливость» и возникает. Как сообщает Э.Флю, оно появляется в главе 5 книги Дж.С. Милля «Утилитарианизм» (1861) (*Flew A. 'Social Justice' isn't any Kind of Justice // Philosophical Notes. 1993. N 27. P. 6*).

теоретически зафиксирована еще Аристотелем. Общее понимание справедливости выражало для него благую упорядоченность и разумность общественной жизни, а частное – меру в распределении (при воздаянии/присуждении или обмене) благ. Оба понимания справедливости проходят через всю историю мысли². Однако с появлением понятия «мораль» как охватывающего все разнообразие моральных явлений действительная теоретическая надобность в общем понятии справедливости отпадает, тем более при дополнительных модуляциях понятия «мораль», учитывающих своеобразие «общественной морали» и «индивидуальной морали» (при всех теоретических и методологических ограничениях, присущих этим понятиям).

Тем не менее сколь бы неспециальным ни было общее понимание справедливости, оно имеет место, оно включено определенным образом в массовые ожидания и в идеологические высказывания, выстраиваемые в соответствии с этими ожиданиями, оно нормативно и ценностно нагружено и, стало быть, обладает императивной силой. Понимание социальной справедливости, может быть, и не столь безбрежно в программе партии «Справедливая Россия» или в послании президента Федеральному Собранию, однако оно широко настолько, что ставит под вопрос любые концептуальные ограничения, предлагаемые политической теорией; но хотя бы для того, чтобы показать идеологам «Справедливой России» возможную другую точку зрения, надо начать говорить с ними и, значит, говорить на знакомом им языке, т.е. с нестрогим пониманием социальной справедливости.

Итак, при общем и неспецифическом понимании социальной справедливости последняя выражается в а) обеспечении стабильности и развития общества, гармоничного развития способностей граждан, их готовности содействовать общему благу и стремлений к личному благу, б) степени адекватности успешных стремлений каждого к реализации частных интересов развитию блага целого, в) процедурах сохранения и увеличения общего блага методами, соответствующими смыслу самой идеи *общего* блага – без неоправданного ущемления чьих-либо интересов и гуманными, т.е. способствующими развитию частных способностей и интересов, г) степени благотворности общественного этоса для реализации индивидами базовых принципов морали, таких, например, как *«не вреди»*, *«уважай других»*, *«проявляй по отношению к другим солидарность»*, *«помогай нуждающимся»*. Только создавая условия для действенности этих правил, общество действительно

² Ср.: Гусейнов А.А. Справедливость // Этика: энцикл. словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 457–460.

может не покровительствовать и опекать, а содействовать и создавать условия для развития способностей членов общества, их благополучия, для обеспечения их прав и свобод.

Однако общество содействует частным инициативам и интересам пока они и политика общества по их содействию не угрожают благополучию, сохранению или выживанию общества. Перерастающий доминирующий в обществе порядок личность или группа, пока они не овладели обществом властно или духовно, воспринимаются обществом как опасность. Конфликты между частной инициативой, творчеством (потенциально разрушительного для status quo), личной свободой (в разнообразнейших их проявлениях) и общественным порядком неизбежны. В том, к каким способам и мерам ограничения частного прибегает общество, а также в том, какую степень частной инициативы, самостоятельности и свободы общество позволяет для себя приемлемой, – также проявляется социальная справедливость.

При строгом понимании, социальная справедливость трактуется как принципы и порядок распределения социальных благ и необходимого бремени. Последнее должно быть уточнено. Социальную справедливость следует отличать от правовой справедливости, предметом которой являются процедуры применения закона (например, в судебных решениях, в праве апелляции по судебным решениям), размер и условия наложения наказаний, если речь идет об уголовном праве, размер и порядок выплат компенсаций (исполнения компенсирующих действий) за причиненный ущерб, если речь идет о гражданском праве. По-видимому, нет смысла отличать социальную справедливость от политической справедливости, предметом которой является распределение власти – как государственной власти, так и власти в широком смысле слова, т.е. любых способов влияния на принятие решений, которое могут оказывать различные агенты гражданского общества и крупного бизнеса. Если в случае с правовой справедливостью мы имеем дело не столько с распределением, сколько с воздаянием, то в случае с политической справедливостью мы имеем дело именно с распределением – распределением таких благ, как власть и полномочия. Распределительный характер политической справедливости делает затруднительным и нецелесообразным ее отличие от справедливости социальной³. Предмет социальной справедливости – распределение собственности, вознаграждений (включая зарплаты) и доходов, гарантированного минимума жизненных благ, медицинских и образовательных услуг, условий

³ Ср.: Прокофьев А.В. Справедливость социальная // Этика: энцикл. словарь. С. 460–463.

доступа к ним, знаков почета, а также порядок соблюдения прав людей на свободу самовыражения и уважение личного достоинства. Таким образом, предметом социальной справедливости является распределение *благ* в виде *достояний* (прежде всего материальных), *возможностей, прав и привилегий* и *бремени* в виде *ограничений* собственности, вознаграждений и доходов, уровня гарантированных жизненных благ, возможностей и прав и *повинностей*. Распределение как благ, так и бремени становится предметом социальной справедливости, если это касается общественных принципов и стандартов. С этой точки зрения, распределение благ и бремени в корпорации или организации может быть или не быть предметом социальной справедливости.

Важным фактором социальной справедливости является и наличие общественного и правового порядка, обеспечивающего защиту собственности, возможностей, привилегий и прав, полученных на законном основании, и поддерживающей этот порядок моральной атмосферы в обществе. Иными словами, *порядок справедливости* конкретного общества выражается не только в тех принципах и стандартах, по которым происходит распределение благ и бремени, но и в заботе общества и государства о том, чтобы результаты этого распределения становились элементом положения вещей, а его произвольное (нелигитимное) нарушение признавалось бы неправильным, неправомочным и преступным.

Каковы возможные рационализации оснований справедливости? Например, Д. Миллер выделяет три основополагающих принципа, на которых может покоиться справедливость: *права, заслуги и потребности*⁴. В качестве прав Миллер указывает на права, определенные законом, институциональные права или моральные права. Институциональные – это такие права, которые вытекают из общепринятых правил, устоявшихся практик и имевших в прошлом место взаимодействий. Под моральными имеются в виду права, вытекающие из данных обещаний или юридически не оформленных соглашений. В этом смысле права выступают базисом для справедливости в ее консервативном выражении: они ориентируют на сохранение традиции, сложившегося порядка вещей, имеющегося коммуникативного опыта и взаимных ожиданий людей. Одновременно Миллер видит, что права могут быть основанием критического и трансформационного использования понятия «справедливость», когда именно апелляцией к правам аргументируется необходимость воздавать людям по их заслугам. Здесь, таким образом, происходит смещение от прав к заслугам. Однако критерий прав важен для справедливости и в другом

⁴ Miller D. Social Justice. Oxford: Clarendon Press, 1979. P. 27.

смысле, а именно том, который был задан кантовским категорическим императивом, в особенности, его вторым практическим принципом. Миллер говорит о приобретенных правах. Но точка зрения на права человека меняется, если принять во внимание так называемые прирожденные, или естественные права. По Канту, «прирожденное право только одно-единственное», и заключается оно в свободе, по крайней мере в ее отрицательной модальности – независимости от принуждающего произвола другого⁵. Если в приобретенных правах, обусловленных законодательством, социальными институтами, сложившейся практикой, имеющимся опытом, взаимными ожиданиями и т.д., люди в чем-то равны, а в чем-то неравны, то в праве на свободу хотя бы в ее минимальной форме независимости от принуждающего внешнего произвола люди от рождения равны. Это и есть *моральное право* в строгом смысле слова.

Заслуги в качестве основы справедливости, так же как и права, трактуются различным образом. Заслуги человека могут обуславливаться его добродетелями, его социально значимой продуктивностью и творческими достижениями, его компетентностью и т.д. Заслуги как критерий справедливости могут противоречить критерию прав человека (например, право на наследство может получить человек, не имеющий никаких заслуг ни перед оставившим наследство, ни перед обществом; однако справедливость будет заключаться именно в обеспечении права наследования) и критерию потребностей человека (наиболее нуждающиеся, как правило, имеют наименьшие заслуги).

Справедливость использования газонефтяных доходов: нормативные основания и российская практика

Сложившаяся в первые годы нового тысячелетия благоприятная конъюнктура на мировом рынке энергоносителей впервые за довольно длительный исторический период поставила перед российским обществом проблему долгосрочного планирования социально-экономического развития. Это обстоятельство предельно актуализировало исследование нормативных оснований использования национального достояния в виде природных ресурсов и доходов от их продажи. Оно потребовало от участников политического процесса определиться с характером обязательств государства перед каждым ныне живущим гражданином и перед национальным сообществом, которое стремится сохранить себя

⁵ Кант И. Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, ч. 2. С. 147.

вплоть до самого отдаленного будущего. По сути, отвечая на вопрос «Как надо использовать доходы от продажи российских энергоносителей?» любой политический деятель или чиновник определял и продолжает определять свое видение отечественной экономической политики в целом и ее нормативных оснований. При этом представители элиты неизбежно откликаются на ряд этических проблем, вокруг которых сконцентрированы практика принятия общественно значимых решений и общественный дискурс. Неизбежность обсуждения нравственной стороны экономических мероприятий задается как конституционной декларацией социального характера российского государства, так и прагматическим стремлением политиков учитывать «чувство справедливости» своего электората. Ключевыми проблемами такого рода являются: проблема честного отношения к потребностям будущих поколений, проблема согласования потребностей сосуществующих возрастных групп (или когорт) и, наконец, проблема оптимального совмещения усилий по уменьшению неравенства с усилиями по обеспечению эффективности и стабильности экономической системы.

Оценка значимости каждой из них для современной России существенно варьируется в зависимости от того, как понимается долгосрочная динамика мирового рынка энергоносителей. Можно предположить, что существенное долгосрочное падение цен на нем вполне возможно, а способности аналитиков прогнозировать грядущие колебания чрезвычайно ограничены. Таков возможный вывод из опыта продолжающегося мирового экономического кризиса, спровоцированного финансовым кризисом 2008 г. Тогда на первый план выходит практика текущего сбережения и расходования. В главный вопрос экономической политики благоприятных месяцев и лет превращается поиск источников бюджетной стабильности в периоды неблагоприятной конъюнктуры. Задача государственных экономических институтов состоит в том, чтобы создать страховку на самое ближайшее будущее и одновременно найти способы придания такого импульса экономическому развитию, благотворные последствия которого будут сказываться после нефтяного и газового бума. Используемые природные ресурсы в подобной перспективе (а она заведомо кратко- или среднесрочная) можно рассматривать без учета их невозполнимости, поскольку при таком сценарии экономические трудности, имеющие приоритетную значимость для национального сообщества, возникают задолго до потенциального истощения сырьевых источников. В этом случае акцент падает на последнюю из трех перечисленных проблем. Вопросы о судьбе будущих поколений и возможности использовать сырьевые доходы в целях безболезненной

перестройки системы пенсионного обеспечения превращаются в сравнительно маргинальные, ведь уже нынешнее поколение россиян может оказаться на длительный период в условиях простого выживания, и тяжесть его положения необходимо смягчить.

Есть, однако, и другие прогнозы по поводу будущего состояния рынка энергоносителей. Цены на нефть и газ могут рассматриваться в свете неизбежного истощения (или существенной нехватки) этих ресурсов в самом недалеком будущем при сохранении устойчивого спроса на них. Эта перспектива задается теорией так называемого пика Гумберта, которая предполагает, что объем мирового производства энергоносителей-углеводородов приблизился к своим предельным величинам. За этим моментом начнет ощущаться существенная нехватка легко добываемой нефти, и цены на нее будут расти уже не по политическим или экономическим причинам, а в связи с геологическими факторами⁶. В этом случае экономическая конъюнктура, при которой богатые сырьем страны окажутся в неблагоприятных условиях, может быть лишь временной (исключая сценарий полного коллапса мировой экономики). Данный прогноз сполна возвращает энергоносителям статус невозполнимых ресурсов и заставляет рассматривать в качестве ключевой проблему будущих поколений. Наши ближайшие потомки могут оказаться лишены одного из основных источников существования нынешнего поколения россиян, а это вполне может быть квалифицировано как историческая несправедливость. Каковы же нормативные рамки решения подобных вопросов?

Справедливость и будущие поколения. Чрезвычайно продуктивную попытку сформулировать концепцию справедливости по отношению к будущим поколениям предпринял известный британский политический философ Б. Эрри. Он предположил, что долг перед будущими поколениями выводится непосредственно из идеи фундаментального этического равенства и состоит в том, чтобы создать долгосрочные условия «устойчивого развития» (sustainable development). В самом общем виде требование устойчивости предполагает, что ныне живущие люди «не должны действовать так, чтобы их наследникам досталось сравнительно меньшее количество тех благ, которыми они пользуются сами»⁷.

⁶ См.: The Essence of Oil and Gas Depletion / Compl. by C. Campbell. Santa Cruz: Multi-Science Publishing Company & PetroConsultants S.A., 2002; *Deffeyes K.S.* Hubbert's Peak: The Impending World Oil Shortage. Princeton: Princeton Univ. Press, 2001; *Deffeyes K.S.* Beyond Oil: The View from Hubbert's Peak. Virginia: Hill and Wang, 2005.

⁷ *Barry B.* Sustainability and Intergenerational Justice // Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability / Ed. A. Dobson. Oxford: Univ. Press, 1999. P. 101. Развернутый обзор современных дискуссий, связанных с проблемой

При этом основным благом Б. Бэрри считает обеспеченную материально возможность выбора параметров собственной жизни.

Вторичные принципы справедливости вводят некоторые ограничения и уточнения базового нормативного тезиса. Так *принцип «равных прав»* учитывает, что действия ныне живущих людей могут создавать прямую и непосредственную угрозу гражданскому равноправию в будущем. Соображения, связанные с опасностью оставить будущим поколениям такую систему институтов, которая чревата систематической дискриминацией, должны иметь больший вес, чем соображения, связанные с обеспечением будущего уровня потребления. Дополнительные приоритеты составляет *принцип равенства «жизненных интересов»* (под «жизненными интересами» понимаются условия для здоровой жизни, полноценного труда, семейных отношений и т.д.). Удовлетворение этих интересов в будущем имеет приоритет над сохранением широкого жизненного выбора для представителей будущих поколений (и даже для ныне живущих людей).

Наконец, свои коррективы в трансгенеральную распределительную схему вносит *«принцип ответственности»*. Он обеспечивает интересы ныне живущих поколений, защищая их от неоправданных, избыточных жертв в пользу будущего. Он же снимает некоторые эпистемологические затруднения, связанные с неопределенностью будущих событий. Общий смысл принципа ответственности состоит в том, что справедливая компенсация потерь полагается только в тех неблагоприятных ситуациях, которые не представляют собой результат свободного и информированного выбора самого пострадавшего. Мы не ответственны за все аспекты положения даже ближайших поколений. Так, например, их численность, которая может значительно превышать нашу, находится в пределах их собственной компетенции. Это обстоятельство позволяет применять правило устойчивости так, чтобы население в отдаленном будущем рассматривалось как приблизительно равное нынешнему. По этой же модели следует рассматривать и характер предпочтений будущих поколений. Эти предпочтения не должны быть ни слишком дорогостоящими, ни слишком экстравагантными. В противном случае, наши преемники не вправе жаловаться на то, что предки не оставили им достаточно средств для полноценной, с их точки зрения, жизни.

Эти этические принципы охватывают оба ключевых аспекта отношений между сменяющимися друг друга поколениями: эко-

будущих поколений см.: Прокофьев А.В. Справедливое отношение к будущим поколениям: нормативные основания и практические стратегии // Этическая мысль: ежегодник. М.: ИФ РАН, 2007. Вып. 8. С. 124–150.

номические и экологические, и для задач нашего исследования являются слишком общими. Экономическую политику богатых сырьевыми ресурсами стран можно оценивать только на основе их (ключевых аспектов отношений между поколениями) дальнейшей конкретизации. Что же такое «устойчивое развитие», применительно к политике национального сообщества, активно использующего свои невосполнимые природные ресурсы? И как вообще может быть обеспечено справедливое распределение при расходовании того, что теряется безвозвратно?

Среди попыток ответить на эти вопросы выделяется выдвинутая в 1970-х годах концепция Дж. Хартвика. Она до сих пор остается предметом широкого обсуждения среди экономистов и служит основой принятия решений правительствами богатых ресурсами стран. С точки зрения Дж. Хартвика, все доходы и ренты от невоспроизводимого капитала необходимо инвестировать в капитал воспроизводимый, такой как машины. Именно эта стратегия обеспечивает справедливость распределения: «в этом случае ни одно поколение не станет менее преуспевшим, чем другое»⁸. При этом следует учитывать, что в современной экономической мысли присутствует тенденция к пересмотру тривиальных границ потребления и инвестирования, сбережений и расходования ресурсов. Так, Дж. Эткинсон, К. Гамильтон и Д. Пирс предполагают, что об устойчивом развитии страны, имеющей значительный добывающий сектор экономики, можно вести речь лишь тогда, когда она сохраняет положительные значения «истинных сбережений»⁹. Этот показатель определяется за счет уменьшения суммы «чистых внутренних сбережений», которые служат традиционным инструментом оценки состояния экономики, на величину истощения природных ресурсов и ущерба от загрязнения окружающей среды с последующим увеличением полученной цифры на величину расходов на образование. Эта формула не только позволяет учесть негативные последствия зависимости экономики от сырьевых доходов, но и демонстрирует действительное значение для экономической системы инвестиций в человеческий капитал. Некоторые экономисты предлагают учитывать при определении «истинных сбережений» наряду с расходами на образование другие аспекты «неосязаемого капитала» (например, развитость системы правосудия, эффективность государственного управления)¹⁰.

⁸ *Hartwick J.M.* Intergenerational Equity and the Investing of Rents from Exhaustible Resources // *American Economic Review*. 1977. Vol. 67, N 5. P. 972.

⁹ *Hamilton K., Atkinson G., Pearce D.* Genuine Savings as an Indicator of Sustainability // *CSERGE Working Paper*. 1997. N 3. P. 1–27.

¹⁰ Where is the Wealth of Nations? Measuring Capital for the 21st Century. Washington: IBRD/WB, 2006. P. 87–100.

Если оценивать состояние российской экономики в первые семь-восемь лет нового тысячелетия не в цифрах роста ВВП или роста стабилизационных накоплений, а в рамках более комплексных показателей оценки национального богатства, то ее положение нельзя считать столь уж перспективным. Так по данным «Зеленого справочника» Всемирного банка за 2006 г. уровень «истинных сбережений» России составил «-4,4%», несмотря на существенный рост валовых и чистых сбережений¹¹. Понимание этого факта должно определять уже не только масштаб, но и направление инвестиций сырьевой ренты. Их очевидные приоритеты: наукоемкие технологии, образование и развитие социальных институтов. Только в этом случае возможна полноценная экономическая компенсация будущих поколений на основе постепенной замены сырьевой ренты доходами от несырьевого сектора экономики и рентой интеллектуальной.

Дополнительную трудность создает оценка вложений нефтегазовых доходов в ценные бумаги иностранных государств и акции зарубежных компаний. Эти вложения формально соответствуют правилу замещения сырьевой ренты воспроизводимым капиталом и даже в какой-то мере правилу ее замещения машинами. Однако такая стратегия может вести к упадку и деградации национальной науки и промышленности и формирует дополнительную зависимость страны от состояния иностранных экономик и рынков.

Справедливость и возрастные когорты. Доля ресурсов, на которые вправе претендовать член общества при последовательном прохождении возрастных периодов, так же как и источник их получения, определяются устойчивым, коллективно разделяемым представлением, которое принято называть «общественным договором (или контрактом) поколений». В современных обществах такой договор носит институционализированный и централизованный характер, находя свое выражение в различных механизмах «государства всеобщего благосостояния» (прежде всего, в системе пенсионного обеспечения). К настоящему моменту в большинстве экономически развитых стран действуют условия договора поколений, сложившиеся в период после экономического кризиса 1930-х годов и Второй мировой войны. Эти условия (со значительными региональными вариациями) предполагают относительно невысокий возраст выхода на пенсию и довольно значительные выплаты пенсионерам, обеспечиваемые за счет отчислений из доходов работающего населения. Непосредственная цель пенсионной системы – предоставление пенсионерам макси-

¹¹ The Little Green Data Book 2006. Washington: WB, 2006. P. 256.

мального качества жизни и как можно большего уровня замещения допенсионной заработной платы. Эти принципы были сформулированы в документах Международной организации труда (в том числе в Филадельфийской декларации 1944 г.). В 40–70-е годы XX в. различные страны в той или иной мере подтягивались под этот стандарт, осуществляя свои пенсионные реформы¹².

Советская пенсионная система, формировавшаяся в ином политическом контексте, во многом воспроизводила те же самые черты. Она также была построена на «изъятии экономических ресурсов у работающего поколения и перераспределении их в пользу людей, переставших работать и вышедших на пенсию по возрасту» (Т. Малева, О. Синявская)¹³. Особенностью советской системы было то, что дифференциация пенсий оставалась незначительной, а их небольшие размеры компенсировались системой льгот и привилегий, которые были частью государственной политики по материальному обеспечению пожилых людей.

Если описывать послевоенный контракт поколений на языке теории справедливости, то в общих чертах он соответствует принципу, сформулированному в конце 1980-х годов американским этиком Н. Дэниэлсом: «Распределение преимуществ и тягот между поколениями справедливо, если каждое из следующих друг за другом поколений, проходя через стадии жизни, может ожидать точно такого же отношения к себе, каким было отношение к предыдущим и будет к последующим»¹⁴. Однако в условиях современной демографической ситуации существуют серьезные претензии к подобному принципу как к заведомо неисполнимому. Человечество в целом находится в стадии демографического перехода, который сопровождается одновременным падением рождаемости и увеличением среднего срока жизни, т.е. нарастающим сокращением работающего населения и увеличением населения пенсионных возрастов. Эти проблемы особенно остры в России, население которой также стремительно стареет. По некоторым оценкам падение абсолютной численности населения в трудоспособных возрастах составит в лучшем случае к 2025 г. 5 млн человек, а к 2050 г. – 12 млн, в худшем – соответственно 16 и 30 млн¹⁵.

¹² *Orenstein M.A.* Mapping the Diffusion of Pension Innovation // *Pension Reform in Europe: Process and Progress*. Washington, D.C.: International Bank for Reconstruction and Development/World Bank, 2003. P. 171–194.

¹³ *Малева Т., Синявская О.* Пенсионная реформа в России: о политической экономии популизма // *Отечеств. зап.* 2005. № 3. С. 218.

¹⁴ *Daniels N.* An I My Parents' Keeper? An Essay on Justice between the Old and the Young. Oxford: Oxford Univ. Press, 1998. P. 18.

¹⁵ *Синявская О.* Как повышать пенсионный возраст в России // *Отечеств. зап.* 2005. № 3. С. 202.

В рамках европейского и американского политического дискурса по проблеме пенсионных реформ в последние 20 лет вызревает понимание необходимости изменить саму нормативную рамку, в которой определяются справедливые формы материального обеспечения пожилого населения. Многие исследователи и политики полагают, что сегодня на повестке дня стоит масштабная коррекция контракта поколений. У нее есть два основных направления. Прежде всего, это формирование совместной ответственности общества и будущего пенсионера за его обеспеченную старость. Этой цели отвечает создание накопительной пенсионной системы с заранее определенными взносами. Продвижение этой идеи, наряду с проектом приватизации пенсионного страхования, стало основой деятельности Всемирного Банка¹⁶.

Однако подобная реконструкция системы не может служить панацеей. В случае кризиса, связанного с уменьшением доходности вложений, государству все равно придется принимать на себя социальную цену кризиса пенсионной системы. Кроме того, при движении к накопительной системе сохраняется значительная зависимость реформ от исторических традиций пенсионного обеспечения. В тех странах, где десятилетиями существовала система «солидарности поколений» пенсионеры и люди предпенсионных возрастов на момент реформы не имеют накоплений. Это означает, что финансировать их пенсии можно лишь за счет отчислений работающего населения, которое в свою очередь должно закладывать основу собственных накоплений. Таким образом, люди, принадлежащие к трудоспособным возрастам, в момент перехода обречены испытывать все недостатки обеих пенсионных систем и лишь ограниченно пользоваться достоинствами одной из них¹⁷.

Эти обстоятельства задают необходимость коррекции не только структуры, но и общих принципов пенсионного обеспечения. По мнению многих современных исследователей, на роль фундаментального принципа справедливости между возрастными когортами в условиях стареющего общества подходит правило «фиксированных относительных позиций» Р. Масгрейва. Применительно к проблеме пенсионного обеспечения оно предполагает, что «вклад и получаемые выгоды должны быть организованы так, чтобы постоянным оставалось соотношение за-

¹⁶ Averting the Old Age Crisis: Policies to Protect the Old and Promote Growth. Washington, DC: World Bank, 1994.

¹⁷ Myles J., Pierson P. The Comparative Political Economy of Pension Reform // The New Politics of the Welfare State / Ed. P. Pierson. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001. P. 313–315.

работных плат работающего населения и дохода пенсионеров» (Дж. Майлс)¹⁸.

Российский опыт принятия решений в этой сфере показывает, что в ходе проведения пенсионной реформы был учтен обрисованный выше круг проблем. Реформа 2002 г. была построена именно как попытка создать механизм совместной ответственности гражданина и государства в области пенсионного обеспечения. Однако (в отличие от концепции пенсионной реформы 1997 г.) она не ограничилась введением накопительного принципа, а установила совмещение накопительных и условно-накопительных пенсионных механизмов, что сохранило в руках государства определенные инструменты для осуществления правила Масгрейва. Вместе с тем проведенная реформа не разрешила автоматически проблем переходного периода. Российские демографы и экономисты предполагают, что «текущее финансовое состояние ПФ и среднесрочный прогноз позволяют говорить о высокой вероятности возникновения хронического финансового дефицита при самых разных экономических и политических сценариях»¹⁹.

При этом следует иметь в виду, что возможности самой пенсионной системы для устранения такого дефицита невелики. Рецепт увеличения пенсионного возраста в России не работает. Слишком низка продолжительность жизни населения. Пенсионный возраст может быть увеличен только для женщин и только в долгосрочной перспективе. Общее сокращение пенсий также не может рассматриваться всерьез: средняя пенсия едва превышает прожиточный минимум. Сокращение пенсионных расходов за счет ограничения размера пенсий работающих пенсионеров создаст амбивалентный эффект. Это приведет к тому, что они перестанут работать (дополнительное ослабление рынка труда) и перестанут отчислять средства в ту же самую пенсионную систему. Вместе с тем в соответствии с изменениями в пенсионном законодательстве, принятыми в 2009 г., Россия присоединяется к провозглашенным Международной организацией труда стандартам, определяющим коэффициент замещения утраченного заработка,

¹⁸ *Myles J. A New Social Contract for the Elderly? // Why We Need a New Welfare State / Ed. G. Esping-Andersen et al. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002. P. 141. Похожие идеи: Schokkaert E., Van Parijs P. Debate on Social Justice and Pension Reform: Social Justice and the Reform of Europe's Pension Systems // J. of European Social Policy. 2003. Vol. 13, N 3. P. 245–263; Kohli M. Aging and Justice // Handbook of Aging and the Social Sciences / Ed. R.H. Binstock. San Diego: Academic Press, 2006. P. 457–479; Gosseries A., Hungerbühler M. Rule Change and Intergenerational Justice // The Handbook of Intergenerational Justice / Ed. J. Tremmel. Cheltenham: Edward Elgar, 2006. P. 106–128.*

¹⁹ *Малева Т., Синявская О. Указ. соч. С. 209.*

производит переоценку пенсионных прав граждан, работавших до 2002 г. и т.д.²⁰

Подобное положение диктует экономическую стратегию, которая в значительной мере противоречит «правилу Хартвика». Определенная часть сырьевой ренты должна быть не инвестирована в воспроизводимый капитал в виде машин и технологий (или в акции высокотехнологичных компаний), а сохранена через систему предельно надежных и ликвидных вложений для покрытия дефицита пенсионного фонда. Это позволит смягчить в настоящем и в будущем проблему «двойной платы» для поколения перехода и создаст финансовый резерв для обеспечения правила «фиксированных относительных позиций».

Справедливость и экономическая эффективность в «сырьевом государстве». Одним из центральных вопросов теории справедливости традиционно считается вопрос о честных условиях так называемого большого обмена (т.е. установления баланса между стабильным, динамичным развитием экономики и степенью социально-экономического равенства). Для современной российской ситуации этот вопрос имеет особое значение. Основная тенденция постсоветской социальной истории России – углубляющееся неравенство богатств и доходов. На настоящий момент коэффициент GINI, фиксирующий разницу доходов самых богатых и самых бедных слоев населения, по официальным данным равен 30, а по более объективным неофициальным – от 41 до 63²¹. Это положение чрезвычайно сомнительно с нормативной и крайне опасно с прагматической точек зрения. Другими словами, определяясь с основаниями оценки российской социально-экономической политики, необходимо иметь в виду, что задачи обеспечения интересов будущих поколений и сохранения устойчивости пенсионной системы должно решать то поколение россиян, значительная часть которого испытывает на себе последствия масштабного экономического неравенства и имеет такой уровень жизни, который не позволяет удовлетворять даже базовые потребности человека. Перед российским государством стоит задача повышения уровня жизни ныне живущих граждан и снижения коэффициента GINI. Но вместе с тем нельзя забывать, что любые мероприятия, связанные с обеспечением всех трех политических задач, которые диктуются соображениями справедливости, способны негативно воздействовать на устойчивость национальной экономики.

²⁰ См.: URL=<http://www.rg.ru/2009/07/28/pensii.html>.

²¹ Неравенство неравенства // Стратегия и конкурентоспособность. 2006. № 8. С. 42.

Если обращаться к теоретическому арсеналу современной теории справедливости, то самым распространенным способом установления условий «большого обмена» является использование той или иной версии восходящего к Дж. Ролзу «принципа различия»²². Однако при этом необходимо иметь в виду, что «большой обмен» всегда осуществляется в *конкретной экономической системе и в конкретной экономической ситуации*. «Принцип различия» – это слишком абстрактная норма, чтобы непосредственно определять текущие социально-экономические стратегии. Следовательно, для обсуждения справедливости российской социально-экономической политики необходимо установить основные параметры экономической ситуации «нефтяного (шире – сырьевого) государства» и попытаться проследить тот политико-экономический эффект, который будут иметь в нем эгалитарные распределительные мероприятия. Итак, какие тенденции характеризуют положение государства, значительная часть валового внутреннего продукта которого приходится на сырьевой сектор экономики?

Во-первых, положение такого государства характеризуется большей вероятностью «голландской болезни». Так принято называть ситуацию, когда происходит отток труда и капитала из «несырьевого» и одновременно «торгуемого» сектора экономики (т.е. тех, отраслей, продукция которых может быть замещена за счет импорта). Это связано с двумя причинами. Прежде всего, сами добывающие отрасли оказываются наиболее привлекательными для вложения капитала. Кроме того, связанное с интенсивным экспортом сырья повышение курса национальной валюты ведет к тому, что импортные товары оказываются более дешевыми. В итоге, экономический рост в строительной отрасли и сфере услуг («неторгуемых» отраслях) сопровождается упадком сельского хозяйства и прогрессирующей деиндустриализацией страны, которая неизбежно порождает негативные экстерналии в области технологического образования и науки. При этом существенно, что укрепление национальной валюты, не исключает инфляционных процессов, а, наоборот, сопровождается инфляцией – постоянным ростом потребительских цен.

Во-вторых, сырьевая экономика оказывается крайне чувствительной к изменениям мировых цен на ресурсы. Их падение влечет за собой значительный дефицит бюджета, оно ставит под вопрос выполнение социальных, а также долговых обязательств

²² См.: Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1995. С. 77–84, а также: *Parijs P. Van Difference Principles // The Cambridge Companion to John Rawls / Ed. S. Freeman. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003. P. 200–240.*

государства (внутренних и внешних). Их колебания ведут к неустойчивости системы внешней торговли.

В-третьих, видимое благополучие экономики, устойчивые показатели роста ВВП создают иллюзию защищенности, которая ведет к сокращению вложений (в том числе в человеческий капитал), позволяющих обеспечивать экономический рост уже не на основе показателей добывающих отраслей. Любые серьезные структурные реформы (социальные, политические, экономические) могут казаться правительству ненужными на фоне сырьевого благополучия. Но даже там, где необходимость изменений оказывается осознанна, у правительств «сырьевых государств» возникает уверенность, что любые проблемы разрешаются простым вложением денег. Кроме того, в условиях изобилия и постоянного роста сырьевых доходов резко увеличивается вероятность безответственных вложений в громкие проекты, экономическая обоснованность которых крайне сомнительна (так называемая петромания).

В-четвертых, у самых разных участников экономического процесса формируется устойчивое рентоориентированное поведение. Они стремятся получить доступ к ренте, а это автоматически ведет к сворачиванию производительной предпринимательской деятельности. Наряду с тем, что борьба за доступ к ренте сама по себе ведет к непроизводительным расходам, она способна дестабилизировать политическую ситуацию и связана с резким увеличением уровня коррупции. Следует также учитывать, что в стране, живущей за счет сырьевой ренты, как правило, создается односторонняя, государствоцентричная политическая система. Во всяком случае, в ней оказывается невозможен равноправный диалог между бизнесом и властью, поскольку доходы бизнеса зависят преимущественно от распределения государственной властью доступа к ренте²³.

Теперь можно попытаться определить основные задачи правительства, возникающие в связи с этими неблагоприятными тенденциями сырьевого изобилия, которые в литературе принято называть «нефтяным проклятием». Прежде всего, в благоприятные в отношении ценовой конъюнктуры периоды необходимо лечение

²³ *Gelb A.* Windfall Gains: Blessing or Curse? Oxford: Oxford Univ. Press, 1988; *Auty R.* Sustaining Development in Mineral Economies: The Resource Curse Thesis. London: Routledge, 1993; *Karl T.L.* The Perils of the Petro-State: Reflections on the Paradox of Plenty // *J. of International Affairs.* 1999. Vol. 53, № 1. P. 31–48; *Gylfason Th.* Lessons from the Dutch Disease. Causes, Treatment, and Cures // Department of Economics, University of Iceland // Working Paper Series. 2001. № 6. P. 1–28; *Ploeg F. van der* Challenges and Opportunities for Resource Rich Economies // Discussion Papers from Centre for Economic Policy Research. 2006. № 5688. P. 1–70.

«голландской болезни», которое предполагает либо девальвацию национальной валюты (что ставит сырьевые отрасли в еще более выгодные условия, но при этом ведет к кризису «неторгуемый» сектор экономики), либо прямое и косвенное кредитование «торгуемого» сектора за счет изъятия природной ренты. Необходимость кредитовать «торгуемый» сектор экономики задает первое ограничение социально ориентированных распределительных мероприятий. Однако его значение не стоит преувеличивать хотя бы потому, что такая поддержка должна быть не столько объемной, сколько рациональной и эффективной. В противном случае, предприятия «торгуемого» сектора потеряют стимулы к тому, чтобы делать свой товар более конкурентоспособным.

Далее, постоянно присутствующая возможность существенных колебаний цен на мировых рынках требует создания надежных стабилизационных сбережений, которые смогут покрывать дефицит бюджета в неблагоприятные годы. Это обеспечивает в том числе долгосрочную способность государства исполнять свои социальные обязательства. Так задается второе ограничение распределительной политики, нацеленной на уменьшение неравенства. Однако следует учитывать, что масштабы стабилизационных сбережений должны определяться реальной динамикой рынков и потребностями бюджета на период перехода к системе экономии, а не самоценным стремлением демонстрировать глубоко эшелонированную макроэкономическую неуязвимость страны. В противном случае масштаб сбережений будет несправедлив, а аргументация в пользу увеличения стабилизационных накоплений превратится в прикрытие неспособности правительства эффективно использовать природную ренту.

Опасность запуска инфляционной спирали заставляет правительство проводить стерилизационные (т.е. по изъятию и замораживанию денежных средств, которые могли бы наводнить экономику) мероприятия. Эта деятельность совпадает во многом по своему непосредственному содержанию со стабилизационными мерами. Однако при ее осуществлении необходимо учитывать два обстоятельства. Во-первых, перед правительствами богатых ресурсами стран стоит и параллельная задача – поиски малоинфляционных и развивающих экономику способов вложения капитала. Во-вторых, вопросы сдерживания инфляции должны решаться таким образом, чтобы соблюдались интересы наименее обеспеченных слоев населения (в особенности, если они составляют значительный процент от общего населения страны и в данный момент находятся за чертой бедности).

Преодоление иллюзии защищенности требует вложений в такие долгосрочные инфраструктурные проекты, которые могли

бы сформировать фундамент экономического роста (или хотя бы экономической стабильности) по завершении периода изобилия будь то из-за истощения запасов или из-за изменения мировой конъюнктуры. Речь идет как о развитии материальной инфраструктуры, так и о человеческом капитале. По сути, необходимость такого рода проектов также ограничивает возможность сиюминутных мероприятий по выравниванию доходов, хотя в долгосрочной перспективе эти проекты поднимают уровень жизни и имеют выравнивающий эффект. Одним из непереносимых условий подобной проектной деятельности, которая может осуществляться как непосредственно государством, так и при государственной поддержке частного сектора кредитами или гарантиями, является преодоление «петромании».

Итак, допустимый масштаб эгалитарных распределительных мероприятий определяется путем выявления того остатка, который возникает после использования средств, необходимых для достижения перечисленных выше приоритетных экономических целей правительства сырьевой страны. При превышении этого масштаба негативные изменения в экономике ударят в первую очередь по самым малообеспеченным гражданам.

Однако эта обобщенная схема не учитывает, что все перечисленные задачи будут решаться в рентоориентированной экономике и системе государственного управления, пронизанной коррупцией. В этих условиях существует большой риск неэффективности государственных вложений, кредитов и гарантий. Одним из выходов могла бы стать концентрация правительства на стабилизационных и стерилизационных задачах, как в наименьшей степени сопряженных с растратой национального достояния. Но такой подход тождествен признанию собственного бессилия, он переносит решение тех же самых проблем на будущее и сопряжен с потерями, порожденными обесцениванием сбережений. Таким образом, правительству необходимо искать те способы достижения социально-экономических целей, которые, если не исключают полностью, то хотя бы минимизируют последствия рентоискательства и коррупции, а также сопровождать эту деятельность мероприятиями по совершенствованию системы государственного управления.

Анализ использования газонефтяных доходов в России в 2003-2009 гг. Российская Федерация, вступив в период благоприятной конъюнктуры на мировом рынке энергоносителей, попыталась использовать мировой опыт государственного администрирования природной ренты. А он состоит прежде всего в создании специализированных накопительных фондов с различным эконо-

мическим функционалом²⁴. В 2003 г. были внесены дополнения в бюджетный кодекс РФ, предполагающие создание Стабилизационного фонда (Стабфонда), формирующегося на основе доходов бюджета, возникающих за счет увеличения цены на нефть на мировом рынке выше установленной законом «базовой цены» (или цены отсечения)²⁵. Он стал своего рода подушкой безопасности и инструментом стерилизации денежной массы. Однако в принятом в 2003 г. законе не были определены обобщенные и долгосрочные нормативные ориентиры самого накопления средств. Возможно, что причиной неполноты российского законодательства был неточный экономический прогноз, в свете которого создавался Стабфонд. Последний задумывался как средство сохранения краткосрочных сбережений, необходимых для покрытия дефицита бюджета, но очень скоро силою вещей перестал выполнять только эту функцию.

Существует три ключевых вопроса, связанных со статусом Стабфонда, на которые правительство России пыталось дать свой программно-идеологический и практический ответ в течение пяти лет особенно благоприятной экономической ситуации 2005–2007 гг. Во-первых, это вопрос об оптимальных объемах долгосрочных сбережений. Во-вторых, вопрос о способах сохранения национальных сбережений (управлении средствами накопительного фонда). В-третьих, вопрос об экономически безопасных направлениях текущего использования нефтяных и нефтегазовых доходов.

Что касается первого вопроса, то до конца 2006 – начала 2007 гг. российское руководство находилось в поиске такой стратегии обращения с нефтегазовыми доходами государства, которая совмещала бы краткосрочные и долгосрочные цели и отвечала бы идее справедливости между поколениями. Такую стратегию попытался сформулировать министр финансов РФ А. Кудрин в ряде публичных выступлений и публикаций. Россия, по его мне-

²⁴ Анализ зарубежного опыта создания специализированных фондов см.: *Золотарева А., Дробышевский С., Синельников С., Кадочников П.* Перспективы создания стабилизационного фонда в РФ. М.: Ин-т экономики переходного периода, 2001; *Кудрин А.* Стабилизационный фонд: зарубежный и российский опыт // *Вопр. экономики.* 2006. № 2. С. 28–45; *Fasano U.* Review of the Experience with Oil Stabilization and Savings Funds in Selected Countries. Washington: IMF, 2000; *Davis J., Ossowski R., Daniel J., et al.* Stabilization and Savings Funds for Nonrenewable Resources: Experience and Fiscal Policy Implications // IMF Occasional Paper. 2001. № 205. P. 4–12; *Bacon R., Tordo S.,* Experiences with Oil Funds: Institutional and Financial Aspects. Washington: IBRD/WB, 2006.

²⁵ Используемая здесь информация, касающаяся законодательства, регулирующего деятельность накопительных фондов, а также их объемов, содержится на сайте Министерства финансов РФ: <http://www1.minfin.ru>.

нию, не может создать полноценного фонда будущих поколений, полностью возмещающего истощение природных богатств, поскольку она вынуждена увеличивать текущие социальные расходы. Вместе с тем у нее нет гарантий успешности мероприятий по освобождению экономики от сырьевой зависимости, позволяющих обеспечить высокий уровень жизни после исчезновения из бюджета страны сырьевых доходов. Отсюда следует необходимость создания двух сберегательных фондов, решающих разные задачи: резервного – гарантирующего устойчивость бюджета в трехлетней перспективе при значительных колебаниях мировых цен на нефть и газ и сберегательного – частично обслуживающего интересы будущих поколений. Последний позволит замещать сырьевые доходы до 2066 г., т.е. в течении 20 лет после истощения разведанных нефтегазовых месторождений²⁶. Этот срок может оказаться достаточным для окончательной диверсификации экономики. Данное предложение было положено в основание реформы использования нефтегазовых доходов, зафиксированной в очередных поправках в Бюджетный кодекс РФ (приняты в апреле 2007 г.). Однако попытки российской власти ответить на третий ключевой вопрос экономической политики привели к очень быстрому пересмотру этой стратегии долгосрочного сбережения. Суть этих изменений будет охарактеризована позднее.

При решении вопроса о способах сохранения национальных сбережений российское руководство оказалось в тисках следующего парадокса: долгосрочное накопление предполагает надежность и достаточно высокую доходность вложений (в противном случае накопления обесцениваются), однако высокая доходность в свою очередь связана с увеличением степени риска, который может быть скомпенсирован только эффективной системой управления средствами сберегательного фонда. Данный парадокс сопровождался дополнительной сложностью: часть сбережений, необходимая для решения стабилизационных задач, должна быть инвестирована в высоколиквидные финансовые инструменты. В 2006 г. вопрос об обеспечении долгосрочных накоплений спровоцировал спор между заместителем руководителя аппарата правительства М. Копейкиным и министром финансов А. Кудриным. Последний настаивал на необходимости сохранить механизм раз-

²⁶ См.: *Кудрин А.* Обеспечение долгосрочной устойчивости бюджета // *Время новостей*. 2006. № 224, 5 дек. (URL=<http://www.vremya.ru/2006/224/4/167058.html>); *Инфляцию вызывают не зарплаты* // *Коммерсант – Деньги*. 2006. № 51 (607), 25 дек. (URL=<http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=732913>); *Кудрин А.* «Наш бюджет зависит от нефтяных доходов...» // *Выступление на семинаре Высшей школы экономики (ВШЭ)*. 28 февр. 2007 (URL=<http://www.liberal.ru/sitan.asp?Rel=188>).

мещения средств Стабфонда, зафиксированный в законе, второй предлагал поделить эти средства на две части и вложить одну из них в акции зарубежных компаний²⁷. Такие же предложения содержались в докладе экспертов Всемирного банка «Управление сверхдоходами: возможности для России». Они предположили, что финансовые риски России компенсируются тем фактом, что доходность многих акций обратно пропорциональна ценам на нефть. Уже в 2007 г. предложение об инвестировании средств фонда было представлено Счетной палатой РФ. Однако Министерство финансов придерживалось консервативного способа управления национальными сбережениями – на средства Стабфонда приобреталась иностранная валюта, размещаемая на счетах ЦБ РФ, и долговые обязательства иностранных государств. Лишь позднее, после разделения Стабфонда на Резервный фонд и Фонд будущих поколений (позднее – Фонд национального благосостояния) круг ценных бумаг был расширен. Для первого – за счет обязательств международных финансовых организаций и зарубежных государственных агентств, а для второго – еще и за счет акций юридических лиц. Характерно, что в списке государственных агентств оказались в том числе локомотивы будущего финансового кризиса – американские ипотечные агентства.

В центре 3-летних (2004–2006 гг.) дискуссий по вопросу о текущем использовании нефтяных (нефтегазовых) доходов находился относительный инфляционный потенциал тех или иных способов их расходования. Министерство финансов РФ всё это время выдерживало позицию однозначного приоритета стабилизации бюджета и стерилизации денежной массы над любыми способами внутренней траты сырьевых доходов государства. Практические решения 2005–2006 гг. определялись компромиссом между жесткими приоритетами, провозглашенными финансовым ведомством, с одной стороны, и общественными ожиданиями и требованиями иных министерств – с другой. Сам Стабфонд в этот период использовался исключительно на цели погашения внешнего долга и покрытия дефицита Пенсионного фонда, а увеличение бюджетных средств, которые могли сразу же быть направлены на решение социальных и инфраструктурных проблем, произошло за счет назначения в 2006 г. новой «цены отсечения»: 27 долл. за баррель, вместо 20, установленных ранее.

Анализ общественно-политического дискурса последних месяцев 2006 – первой половины 2007 гг. показывает, что вопрос об инфляционном потенциале различных направлений использова-

²⁷ *Копейкин М.* Стабилизационный фонд: деньги должны работать // Известия. 2006, 13 марта (URL=<http://www.izvestia.ru/comment/article3087522>).

ния нефтегазовых доходов потерял свою остроту для его участников. Даже оценки Министерства финансов стали значительно мягче. Политика стерилизации была объявлена необходимой лишь до начала 2009 г., после чего кредитно-денежные ограничения использования нефтегазовых доходов перестанут играть существенную роль. Однако наиболее масштабная инициатива, связанная с текущим использованием нефтегазовых доходов, была предложена не правительством, а президентом в его послании Федеральному Собранию от 26 апреля 2007 г. Она касается способов расходования Фонда будущих поколений, который президент посчитал необходимым переименовать в «Фонд национального благосостояния». Этот фонд, по мнению президента, должен служить не только целям возмещения нефтегазового трансферта по мере истощения природных ресурсов. В его задачи будет входить обеспечение средств для стимулирования добровольного пенсионного страхования путем пополнения накопительных счетов, погашение дефицита пенсионного фонда и обеспечение капитализации институтов развития (Банка развития, Инвестиционного фонда, Российской венчурной кампании)²⁸.

На первый взгляд создается впечатление, что употребленный президентом слоган: «средства этого фонда должны работать на улучшение благосостояния как будущих, так и нынешних поколений», предполагает нарушение интересов будущих поколений, которые и так не получают полной компенсации потерянных природных ресурсов. Однако такой вывод совсем необязателен. Вложение средств в инструменты развития – это, по сути, вложения в будущую диверсификацию экономики, которая должна обеспечить постоянство национального дохода или даже постоянный экономический рост. А это означает, что президентом был предложен более рискованный, но в случае удачи более действенный путь обеспечения интересов будущих поколений. Он буквально отвечает правилу Хартвика. А если учитывать, что сценарий развития, позволяющий обеспечить нашим ближайшим потомкам статус рантье, был отброшен министром финансов как нереалистичный, то выбор между президентской стратегией и стратегией Минфина – это выбор между разными сроками, отводимыми на устранение сырьевой зависимости, и между разными объемами вложений, нацеленных на ее устранение. Что же касается использования средств Фонда будущих поколений в рамках пенсионной системы, то следует иметь в виду, что именно будущим поколениям придется обеспечивать правило «фиксированных относитель-

²⁸ См.: URL=http://kremlin.ru/appears/2007/04/26/1156_type63372type63374type82634_125339.shtml.

ных позиций» работающего и неработающего населения через несколько десятилетий. Таким образом, сегодняшним финансированием добровольных пенсионных накоплений мы можем снять с них часть будущей налоговой нагрузки.

Такова пунктирная история современной экономической политики России в отношении использования сырьевых доходов к моменту начала мирового финансового кризиса. Можно ли считать, что эта политика, соответствует идеалу справедливого распределения ресурсов? Если рассуждать абстрактно-моралистически, то хроническая недофинансированность социальной сферы, чрезвычайное неравенство в доходах, недостаточное производство разного рода общественных благ (от транспортной сети до качества окружающей среды) не позволяют даже обсуждать эту тему серьезно. Однако необходимо учитывать, что нынешнее положение страны формируется зависимостью от траектории ее предыдущего 15–20-летнего развития. В этой ситуации любые энергичные меры по устранению бедности, уменьшению неравенства, улучшению материальной инфраструктуры общества могли бы всерьез дестабилизировать существующую, без сомнения, перекошенную экономическую систему. И, учитывая высокий уровень коррупции, присутствующий в рамках всех масштабных инвестиционных программ государства, могли бы не дать планируемого эффекта.

Дополнительные основания для оценки избранной российским государством стратегии использования газонефтяных доходов дает мировой финансовый кризис, переросший в полномасштабный кризис всей мировой экономики. В ходе борьбы с ним руководство РФ задействовало средства обоих накопительных фондов. С марта 2009 г. началось перечисление средств Резервного фонда для финансирования бюджетных расходов как в рамках возмещения дефицита нефтегазового трансферта, так и вне его. Объем средств Резервного фонда упал при этом с 4,870 трлн рублей в феврале до 2,298 трлн рублей в октябре 2009 г. Прогнозы Министерства финансов по истощению средств фонда в конце 2008 г. составляли 7 лет, весной 2009 г. уже 1–2 года²⁹. Но в любом случае, очевидно, что Резервный фонд выполняет на сегодня более широкие задачи, чем те, что определяются законодательством: он возмещает не только выпадение сырьевых доходов, но и других доходов государства. Фонд национального благосостояния также был распечатан. С октября 2008 г. его средства размещаются в виде займов на российском фондовом рынке через

²⁹ Из выступления А. Кудрина на пресс-конференции в Совете Федерации, 22 апр. 2009 (<http://www.minfin.ru/ru/press/speech/index.php?pg4=9&id4=7342>).

Внешэкономбанк, который должен вернуть средства в бюджет через десять лет. При этом государство не выражает надежд, что данный способ управления средствами фонда будет способом их сохранения и преумножения. Совокупный объем средств фонда снизился с 2,992 трлн рублей в марте до 2,764 трлн в октябре 2009 г. По данным, экспертов Минфина его полное истощение наступит в 2014–2015 гг.³⁰

Сразу же выносим за скобки избранные государством способы передачи денежных средств финансовому сектору. Они могли бы быть гораздо эффективнее, прозрачнее и честнее. Однако сама по себе такая передача – это общераспространенная мировая практика борьбы с кризисными явлениями. И благодаря наличию двух сберегательных фондов у России были средства для того, чтобы ее осуществить. Многие экономисты и политики полагают, что именно сберегательные фонды спасли экономику от шока и полного провала. Другие говорят о неэффективности предпринятых в «тучные годы» мер и о потерянных шансах на диверсификацию экономики и решение инфраструктурных проблем. Однако от присоединения к последним удерживает мысль о том, что значительные бюджетные средства предыдущих лет расходовались на эти цели параллельно с накоплением фондов. Это не дало серьезных экономических прорывов, а средства даже не всегда полностью осваивались. Увеличение денежного потока вряд ли могло бы радикально изменить положение. В этом споре точку может поставить только дальнейший ход событий и специальные исследования.

Одно лишь ясно уже сегодня, проблема будущих поколений, как она ставилась при обсуждении судьбы сберегательных фондов в 2006–2007 гг., перестала быть актуальной для российского политического дискурса. Настоящий Фонд будущих поколений в России оказался невозможен. Даже в том скромном варианте, который предполагался стратегией А. Кудрина и обещал замещение газонефтяных доходов лишь на 20 лет после истощения разведанных запасов. Кризис показал, что российская экономика гораздо больше зависит от нефтяной и газовой конъюнктуры, чем это представлялось создателям этой стратегии. Потеря газонефтяных доходов не просто лишает бюджет газонефтяного трансферта, но и лишает устойчивости всю экономическую систему. Для реакции на изменения конъюнктуры России оказываются нужны настолько значительные средства, что накопление в пользу будущих поколений будет невозможным, пока не изменится сам характер экономики.

³⁰ См.: *Сидибе П.* Сырья стало больше // Российская газета. Центральный выпуск. 2009. № 5002, 23 сент. (см.: URL=<http://www.rg.ru/www.rg.ru/2009/09/23/minfin.html>).

Межрелигиозный диалог и межрелигиозные отношения в российском социокультурном пространстве

Естественное крушение противоестественной 70-летней официальной моноидеологической системы, самоисчерпанность государственного принудительного атеизма как ее важнейшей мировоззренческой составляющей, историческая обреченность изоляционизма как вектора культурной внешней политики и антитрадиционализма как установки политики внутренней – уже эти перечисленные тенденции позволяют понять, какую важнейшую роль предстояло сыграть религии на деидеологизированном постсоветском пространстве. Если же к названным «отрицательным» тенденциям примыслить «положительные» – такие как высвобожденная энергия мировоззренческого плюрализма, а также стремление многочисленных народов России к культурному и политическому самоопределению, – становится понятным, что взаимоотношения «религиозных субъектов» РФ не могут не быть одним из важнейших факторов, определяющих возможности развития и будущей целостности страны.

Важнейшей характеристикой развития межрелигиозных отношений в РФ, которую следует постоянно учитывать при рассмотрении конкретных ситуаций, следует считать их свободный, а потому и динамичный характер. Причину этого следует видеть в отказе постсоветского государства от какой-либо конкретной идеологической политики – за исключением установки на сохранение центростремительных сил в регионах РФ и нейтрализации хотя бы наиболее выраженных центробежных. В рамках решения этой «идеологически самой скромной» задачи допускаются весьма широкие амплитуды маятника государственных (на различных ярусах властной вертикали) предпочтений и приоритетов и в области религиозной политики. Тенденции и тем более результаты «свободной конкуренции» религиозных организаций – как традиционных для РФ, так и новых для нее, – при которой они соперничают и за внимание (и, соответственно, «понимание») государственных структур, направляются, но не предопределяются последними, позиции которых в регионах, помимо прочего, постоянно меняются с изменением «кадровой ситуации». В целом же государство закономерно поддерживает и даже направляет диалогические межрелигиозные инициативы. Об этом свидетельствует хотя бы учреждение 23 декабря 1998 г. Межрелигиозного совета России, включавшего вначале пять религиозных организаций – Русской православной церкви (РПЦ), Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМР), Совета муфтиев России

(СМР)¹, Конгресса еврейских религиозных организаций России и Буддийской традиционной сангхи России (после присоединились еще два по крайней мере объединения²), – который провел уже два межрелигиозных миротворческих форума и занимается также проблемами религиозного образования. Аналогичные «форумы религий» учреждаются и в отдельных регионах (см. ниже), равно как и двусторонние консультативные советы (например, христианско-мусульманские). Разумеется эти институциональные мероприятия имеют преимущественно *нормативное* значение и не способны устранять локальные межрелигиозные конфликты, но само наличие нормы позволяет по крайней мере ориентироваться в ее нарушениях.

Таковы основные «фоновые условия» межрелигиозных отношений в РФ. Что же касается их основных констант, то их следует видеть прежде всего в устойчивом представительстве самих их основных участников. Практически в каждом регионе РФ они представлены христианскими конфессиями и субконфессиями, мусульманами, буддистами, иудеями, рериховцами, новыми религиозными движениями (НРД) и обязательно той или иной разновидностью неоязычества. На это устойчивое ядро налагаются в некоторых регионах отдельные синкретические образования (типа хорошо уже знакомого рерихианства и начинающего распространяться в РФ бахаизма), которые трудно отнести и к традиционным религиям и даже к НРД (поскольку достаточно проблематична сама их «новизна»).

Межрелигиозные отношения в России: географические различия и общие закономерности

Основным предметом настоящего аналитического обзора являются основные *события* межрелигиозных отношений: любые факты контактов различных религиозных объединений, как *интеграционные*, так и *конфронтационные*, которые оказались достаточно значимыми, чтобы стать заметными не только для специалистов, но и для СМИ. Рассмотрим основные межрелигиозные события в рамках всех семи федеральных округов последних 10 лет в принятой географической последовательности.

Северо-Западный округ до совсем недавнего времени эти события практически «не поставлял». Среди фактов миролю-

¹ Позднее эта структура, соперничающая с ЦДУМР (обозначается и как ЦДУМ), стала называться Духовное управление мусульман Европейской России (ДУМЕР).

² В 2001 г. присоединились Федерация еврейских общин России и Координационный центр мусульман Северного Кавказа.

бия можно отметить заявления идеолога славянского язычества Архангельской области волхва Антона Полуэктова о признании им «богов всех народов» (и непризнании националистических тенденций в язычестве)³. Критическое высказывание одного из представителей РПЦ по поводу строительства (официально не-санкционированного) в Вологде мечети братьями Мастафиными – основателями вологодской мусульманской общины (1999), дало им повод обвинить епископа Вологодского и Великоустюжского Максимилиана в нетерпимости, но позже состоялись дружественные контакты между ним и председателем СМР Равилем Гайнутдином (сентябрь 2002)⁴. Более конфронтационные тенденции отмечаются в Карелии. Так, в 1990-е годы представители местной общины «истинно-православной церкви» (члены ее состояли из приверженцев коммунистов и «жириновцев»), выразившие антисемитские настроения, выступили против восстановления синагоги в Петрозаводске (они же трактовали протестантизм как буржуазную идеологию, родственную иудаизму, считая и православие больше идеологией российской государственности, чем исповеданием конкретного вероучения)⁵. Более острой стала межрелигиозная ситуация вследствие конфликта местного населения с эмигрантами-мусульманами, которая даже стала причиной встречи патриарха Алексия II с лидерами основных мусульманских объединений 20 сентября 2006 г.

Из межрелигиозных событий в *Центральном федеральном округе* можно отметить публичную поддержку Алексием II планов строительства в 2004 г. мечети в Москве (рядом с Татарским кладбищем), а также идею активистов Союза православных граждан (СПГ) Кирилла Фролова и Константина Затулина относительно целесообразности заимствований некоторых форм мусульманских социальных институтов (таких, которые действуют при Организации «Исламская конференция»)⁶. Зато негативную реакцию некоторых мусульман (с применением угроз) вызывает в настоящее время деятельность миссионерской общины о. Даниила Сысоева, направленная на обращение татарского и прочего этномусульманского населения Москвы – противоречащая, по их мнению, негласной конвенции между «традиционными религиями» РФ об ограниченном прозелитизме. Активное противодейс-

³ См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т. 2 / Под ред. М. Бурдо, С. Филатова. М.; СПб.: Летний сад, 2006. С. 44.

⁴ См.: *Силантьев Р.А.* Новейшая история исламского сообщества России. М.: ИИПК; ИХТИОС, 2006. С. 404–405.

⁵ См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1 / Под ред. М. Бурдо, С. Филатова. М.; СПб., Летний сад, 2005. С. 162.

⁶ См.: Там же. Т. 2 (со ссылкой на: Радонеж. 2005. № 5).

твие НРД оказывает Центр св. Ирины Лионского, возглавляемый Александром Дворкиным, готовым к сотрудничеству здесь даже с протестантскими конфессиями (деятельности которых на территории России многие лидеры РПЦ последовательно препятствуют). Строительство мечетей в Московской области (Коломна, Нарофоминск, Сергиев Посад) вызывало начиная с 1999 г. противодействие местных администраций, не без основания опасавшихся недовольства православной общественности. Так, тот же СПГ, например, требовал «приостановить строительство мечети в Сергиевом Посаде, пока не будет прекращена сегрегация Православия в Татарстане» (подразумевалось противодействие Равиля Гайнутдина строительству православной часовни в Набережных Челнах – см. ниже). Если общественно-политическое движение «Мусульмане России» усмотрело здесь «религиозную нетерпимость и ксенофобию», то ДУМЕР заняло более спокойную позицию (предложив строительство в Сергиевом Посаде вместо мечети небольшого молельного дома)⁷. В 1998 г. разгорелся конфликт, связанный с идеей строительства мемориальной мечети в Ярославле: после сбора подписей в православных храмах архиепископ Ярославский и Ростовский Михей направил губернатору и мэру письмо с просьбой перенести строительство мечети в другое место, чтобы не оскорблять историческую память православных⁸. Аналогичный конфликт имел место в связи с планами строительства целого мусульманского комплекса во Владимире, где местная епархия указала на неуместность такого рода мероприятия на том месте, где Богородица явилась в XII в. князю Андрею Боголюбскому⁹. А в Костромской области настоятель одного из православных храмов подал протест в районную администрацию в связи с началом строительства языческого капища на Лелевой горке (территория историко-культурного заповедника «Щелыково») общиной во главе с «волхвом Первом»¹⁰.

Наиболее широкий спектр межрелигиозных «событий» наблюдается в *Приволжском федеральном округе*. В Кировской области отмечен достаточно редкий случай межрелигиозного сотрудничества в деле благотворительности: глава Вятского благочиния прот. Алексей Сухих смог на поле социальной опеки неблагополучных семей установить контакты с местными мусульманами, иудеями и марийскими язычниками¹¹. Имеет место и древняя практика двоеверчества, когда, например, марийская язычица

⁷ См.: *Силантьев Р.А.* Указ. соч. С. 326.

⁸ См.: Там же. С. 329.

⁹ См.: Там же. С. 334–335.

¹⁰ См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т. 2. С. 435.

¹¹ См.: Там же. С. 387–388..

Эмилия Петрова (заведует культурным клубом в Уржумском районе) является одновременно прихожанкой православного храма, ссылаясь на библейское учение о единстве Бога¹². Значительно более конфронтационно настроено местное славянское язычество. Так, основатель движения «Светорусье», бывший советский диссидент Алексей Добровольский, проповедуя «русский национал-социализм» и сотрудничая с языческими меньшинствами и в других регионах РФ, выступает против «жидо-христианства», а два из пяти основных пунктов объединения «Стрелы Ярилы» содержат положения о том, что христианство, насильственно введенное на Руси, есть религия, русскому народу чуждая и что следует сотрудничать с языческими общинами других народов РФ, у которых «природное мировоззрение» (угрофинны, немцы и т.д.) и «которым противно жидо-христианское мировоззрение»¹³.

В Удмуртии же в одном из поселков мусульманка – предпринимательница Рауфа Кустарникова – возвела вместе с мужем православный храм, удовлетворив своих единоверцев тем объяснением, что большинство жителей поселка являются православными¹⁴. Иной была реакция на прямое обращение этнических мусульман: когда, например, активист-пятидесятник Т. Баянов начал на частной телекомпании «Альва» серию миссионерских передач «Путь к вере», это вызвало возмущение муфтията и татарских общественных организаций, которые добились через прокуратуру прекращения этих передач¹⁵. Однозначное отношение к православию у удмуртских и славянских язычников: если первые (в лице, например, «почетного жреца» Семена Виноградова) видят в нем русификаторскую силу, то вторые («Товарищество удмуртских русских», во главе с Львом Прозоровым, идеологом «русского национал-социализма») – навязанное поклонение «еврейским божествам»¹⁶. В Башкортостане активная и успешная миссионерская деятельность пятидесятников¹⁷ не встретила активного сопротивления мусульман, и руководитель ЦДУМР Талгат Таджуд-

¹² См.: Там же. С. 413.

¹³ См.: Там же. С. 412.

¹⁴ См.: ОВЦС: информ. бюллетень. 2004. № 10. С. 111.

¹⁵ См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1. С. 335.

¹⁶ Там же. С. 337.

¹⁷ Успех этой миссионерской деятельности связан в значительной мере и с умением пятидесятников адаптироваться к национальным обычаям тех народов, среди которых осуществляется евангелизация, включая, например, использование башкирского чаепития с национальным самоваром, не говоря уже о христианских песнопениях на башкирском или татарском языке. Подробнее см.: *Лункин Р.* Нехристианские народы России перед лицом христианства // Религия и общество: очерки религиозной жизни совр. России. М.; СПб., 2002. С. 368–369.

дин сказал старшему пресвитеру В.И. Мальцеву, чтобы пасторы только не тянули башкир и татар за рукав в церковь, а «Аллах потом разберется»¹⁸.

Имели место и «суперэкуменические коммерческие проекты»: организатор объединения «Аюрведы» Халит Шарафутдинов, сказавший о себе, что «по вере он мусульманин, а по убеждениям буддист, но вообще-то принимает и почитает все веры» и организовавший производство «святой свято-богородицкой воды» и «святой мусульманской воды», получил согласие на участие в постройке межрелигиозного храмового комплекса со стороны и Талгата Таджуддина и архиепископа Уфимского и Стерлитамакского Никона¹⁹. В изобилующем новыми религиозными образованиями Пермском крае обращает на себя внимание общество «Экология сознания» («Экологос»), руководимое Алексеем Трехлебовым, который изучает «ведические корни славян». Он выступает против «иудео-христианской культуры» в целом, считая, что самое древнее сакральное знание человечества – это Веды, библейский Иегова – это на деле сатана, а христианство – самое искаженное религиозное учение (несмотря на то что «Иисус... учился в Индии, а его Мать... тождественна богине Сарасвати») ²⁰. В Чувашии наблюдаются достаточно открытые христианско-мусульманские отношения: лидеры Чебоксарского муфтията Альбир Курганов и Айрат Хайбуллов часто встречаются с православным духовенством и выпускают совместные заявления по поводу оценки особо значимых событий²¹. Серьезное противостояние православия язычеству составляет важный фактор межрелигиозных отношений в Республике Марий Эл, где последнее, будучи глубоко укоренным в народе, получает и значительную поддержку со стороны властных структур.

В Татарстане резкое противодействие радикальных националистических организаций православию первой половины 1990-х годов было постепенно нейтрализовано сверху (при большом недовольстве радикалов политикой Шаймиева), и антиправославные (они же антирусские) акции²² стали носить более эпизодический характер. Устойчивые отношения взаимоподдержки сложились у архиепископа Казанского и Татарстанского Анаста-

¹⁸ См.: Там же. С. 379.

¹⁹ См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1. С. 70.

²⁰ См.: Там же. С. 532–533.

²¹ См.: *Силантьев Р.А.* Указ. соч. С. 213.

²² Вплоть до требований перестраивать Благовещенский собор в Казани в мечеть, отвергнутых президентом Шаймиевым (См.: *Филатов С.* Евразийство и религиозная жизнь Татарстана // Религия и общество: очерки религиозной жизни совр. России. С. 99).

сия с муфтием Габдуллой Галиуллином²³, а позднее архиепископ вместе с новым муфтием Гусманом Хазратом Исхаковым издал заявление о стремлении к этнорелигиозному миру²⁴. Вместе с тем до сих пор не урегулирован серьезный конфликт в Набережных Челнах, вызванный противодействием Татарского общественного центра (ТОЦ) строительству храма св. Татьяны: в 2001–2002 гг. националисты регулярно разрушали здание при попустительстве властей. Власти республики, националистические организации и мусульманское духовенство препятствуют кряшенам (крещеные татары) не только определять свою национальность исходя из своей конфессиональной самоидентификации, но и иметь (при том, что они составляют до 8% населения Татарстана) какое-либо представительство в органах власти²⁵. В 2004 г. суд оправдывает известного татарского националиста Рафика Кашапова (глава ТОЦ Набережных Челнов), обвиненного в разжигании межнациональной и межрелигиозной вражды²⁶.

В Нижегородской области складывались доверительные отношения между муфтием Имаром Идрисовым, возглавляющим местное ДУМ с архиепископом Арзамасским и Нижегородским Георгием; Идрисов также участвовал в диалоге с католиками и протестантами. Однако в 2006 г. он резко выступил против проникновения РПЦ в армию и введения в школах «Основ православной культуры» (не устраивало его и широкое финансирование в стране православного храмостроительства из бюджетных средств). Отрицательное отношение к православию демонстрирует Нижегородское Теософско-Рериховское общество, а также экзотическая «Обитель в честь образа Пресвятой Богородицы “Воскрешающая Русь”», возглавляемая матушкой Фотинией Светоносной. Матушка, пытающаяся осуществить феминистскую революцию в религии и называющая себя Евой, а также главным «впереди идущим Христом» (помимо нее имеется еще шесть, принадлежащих к разным вероисповеданиям), считает РПЦ безнадежно зараженной фанатизмом, а покойного Алексея П... инкарнацией Понтия Пилата²⁷.

Но наиболее насыщенные межрелигиозные «события» происходят все-таки на *Южный федеральный округ*. Своеобразие их,

²³ Архиепископ даже оказал моральную поддержку муфтию во время захвата им мечети Аль-Марджани и медресе «Мухаммадия», которые власти не хотели ему отдавать (См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1. С. 283).

²⁴ См.: Там же. С. 282.

²⁵ См.: Там же. С. 144.

²⁶ См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т. 2. С. 682.

²⁷ См.: Там же. Т. 1. С. 126. Основная причина столь резкого заявления состояла в том, что патриарх «светоносную матушку» не принял.

например, в Калмыкии связано с тем, что президент республики К. Илюмжинов не только проводит определенную государственную политику по отношению к религиям, но и сам строит своеобразное НРД, – «космическое мировоззрение за объединение всех религий», и потому действия «главы калмыцкого народа» нельзя считать по отношению к религии лишь «внешним фактором». Учитывая пробуддийскую позицию президента (при толерантном отношении к другим религиям), руководство епархии отказывается от прямой миссионерской деятельности в буддийской среде. Зосима, епископ Элистинский и Калмыцкий, ссылаясь на то, что буддисты и сами по себе христианизируются, принял приглашение буддистов посетить Тибет, поддерживает дружеские отношения с буддийским духовенством, посещает дацаны по религиозным праздникам (ламы в свою очередь приходят в собор на Пасху), окормляет совместно с ламой Ринчен Дагва казачье войско. Президентская «суперэкуменическая» политика успешно наложилась на природный синкретизм местного населения: по мнению названного епископа, большинство православных казаков носят, помимо креста, и буддийские амулеты, а казаки-буддисты «симметрично» почитают Христа богом, а Богородицу – богиней²⁸. Хорошие отношения с буддистами наладились и у очень небольшого католического прихода в Элисте. Президентской политикой определялось и отношение епархии к мунитам. Когда Илюмжинов не скрывал родства своих синкретических взглядов с мунитскими, епископ Зосима также пытался наладить с ними отношения, но когда после критики в российских СМИ президент отказался их поддерживать, Зосима также «прозрел», признав, что не сразу разобрался в сектантской сущности этой организации²⁹.

В Ставропольском крае, близком к «горячим точкам», налаживались добрососедские отношения между православными и мусульманами. Митрополит Гедеон проводил политику миротворчества совместно с мусульманскими лидерами, выступая за сохранение целостности РФ, и эту линию в настоящее время продолжает митрополит Феофан. В сентябре 2004 г. митрополит Феофан организовал конференцию с участием представителей мусульманской, иудейской и буддийской общин Северного Кавказа, посвященную нравственной оценке трагедии в Беслане³⁰. В Краснодарском крае близость к кавказским республикам сформировала у митрополита Исидора установку на отказ от миссионерской деятельности среди мусульман и на установление тесных

²⁸ См.: Там же. С. 129.

²⁹ См.: Отдел внешних церковных связей московского патриархата: информ. бюллетень. 2004. № 9. С. 107–108.

³⁰ См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1. С. 416.

отношений с мусульманским духовенством (в связи с этим осуждаются протесты православных, пытающихся евангелизировать мусульман и переводить Евангелие на кавказские языки)³¹. Пока еще незначительную, но растущую проблему создают опыты религиозного обеспечения на неоязыческой основе, сепаратистского движения среди кубанского казачества, пример которого дает община «Круглик», организованная Дмитрием Подлипенцевым, в «космологической системе» которого казаки становятся потомками «четвертой подрасы атлантов», получившими прямой дар откровения от пророка Заратустры. Православие трактуется этим лидером как форпост российских интересов в регионе, а все «иудеохристианство» в целом – как ложная религия, навязанная казакам их многочисленными врагами³².

Политика, направленная на поддержку православно-мусульманского диалога, проводится и в кавказских республиках. В Адыгее епископ Пантелеймон установил добрососедские отношения с местным муфтием. В 2003 г. епископ Феофан предложил создать в Карачаево-Черкессии межрелигиозный совет, а в 2004 г. он, на праздновании юбилея муфтия Карачаево-Черкессии Измаила Бердиева, просил мусульманское духовенство и старейшин взять под защиту религиозные меньшинства (подразумевая РПЦ в республике)³³. Однако далеко не везде эта просьба оказалась результативной. В Кабардино-Балкарии в сентябре 2001 г. мусульманским фанатиком Ибрагимом Хапаевым был убит священник Игорь Розин. Хотя убийцу признали невменяемым, православные не сомневались в том, что за ним стояли лидеры местной ваххабитской общины, неоднократно угрожавшие священнику, и с православными солидаризировались «традиционные мусульмане»³⁴. Такие факты, однако, не отменяют противоположной тенденции: в той же республике «рядовые мусульмане» нередко посещают православное богослужение. Терроризм иногда порождает и реакцию, противоположную запланированной его организаторами: после трагедии в Беслане позиции ислама в Северной Осетии (Алания) значительно ослабели, многие местные жители крестились, а некоторых этнических мусульман их родственники даже хоронили по православному обряду³⁵. По оценкам исследователей, епископ Бакинский и Прикаспийский Александр установил

³¹ См.: Там же. С. 438–442.

³² См.: Там же. С. 143.

³³ См.: *Силантьев Р.А.* Указ. соч. С. 287; *Самарина А.* Правoverные и православные // *Общая газета.* 2001, 6 сент.

³⁴ См.: Отдел внешних церковных связей Московского патриархата: информ. бюллетень. 2005. № 8. С. 23.

³⁵ Там же. С. 143.

«конструктивные отношения» с муфтием Дагестана. Пятидесятники (прежде всего такие выдающиеся миссионеры, как пастор Артур Сулейманов) умеют обычно найти общий язык с родственниками обращенных, но некоторые учащиеся медресе приходили в Махачкале на богослужения группы «Осанна» и проводили антиевангелизацию местных обращаемых. Переход в христианство чреват прямой угрозой для жизни (в одном из аварских аулов был убит член «Осанны»), и это оказалось вполне достаточным для объяснения появления тайных христиан³⁶. Хотя после прекращения самостийности Чеченской Республики государственный террор против христиан (когда ислам был провозглашен государственной религией) прекратился, межрелигиозные отношения здесь далеки еще от нормализации. В Ингушетии в 1999 г. чеченскими боевиками были похищены (как в дудаевские времена) священники Сергей Потапов и Петр Макаров, подвергавшиеся в плену побоям. Но если они всё же получили свободу, то похищенный в марте того же года 70-летний прот. Петр Сухонос, подвергавшийся длительным и зверским истязаниям, из плена не вернулся³⁷. Те же ревнители «чистого ислама» похитили несколько баптистских пасторов, а пресвитеру Кулакову отрезали голову³⁸.

Значительно меньше межрелигиозных «событий» было зафиксировано в *Уральском федеральном округе*. Так, при деятельном участии Тюменского казьята часть мусульман Тюменской области развернула борьбу за свои якобы ущемляемые права, что вылилось в антиправительственные и антиправославные акции. В Курганской же области властям удалось впервые посадить за стол переговоров представителей РПЦ, старообрядцев, протестантов всех направлений, враждующие друг с другом группировки мусульман и кришнаитов. Результатом стало «Заявление представителей конфессий Зауралья» от 3 ноября 1997 г., один из принципов которого был сформулирован как «уважение прав человека и основных свобод, в том числе право изменять свою религиозную и конфессиональную принадлежность в соответствии со своими убеждениями, независимо от национальной принадлежности, пола и социального положения, не подвергаясь при этом унижениям и оскорблениям»³⁹.

О востребованности этого принципа свидетельствуют некоторые события в *Сибирском федеральном округе*, иные из которых хотя не «количественно», но «качественно» вполне

³⁶ См.: Лункин Р. Указ. соч. С. 369–370.

³⁷ В связи с подробностями см.: Горшков А.К. Кавказская Голгофа. М., 2002. С. 214–231.

³⁸ Там же. Т. 2. С. 442.

³⁹ См.: Там же. Т. 1. С. 449.

сопоставимы с кавказскими. Так, в эвенкийском поселке Тура Красноярского края в мае 2000 г. иеромонах Григорий (Яковлев) был убит неким Романом Любецким, от которого отрекся московский центр общества «Сознание Кришны», но который сам себя считал кришнаитом и говорил о своих «кришнаитских убеждениях»⁴⁰. В Кемеровской же области в конце 2003 г. был задержан школьный учитель, распространявший языческий журнал «Перун», почти на каждой странице которого можно было обнаружить призывы к расправе с христианами, сопровождаемые и конкретными рекомендациями, как именно это можно делать.

Вполне легитимная, но весьма жесткая межрелигиозная конфронтация обнаружилась в Республике Алтай, где отстаивают свои приоритеты шаманизм, национальное религиозное движение бурханизм⁴¹ и буддизм – при наличии миссионерской деятельности христианских конфессий, проникновения ислама и сильного рерихианства⁴². В 1996 г. на совместном заседании творческой интеллигенции и общественных движений Алтая была принята резолюция, осуждающая деятельность Барнаульской епархии РПЦ, а в местной прессе регулярно появляются гневные статьи в адрес православных русификаторов и «колонизаторов» (некоторые из радикальных газет были в результате поданного со стороны епархии иска закрыты⁴³). Ситуация, кажется, еще обострилась с 1999 г., когда православное священство республики начало устанавливать кресты у священных для алтайских шаманистов родников: местные жители взялись «валить кресты» и препятствовать православным детям ходить в школы. В ситуации открытой конфронтации с язычниками православное священство акцентирует необходимость взаимопонимания между «традиционными конфессиями», подразумевая прежде всего православие и буддизм, на что буддисты отвечают своими средствами «понимания», трактуя Христа как одно из перевоплощений Будды⁴⁴. В результате 17 апреля 2003 г. был создан межрелигиозный «согласительный комитет» для решения «сложных ситуаций», в который, наряду со светскими лицами, вошли представители от православия, буддизма, ислама и шаманизма, однако уровень противостояния бурханистов как православию, так и буддизму в результате этого никак

⁴⁰ Отдел внешних церковных связей Московского патриархата: информ. бюллетень. 2004. № 1. С. 81.

⁴¹ Неоязыческое течение, созданное в начале XX в. алтайской интеллигенцией. Бурханисты отвергают буддизм во имя «тюркской монотеистической религии», возглавляемой верховным божеством Тенгре.

⁴² См.: Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1. С. 33–34.

⁴³ См.: Там же. С. 38.

⁴⁴ См.: Там же. С. 39.

не снизился⁴⁵. Хотя шаманисты относятся к протестантам в целом более толерантно, чем к православным (считая их более нравственными), время от времени они совершают ритуальные действия с целью наслать проклятие и на пятидесятников, а родственники неофитов нередко настаивают на том, что поскольку у алтайцев есть «свой бог», обращение следует считать предательством. Что касается ислама, то он для них «агрессивная религия», даже «хуже христианства»; православное же священство из политических соображений поддерживает мусульманское меньшинство – и не без взаимности (известно, например, что имам Кош-Аченского района выступал в поддержку строительства православного храма)⁴⁶.

Противостояние христиан и язычников составляет весьма важный компонент межрелигиозных отношений и в маленькой Республике Хакасия. Епископ Абаканский и Кызылский Ионафан неоднократно выражал возмущение по поводу поддержки празднования языческих праздников, в связи с тем, что на съезды хакасского народа приглашают не епископа, а «жрицу Белой Кобылицы» и что православным не дали возможность построить собор в центре Абакана из-за язычников, объявивших его своим священным местом⁴⁷. Ситуация в Тыве определяется относительно пассивностью православных миссионеров, активностью пятидесятников, баптистов и иеговистов и недовольством этим со стороны буддийского духовенства и националистических организаций. По оценке нынешнего тывинского благочинного свящ. Вячеслава Дементьева, многие тывинцы боятся креститься из-за угроз родственников-шаманистов, те, кто не боятся, становятся изгоями в своем обществе, а кроме того, они приходят в храм со своими амулетами и посещают одновременно и буддийский дацан. Буддисты, пользующиеся поддержкой политической элиты республики (видящей в шаманизме возможную основу тывинской государственности), иногда в резкой форме выступают против христианских миссионеров. Так, в поселке Карахак ламы внушили местным жителям, что люди умирают из-за христиан, в адрес баптистских миссионеров стали поступать угрозы физической расправы, и многие обращенные тывинцы вернули Библии обратно⁴⁸. Пятидесятники, успешно обращающие местных жителей посредством исцелений, а также внимательного отношения к местным обычаям (наиболее успешна деятельность пастора Александра Мироненко) также встретили решительный отпор буддийского духовенства в селе Нарын Эрзинского кожууна (от-

⁴⁵ См.: Там же. С. 48.

⁴⁶ См.: Там же. С. 344.

⁴⁷ См.: Там же. С. 315.

⁴⁸ См.: Там же. С. 317.

даленного района) на границе с Монголией. Местные буддисты настроили против пятидесятников и население и местные власти; ламы из Кызыла на свои средства устраивали дискотеки для молодежи, чтобы отвлечь ее от церкви⁴⁹. Имели место насильственные акции и с другой стороны: многие новообращенные пятидесятники, буквально поняв призыв пастора бороться со злыми духами шаманизма и ламаизма, начали разрушать шаманские святилища из камней и рвать изображения далай-ламы, которому поклонялись буддисты. В Бурятии обращение местных жителей в православие воспринимается обществом в целом как более или менее естественный процесс. Зато более активная миссия пятидесятников вызывает противодействие как местных властей, так и буддийских лам. Напротив, буддийская интеллигенция пытается приспособиться к геополитической реальности и отзывается о православии аккуратно⁵⁰.

Основные межрелигиозные «события» в *Дальневосточном федеральном округе* приходятся на Республику Саха (Якутия). Местные националисты пропагандируют язычество как залог сохранения самобытности якутского народа, настаивая на том, что христианство было насаждено в республике насильственно и в настоящее время выродилось окончательно. Это провоцирует в свою очередь рост антиякутских настроений в православной среде, которые, однако, не поддерживаются на епархиальном уровне. Активизация языческих организаций («Саха кэскале», «Кут-Сюр» и др.), потребовавших строительства Дома духовности «Арчы» в 2001 г., вызвала, однако, резкую реакцию: архиепископ Герман в своем обращении к мэру Якутска выступил против «безумного проекта» по сооружению «языческого капища», так как «якутской веры как таковой не существует в природе. И то, что ныне, в начале XXI века, пытаются вновь навязать якутскому народу апологеты его самобытности, является суррогатом из полузабытых языческих примитивных верований, шаманских обычаев, современной экстрасенсорики, оккультизма и явной бесовщины»⁵¹. Аналогичная картина складывается и в Хабаровском крае, где параллельно росту этнического самосознания растут и антихристианские настроения, и попытки возрождения язычества. Наиболее известный идеолог этого движения – поэт Андрей

⁴⁹ Такова позиция дандароновцев, издающих альманах «Гаруда», лидер которых В.М. Монтлевич акцентирует тот момент, что русская атмосфера – атмосфера православия, без которого не выжить ни исламу, ни иудаизму, ни буддизму (См.: *Порети В.* Русский буддизм – как это возможно? // Религия и общество: очерки религ. жизни совр. России. С. 391).

⁵⁰ Там же. С. 247.

⁵¹ См.: Там же. С. 423–424.

Пассар, именующий себя нанайским князем и высшим шаманом. В других регионах продолжались ставшие уже традиционными православно-мусульманские тяжбы в связи с храмостроительством. В Приморском крае разрешение мэром Владивостока Виктором Черепковым выделить новосозданной общине «Ислам» (задумывалась как организация, призванная централизовать мусульман всего края) участок земли для строительства мечети в 1998 г. в парке «Нагорный» вызвало протесты православной общественности (что сыграло не последнюю роль в поражении Черепкова на очередных выборах), в результате чего новый мэр аннулировал разрешение прежнего, предложив мусульманам на выбор несколько других строительных площадок. Алимхан Маргупов (стал официально именоваться муфтием Приморского края) принялся писать жалобы во все инстанции – от Московской патриархии до ООН – и получил поддержку верховного муфтия Нафигуллы Аширова, обвинившего в 1999 г. правящего архиерея Владивостокской епархии епископа Вениамина в разжигании межрелигиозной вражды и шовинизме. Похожая ситуация имела место и в Камчатской области. После того как казый Камчатского казьята Усман Усманов поставил перед мэрией Петропавловска вопрос о строительстве в городе Духовно-просветительского центра (мечеть, медресе и гостиницу для паломников), который должен был финансироваться арабскими спонсорами, православная общественность резко выступила против (особенно потому, что мусульманский центр должен был по плану доминировать над кафедральным собором Камчатской епархии), а лидеры мусульманской общины объявили своих противников (как православных, так и УВД по Камчатской области) исламофобами и грешниками⁵².

Представленная выборка из наиболее известных межрелигиозных «событий» не позволяет установить «удельный вес» интеграционных и конфронтационных явлений в межрелигиозных отношениях в РФ – мы не располагаем для этого соответствующими единицами измерения. Не было у нас возможности и для углубления в собственно духовные, исторические или социальные истоки этих событий – задача заключалась только в обобщении определенных фактов, а не в их подробном религиозоведческом анализе. Единственное, что мы можем сделать – это констатировать некоторые, наиболее доступные наблюдению векторы развития «межрелигиозной динамики» за последнее десятилетие.

⁵² Что не означает отсутствия тенденций к «языческой солидарности» на разных этнических основах под знаменем борьбы с «иудеохристианством» (см. выше).

Прежде всего, можно отметить расширение географии межрелигиозной напряженности. Если в первые полтора десятка лет постсоветской истории она сосредоточивалась в двух основных ареалах – соответствующих нынешним Приволжскому и Южному федеральным округам, – то теперь к ним, без сомнения, можно присоединить «на равных правах» Сибирский федеральный округ и частично Дальневосточный⁵³. Причина расширения зоны межрелигиозных напряженностей заключается в активизации двух факторов – «безоглядной» миссионерской активности протестантских конфессий (в первую очередь пятидесятнических) и активности неразрывно связанных с местными националистами неоязыческих образований. Хотя условия для этого были подготовлены в первое пятнадцатилетие, именно за последнее десятилетие они получили последовательную актуализацию. Эти два религиозных движения взаимопротивоположны в своем собственном существе – протестантские миссии имеют универсалистский «этнос», а неоязыческие объединения в целом изоляционистский. Однако с политологической точки зрения есть у них одна важная общая черта – они не считаются с принципами «межрелигиозной политкорректности» и нарушают более или менее «договорные» отношения трех основных «традиционных религий» РФ, которые по характеру своих позиций в межрелигиозных отношениях занимают между ними среднюю нишу. А потому, будучи новыми наложениями на и без того сложные взаимоотношения последних, они очевидным образом вносят очень весомый вклад в развитие непредсказуемости во всей межрелигиозной ситуации в целом. Особые перспективы открываются, конечно, у неоязычества, так как его опора на национализм и сепаратизм (независимо от того, поддерживают ли эти установки местные власти или хотя бы вынуждены с ними считаться), сакрализацию природных границ между «своими» и «чужими» гораздо доступнее для сознания духовно малоразвитого человека (а таковых большинство), чем вселенская проповедь христианства. Помимо того, что неоязычество апеллирует к этим достаточно примитивным инстинктам, оно имеет еще целый ряд других поддержек – для следования ему никак не требуется жертвовать отношениями со своей средой (напротив, оно закрепляет адепта в его природных связях), и с ним необходимо должны считаться властные структуры, так как за ним стоит сепаратизм, с которым никто и нигде не считаться не может.

⁵³ Так, за постсоветский период отмечено уже более трех десятков случаев убийства православных священнослужителей, в которых участвовали отнюдь не только ваххабиты или кришнаиты.

Что же касается фактов взаимопротивостояния религий, то сами по себе они к дестабилизационным факторам отнесены быть не могут. Нормальное религиозное сознание (эkleктическое таковым не является) неразрывно связано с идеей исключительности своей традиции и, соответственно, ложности или по крайней мере неполноты других. То, что Россия вступила в эпоху «свободной конкуренции» религий, к которой Запад привык уже очень давно, также не содержит в себе ничего противоестественного, хотя, конечно, более «спокойным» было положение в периоды сильной государственности – имперский, а затем и советский, – когда межрелигиозные отношения четко регулировались «сверху». Поэтому взаимные претензии православных и мусульман по поводу законности или соответственно незаконности возведения на той или иной территории храмовых сооружений, сами по себе вполне понятны и, если их не используют радикальные группы (вроде ТОЦ Набережных Челнов), это следует считать явлением вполне естественным, а менее естественным соучастие православного и мусульманского духовенства в «отмывании религиозных денег» (нельзя не добавить – грязных, поскольку здесь эксплуатируется доверчивость рядовых верующих) некоторыми «суперэкуменическими» организациями (вроде производства «святой богородицкой воды» и «святой мусульманской воды» у Халита Шарафутдинова). Поэтому не всякую конфронтацию следует считать явлением отрицательным, и не всякую интеграцию – положительным. Иное дело – религиозный терроризм в любых его формах, использование насилия как основного аргумента в религиозном самоутверждении, с которым не может мириться не только государство, но и та религиозная традиция, именем которой он спекулирует. Приведенные факты религиозного террора и шантажа были подробно выписаны нами с тем, чтобы, во-первых, развеять миф о существовании каких-то в сущности своей нетолерантных и толерантных религий (действия «сверхтолерантных» по стереотипным представлениям буддистов наглядно его опровергают); во-вторых, еще раз удостовериться в реальном характере ваххабизма и некоторых религиозных новообразований вроде неокришнаизма и славянского язычества; в-третьих, на конкретных «религиоведческих» примерах убедиться в том, что навязанное нам извне устранение высшей меры наказания никак не соответствует состоянию криминальности в стране.

Реальная картина межрелигиозных отношений заставляет пересматривать и некоторые юридическо-политические стереотипы, которые функционируют и в государственно-религиозных отношениях и в науках о религии. К ним относится уже обсуж-

давшееся деление «конфессий» в РФ на «традиционные» и «нетрадиционные». Непримируемая позиция неоязычества по отношению к православию, которая достаточно логично опирается на традиционность для Руси язычества и пришлость «иудеохристианства», заставляет еще раз оценить всю нежелательность этого деления сегодня для тех, кто был в свое время больше всего в нем заинтересован. Православие должно строить свои отношения с другими религиями и конфессиями исходя из их вероучения и сотериологии, а не из принципа «канонической территории», на которую с разной степенью исторической основательности может претендовать кто угодно. Поэтому самоочевидно, что взаимоотношения христианских конфессий не должны совпадать по своей «диалогичности» с их отношениями с другими монотеистическими религиями, а отношения с последними – с отношениями к ламаизму, шаманизму или синкретическим религиозным новообразованиям. Разумеется, это никак не отрицает необходимости взаимоуважения и тем более – соблюдения между религиями принципа «неприменения силы».

Несмотря на всю непривычность для России «свободной конкуренции религий», менее приметным, но никак не менее важным явлением следует признать попытки представителей различных религий сесть за стол переговоров. Хотя в большинстве случаев эти инициативы исходят от властных структур (что и вполне понятно, ибо они не заинтересованы в развитии центробежных сил в своих регионах), нередко с такими предложениями выступают и сами религиозные лидеры. Чаще других ими оказываются православные иерархи, и одно это обстоятельство демонстрирует тенденциозность тех «передовых» публицистов, которые пытаются позиционировать православие в виде лишь некоей тоталитарной силы, навязывающей стране новую моноидеологию.

НРД: стратегии религиозных отношений

Среди всего «цветового разнообразия» в спектре межрелигиозных отношений в современной России выделяются взаимоотношения между традиционными и новыми религиозными объединениями. Последние составляют один из самых динамичных факторов религиозной жизни страны, который не может не оказать значительное влияние на ее духовное развитие – влияние, которое не может измеряться лишь простым статистическим присутствием их последователей в российских этносах и составляет реальную проблему, для решения которой необходимо понимание

этого сложного феномена. Суть этой проблемы в том, что новые религиозные движения (НРД) находятся в очень противоречивых отношениях с историческими конфессиональными объединениями. И эта противоречивость отнюдь не случайна, и объясняется она не одной только тривиальной конкуренцией на почве защиты традиционных конфессиональных пространств в России от иноверческих миссионеров, с одной стороны, и попытками отвоевать их – с другой. Причины куда серьезнее, глубже и основательнее, поскольку НРД по самой своей природе, мотивации и целеустремленности с самого момента своего появления бросили вызов существующему социальному устройству страны и официально признанным религиозным объединениям, заинтересованным в его совершенствовании и процветании. Именно поэтому за новыми религиозными объединениями закрепились названия «альтернативных религий», «религиозного протеста» молодежной контркультуры, религий «Нового Века» (грядущей космической эпохи под астрологическим знаком Водолея).

НРД при всем своем многообразии обладают единой социально-исторической сущностью – стремлением к более решительному и действенному «освоению существующей действительности», чем это свойственно «традиционным» религиям, т.е. исторически уже давно утвердившимся в данном культурном ареале. Последние правильнее называть «статуарными» за их поддержку социального статус-кво. В сравнении с ними НРД антистатуарны в двояком отношении: они в той или иной мере отвергают существующий порядок вещей, в чем заключается их *социальная альтернативность*, и отрицают истинность официальных религий, в чем заключается их *религиозный радикализм*.

В результате палитра религиозных взаимоотношений на российском социокультурном пространстве представляется достаточно пестрой и в целом контрастной, поскольку выглядит как сопряжение двух противоположных полюсов. На одном – непримиримое противостояние между некоторыми религиозными объединениями, на другом – их мирное сосуществование и единство в решении социально-политических проблем развития страны. Отметим основные коллизии существующего межрелигиозного диалога и наиболее активных его участников.

Весьма резкая конфронтация наблюдается между языческими объединениями, ставшими заметной религиозной, а порой и социально-политической силой в ряде регионов страны, и представителями православной церкви. Язычники оспаривают у православно-го духовенства право на выражение их этнической идентичности⁵⁴.

⁵⁴ Ответ Матери Мира Марии ДЭВИ Христос... Киев: Культура, 2003. С. 20–21.

Однако есть и примеры веротерпимости и даже сближения между язычниками и традиционными религиями. Примером может служить недавнее заявление Владимира Мегре (Пузакова) – идейного вдохновителя недавно зародившегося и ставшего уже достаточно массовым движения анастасьевцев (культ мифической «таежной ведуньи Анастасии»). Присутствуя летом 2007 г. на популярной телевизионной программе Андрея Малахова и узнав, что его оккультно-языческие воззрения не одобряются представителями Церкви, он пообещал, что в своей новой книге, девятой по счету, постарается найти общий язык с христианством.

Абсолютно непримиримую позицию по отношению к Русской православной церкви и к традиционному христианству в целом занимает Великое Белое Братство (ЮСМАЛОС), которое возглавляет бывшая журналистка Марина Цвигун, перевоплотившаяся, по ее словам, в Высшую божественную сущность Матери мира Марии Дэви Христос. По этому поводу она заявляет: «В противовес отжившим патриархальным устоям, впервые, мир услышал и увидел Женщину-Мессию – Матерь Мира Марию Дэви Христос. Она бросила вызов патриархальности мира, возвела в святость то, что было унижено и втоптанно в грязь – Женщину, Возлюбленную, Супругу, Мать... Любовь!!!». Новый «миссия» выдвигает много кардинальных обвинений в адрес традиционного христианства и проповедует принципиально иные религиозные обетования, так что надеяться на достижение здесь вероисповедного консенсуса нет никаких оснований.

По-прежнему не устранимы догматические и организационные барьеры, разделяющие Русскую православную церковь и Православную церковь Божьей Матери Державной, больше известную как Богородичный центр. Его основатель архиепископ Иоанн (Береславского) называет себя «пророком», регулярно получающим наставления от Богоматери, что придает этому объединению сектантский характер.

Совершенно неприемлема для русского православия и деятельность «Церкви унификации» Сан Мьен Муна, декларирующей свое намерение объединить мировое христианство, но фактически поддерживающей оккультно-языческие учения.

Взаимоотношения типологически различных религиозных объединений всегда многоплановы, сложны и порой противоречивы, маскируя свой истинный характер и целеустремленность. Поэтому очень важно проанализировать этот аспект темы, не ограничиваясь просто констатацией позиций разных объединений. С этой целью следует рассмотреть основные планы взаимоотношений НРД и традиционных религий России, обратив внимание на особые случаи мимикрии – обманчивого уподобления

религиозных новаций своему оппоненту. Одним из этих планов является религиозный *дискурс*, который, как правило, служит эксплицитному выражению непреодолимой дистанции, отделяющей новации от традиций и подчеркивающий контрастность их различий. Значительно реже он используется в прямо противоположном значении – для маскировки своей чужеродности той культурной среде, в которую проникают и при этом стремятся избежать отторжения первопреходцы из новых конфессий.

Использование *семиотического дискурса* (имен и символов) как средства акцентировать противоположность господствующей христианской традиции характерно для неоиндуистских и необуддийских объединений в России. Так, проживающие в ашрамах кришнаиты бреют головы, раскрашивают лица, носят одежды индийских монахов и, даже изъясняясь на русском языке, стремятся придать ему мягкую интонацию индийских языков. Ритуальные одежды носили и самана (монахи) из АУМ Синрикё, а также сектанты Ананда Марг и лидеры ЮСМАЛОС.

Часто, однако, семиотический дискурс можно понять и в качестве *религиозной мимикрии*, используемой для завуалирования типологической несовместимости нового религиозного движения с уже существующими в данном регионе конфессиональными традициями. В таких случаях семиотический дискурс служит чисто внешней перелицовкой религиозной новации под религиозную традицию совершенно иного смысла и значения посредством заимствования из нее главных сакральных имен и символов. В прошлом подобным обманым приемом неоднократно пользовались католические миссионеры, стремясь убедить местное население, что они в своих проповедях не противоречат автохтонным религиозным представлениям.

НРД часто прибегают к религиозной мимикрии, стремясь хотя бы внешне уподобиться влиятельным и официально признанным христианским церквям. Не смущаясь тем фактом, что церковь как религиозный институт свойственна только христианству, целый ряд НРД именуют себя «церквями»: это и религиозно-окультурное объединение Рона Хаббарда – «Церковь сайентологии», и синкретическое движение Виссариона – «Церковь Последнего Завета», и прозелитское объединение «Церковь Христа», не говоря уже о «Церкви Сатаны» Э.Ш. Ла Вея.

Использование семиотического дискурса христианства в качестве вероучительской мимикрии наиболее отчетливо проявилось у Сёко Асахары, основателя получившей широкую известность в России необуддийской организации АУМ Синрикё. Он даже написал книгу, переизданную затем в Москве на русском языке, озаглавленную «Провозглашая себя Христом. Раскрытие

истинного значения учения Христова»⁵⁵. В основе его вероучения лежат остро трагедийные эсхатологические настроения, себя он считает спасителем человечества от надвигающейся ядерной катастрофы и поэтому присваивает себе имя Христа-Спасителя, чтобы его поняло и признало в этой роли население западных стран. Для большей наглядности новой мифологемы на обложке его книги изображен он сам – распятым на кресте и с терновым венком на голове. На первый взгляд может возникнуть впечатление о том, что Асахара желает адаптироваться к религиозному менталитету западных стран. Однако содержание книги свидетельствует о ее миссионерской направленности – посредством критики «официального христианства» он стремится переосмыслить его в буддийском духе и убедить читателей, что Иисус библейского нарратива фактически был йогином высшей квалификации. Таким образом, переодеться христианином Асахаре не удалось, да он к этому особенно и не стремился, поскольку только заманивал новых последователей христианской символикой в свои миссионерские сети.

Аналогичное применение семиотическому дискурсу нашел в одной из своих статей А.Ш. Бхактиведанта, основатель Международного общества Сознания Кришны (МОСК), к которому принадлежат и все российские кришнаиты. Он рассуждал о лексическом сходстве и этимологической общности имен «Кришна» и «Христос», подводя читателя к выводу о генетическом родстве индуизма и христианства, вопреки принципиальному типологическому различию этих двух религиозных традиций. В заключение он старался обосновать превосходство индуизма как «вечной религии» (*санатанадхарма*) над историческим христианством, имеющим якобы вторичное происхождение из этого источника. Таким образом, и в этом случае мимикрия внешнего сходства служит прологом миссионерской аргументации.

Третий пример еще более любопытен, несмотря на свое локальное значение. Речь идет о неожиданной заинтересованности населения Дагестана так называемым Всероссийским народным движением «К Богодержавию», которое получило распространение в 70 регионах России и ближнего зарубежья и выдвигало одно время своих кандидатов на выборах в Государственную думу по списку так называемой Концептуальной партии⁵⁶. Движение «К Богодержавию» по всем признакам принадлежит к числу новых религиозных движений, но особой разновидности. Оно не яв-

⁵⁵ См.: Асахара Сёко. Провозглашая себя Христом. Раскрытие истинного значения учения Христова. М., 1994.

⁵⁶ См.: Наше дело правое! Документы Всероссийского народного движения «К Богодержавию». № 19. М., 1999. С. 26.

ляется конфессиональным, его основал генерал-майор К.П. Петров, разработавший квазинаучную концептуальную основу этого социально-политизированного движения с религиозной мировоззренческой ориентацией. В Дагестане было учреждено непропорционально большое для этого региона количество местных отделений движения. Оно получило здесь весомую поддержку из-за того, что дагестанцы усмотрели в его религиозном дискурсе (апелляции к единственному Богу-вседержителю) сходство с исламом. Сходство это чисто внешнее – семиотическое, поскольку в движении «К Богодержавию» нет ни вероучения, ни обрядности. И в этом случае дискурс используется для наведения мостов между новым религиозным движением и традиционной религией, правда, на этот раз, в порядке исключения, скорее для расширения идеологических и мировоззренческих позиций ислама, а не для вытеснения или подмены его новым религиозным движением. Эта оценка подтверждается тем, что *вера бахаи* (старое название: бехаизм) – НРД, возникшее более века тому назад в лоне ислама, до сих пор считается его противником и неприемлемо для мусульман.

Широкое использование семиотического дискурса в качестве мимикрии христианской религиозности распространено в сфере магии, колдовства и связанной с ними практики врачевания, целительства, снятия порчи, изгнания злого духа и проч. Стремясь избежать обвинений в суеверии, в утрате религиозной духовности и в игнорировании авторитета церкви, современные маги и колдуны заявляют, что эффективность их действий обусловлена благодатью божьей. В тексты своих заклинаний они включают молитвы, используют кресты и иконы в качестве средств магического врачевания. Здесь налицо стремление продемонстрировать свою лояльность христианству и стать под сень доминирующего в стране православия с тем, чтобы легче адаптироваться к окружающей культурной среде и занять в ней свою нишу⁵⁷.

Взаимоотношения новых религиозных движений и традиционных религий России раскрываются также в плане *семантического дискурса*, в котором фигурируют смысловые аналоги христианского вероучения и некоторые упрощенные теологемы. Этим он отличается от рассмотренного выше семиотического дискурса, который ограничивается задачей заимствования у традиционных религий некоторых центральных значений (имен и символов).

⁵⁷ Это небескорыстное устремление к поверхностной адаптации христианской религиозности обнаружилось еще у классика современной магии и оккультизма Папуся (1865–1916).

Семантический дискурс используется идеологами НРД опять-таки преимущественно в миссионерских или адаптационных целях. Так, например, авторы современных неоязыческих учений используют изоморфные смысловые схемы, чтобы уподобиться христианству или стать с ним в один рост в метафизическом плане.

У современных российских неоязычников можно найти яркие примеры использования христианского семантического дискурса. Так, один из авторов вероучительских концепций, построенных на материале славянского язычества, В. Асов излагает так называемую легенду о Бусе, в которой в переименованном виде воспроизводится смысловая конструкция центральной христианской теологемы искупительной жертвы Иисуса Христа.

Постоянно жонглировал христианскими представлениями и идеями самый известный российский неоязычник Порфирий Иванов. Их он прямо помещал в языческий смысловой контекст, нисколько не смущаясь абсурдной эклектичности полученного результата. Так, например, одно из главных своих произведений – «Победа моя» он заканчивает такими словами: «Я – Победитель природы, Учитель народа и Бог земли. Бог Отец, Бог Сын и Дух Святой»⁵⁸. Вполне очевидно, что ставя свои земные приоритеты в один ряд с трансцендентными субъектами христианства, Иванов их унифицирует в рамках своей языческой парадигмы. Тем самым он возрождает давнюю традицию «народного христианства» (христианства в модификации народной религии, веры в «земного Христа»), берущую свое начало еще в двоеверии древней Руси.

У Порфирия Иванова нашлось много продолжателей, развивавших его разрозненные идеи в далеко расходящихся между собой направлениях, что позволило им превратить языческого Паршека в знаковую фигуру нескольких популярных религиозно-мистических течений: космизма, теософии и даже уфологии⁵⁹. На сегодняшний день учение П. Иванова остается наиболее активным элементом межрелигиозного диалога и межрелигиозных отношений в российском социокультурном пространстве.

Христологическую лексику и семантику отчасти используют основатели ЮСМАЛОС, однако не для того, чтобы подчеркнуть свою духовную близость с великой религиозной традицией, а чтобы оттолкнуться от нее и заявить о своем намерении восполнить недостатки и ограниченности исторического христианства. В результате оба эти объединения находятся в острой конфронтации с Русской православной церковью и другими христианскими конфессиями.

⁵⁸ www.earthsky.ru//Земля и Небо – Цветок Жизни.htm

⁵⁹ См.: История Паршека: В 2 тт. Самара, 1994. Т. 1. С. 407.

Подобные примеры использования чужих ресурсов в межрелигиозных отношениях довольно нередки, но они еще не обнаруживают всей глубины взаимоотношений НРД с традиционными религиями. Более существенны эти взаимоотношения в плане вероучительной парадигмы – основополагающих принципов и концепций. В этом плане уже давно прослеживается тенденция поиска и обоснования религиозных универсалий и общности, на основе которых можно было бы достичь взаимопонимания и единства адептов различных вероисповеданий. Идеологи некоторых НРД активно развивают свои идеи в этом направлении.

Так, в рамках «Движения объединения», находящегося под патронажем Сан Мьен Муна, лидера самой активной неохристианской организации, были высказаны идеи правомерности различной широты экуменических ориентаций, включая «самый широкий экуменизм», позволяющий достичь взаимопонимания развитых монотеистических религий с архаическими языческими верованиями. Поскольку Мун позиционирует себя в качестве объединителя мирового христианства, эта идея не может не выглядеть в его устах неожиданной и чересчур смелой. Тем не менее она была достаточно широко реализована на практике благодаря созданию специализированного издательства «Era» и исследовательских центров, обратившихся к тематике языческих культов, магии и оккультизма, а также новых религиозно-мистических движений. Экуменической мотивацией была продиктована и публикация мунитами «Всемирной Библии», содержащей аналогичные по смыслу отрывки из священных книг ряда исторических религий.

Это одно из частных проявлений идеи религиозного универсализма, влияние которой ширится и набирает силу в последние годы в среде почти неисчислимого разнообразия НРД. Создается впечатление, что калейдоскоп религиозных исканий уже утомил и люди хотят остановиться на его общем знаменателе. Этим, видимо, объясняется активизация в последнее время на территории России оккультно-медитационного движения, одним из активных популяризаторов которого выступает американский эзотерик Друнвало Мельхиседек, основатель семинаров «Цветок жизни», «Земля и Небо» и ряда других. Он заявляет, что «все мировые религии говорят об одной и той же Реальности. Используются различные слова, концепции и идеи, но в действительности существует только одна Реальность, и есть только один Дух, который проходит через всю жизнь»⁶⁰. На поверку, однако, оказывается, что вместо единства мировых религий предлагается бесхитрос-

⁶⁰ См.: www.carthsky.ru // Земля и Небо – Цветок Жизни. htm.

тное пантеистическое мирозерцание: «Человек, стремящийся подняться на другой уровень сознания, должен начать видеть мир и Вселенную целостными, полными и совершенными, какими они и являются, и осознать, что сознание Бога сокровенно сокрыто во всем, будь то плохое или хорошее»⁶¹. Джеймс Твайман из общества «Эмиссаров Света» утверждает, что духовное единение человечества и достижение мира на земле смогут обеспечить «всемирные молитвенные бдения»⁶².

На общем фоне межрелигиозных отношений в России заметно выделяется своим позитивным значением диалог кришнаитов (или вайшнавов, как они себя называют) с другими конфессиями. Руководители российского Общества Сознания Кришны с удовлетворением отмечают сделанные ими реальные шаги в области развития межрелигиозных контактов. По словам Саулюса Дагиса, «проведены встречи с руководящими лицами практически всех конфессий, представляющих в России мировые религии – мусульман, католиков, иудеев, буддистов. В рамках межрелигиозной образовательной программы о. Олег Стеняев провел несколько лекций по православию в храме и в школе “Турукула”, а также две дискуссии на радиостанции “Кришналока”. Проведены две передачи с представителями иудаизма... Организован визит большой группы вайшнавов в Троице-Сергиевскую Лавру, с посещением Духовной Академии, где профессор А.И. Осипов прочитал лекцию... Обобщая, можно сказать, что есть реальные надежды на нормальное развитие диалога вайшнавов практически со всеми конфессиями, представляющими мировые религии в России; надеемся, что некоторые затруднения во взаимоотношениях с Русской православной церковью, которые мы расцениваем как недоразумения, с течением времени будут преодолены»⁶³.

Последующие годы во многом оправдали эти надежды и сегодня российские кришнаиты являют пример толерантности в сфере межрелигиозных отношений, более того, в стране нет другого объединения, столь заинтересованного во взаимопонимании между различными конфессиями страны. Клеймо религиозных диссидентов давно снято с них, навсегда остались в прошлом жесточайшие преследования, так что ныне кришнаиты, ссылаясь на индоевропейские корни большинства населения России, подчас называют себя «пятой традиционной религией» нашей страны. Во всяком случае, вполне оправдалось прозвучавшее десять лет тому назад заявление о твердом убеждении кришнаитов в необхо-

⁶¹ Там же.

⁶² Дагис С. Вайшnavы в межрелигиозном диалоге // Вайшнавизм: открытый форум. 1997. № 1.

⁶³ Тунеев В. Как оно есть // Вайшнавизм. Открытый форум. 1997. № 1. С. 6.

димости адаптации к окружающему их обществу и ассимиляции его главных приоритетов (при сохранении, конечно, своей религиозной специфики). Вадим Тунеев – первый из россиян, вошедший в состав Джи-би-си, Совета руководителей Международного общества Сознания Кришны, писал в те годы: «Приспосабливаясь к новой среде обитания и развиваясь в ней, для своего нормального функционирования Движение сознания Кришны не только может, но и должно ассимилировать определенные идеи и принципы, на которых основано это общество. Ведическая традиция не мертва и не архаична, и именно способность к усвоению всего хорошего, что есть в других традициях, в первую очередь обеспечивает ее жизнеспособность»⁶⁴.

Отечественные кришнаиты не менее заинтересованы поддерживать тесную связь с Индией и индуистскими традициями, хотя само их учение несколько отличается от древнего наследия, принадлежа к одной из современных его ветвей, к так называемому неочайтанизму. Тем не менее прибывающие в нашу страну индуисты охотно посещают кришнаитский храм на Беговой, а из самой Индии идут пожертвования. Посетивший Россию в ноябре 2003 г. премьер-министр Индии А.Б. Ваджпай выразил благодарность Российскому обществу Сознания Кришны за ценный вклад в укрепление культурных и духовных связей между двумя странами⁶⁵.

Вообще говоря, тесная связь неорелигиозных образований с их исходными историческими традициями прослеживается в качестве заметной тенденции (главным образом у представителей неориентализма). Наглядный пример – тесные отношения пропагандистов тибетского буддизма в западных странах (в том числе и в России) с прямыми носителями этой древней традиции – с Далай-ламой XIV и с несколькими высшими ламами разных тибето-буддийских школ.

К своеобразному проявлению этой традиции можно отнести и такое неординарное событие, как недавний приезд из США современных руководителей негритянского движения «черных мусульман» в Дагестан, где они посетили мечеть, а затем намеревались отправиться в Чечню. «Черные мусульмане» не принадлежат к традиционному исламу, а представляют собой новое религиозное движение, сформировавшееся в середине прошлого века в борьбе с расизмом и выступившее под флагом псевдоисламской синкретической идеологии во многом по причине своего отказа от христианских церквей, оправдывавших расовое неравенство.

⁶⁴ Информационный бюллетень Центра обществ Сознания Кришны в России: спец. вып. 2003, дек. С. 1.

⁶⁵ [www.earthsky.ru //Земля и Небо – Эмиссары Света. htm](http://www.earthsky.ru//Земля%20и%20Небо%20-%20Эмиссары%20Света.htm).

Современные «черные мусульмане» давно утратили прежнюю воинственность, интегрировались в американское общество и теперь поддались, видимо, на уговоры поучаствовать в разжигании чеченского конфликта под предлогом встречи с «единоверцами». Хотя кавказские мусульмане и «черные мусульмане» единоверцами никак не являются. Таково вот одно из множества проявлений неординарных взаимоотношений НРД с традиционными конфессиями на российской почве.

В итоге можно заключить, что диапазон взаимоотношений НРД и традиционных религий широк и контрастен в своих крайних проявлениях, но за последние годы он постепенно сужается. Антиконформизм становится экстремальным явлением, а НРД в целом приходят к «равновесию». Тем не менее каждое вероисповедание оберегает свою нишу и свою духовную идентичность. Из общей картины не выбиваются и поборники универсальных религиозных доктрин: под этой заявкой они просто осваивают еще одну новую нишу в нашей духовной культуре, оставшуюся пустотной. Но есть основания надеяться, что вызревание цельности нашей отечественной духовности приведет к ликвидации этих «пустот», а понимание закономерности плюрализма культур и терпимость к иной идентичности – к постепенному изживанию антагонизма во взаимоотношениях религиозных сообществ.

Содержание

Предисловие	3
Раздел 1. Глобализация и национальная культура	
Глобальное и локальное в современной культуре (В.М. Межуев)	5
Национальная культура в эпоху глобализации (В.С. Малахов)	36
Раздел 2. Многообразие культур: опыт постижения	
Понятие диалога в контексте диалога культур (С.С. Неретина)	66
Познание чужого как способ самопознания (попытка ксенологии) (В.Г. Лысенко)	90
Общечеловеческое и всечеловеческое, или чему сегодня нас может научить Н.Я. Данилевский (А.В. Смирнов)	103
Культура и идентичность (М.Т. Степанянц)	110
Необходимые пролегомены кросскультурного философского исследования (Н.А. Канаева)	122
Раздел 3. Россия в глобальном мире	
Место России в глобализирующемся мире: философские споры в прошлом и настоящем (А.А. Кара-Мурза)	141
Политическая идентичность России в условиях глобализации (М.М. Федорова, А.Г. Глинчикова)	167
Проблемы российского самосознания: на материале русской литературы XIX в. (С.А. Никольский)	205
Русский космизм и современность (И.К. Лисеев, А.П. Огурцов)	251
Русская философия XX в. в мировом контексте (В.А. Лекторский)	285
О семиотическо-коммуникативной теории сознания (Л.С. Выготский и Л. Витгенштейн) (И.Т. Касавин)	293
Русская теургическая эстетика в глобализирующемся мире (В.В. Бычков)	309
Единство и дифференциация социокультурного пространства России (Н.И. Лапин, Л.А. Беляева, В.Г. Федотова, Н.Н. Федотова)	328
Человеческий потенциал России в контексте глобализации (В.Ж. Келле, И.И. Ашмарин, Г.Б. Степанова, Б.Г. Юдин)	355
Проблемы справедливости в современных общественных дебатах – в России и в мире (Р.Г. Апресян, А.В. Прокофьев)	381
Межрелигиозный диалог и межрелигиозные отношения в российском социокультурном пространстве (В.К. Шохин, Е.Г. Балагушкин)	405